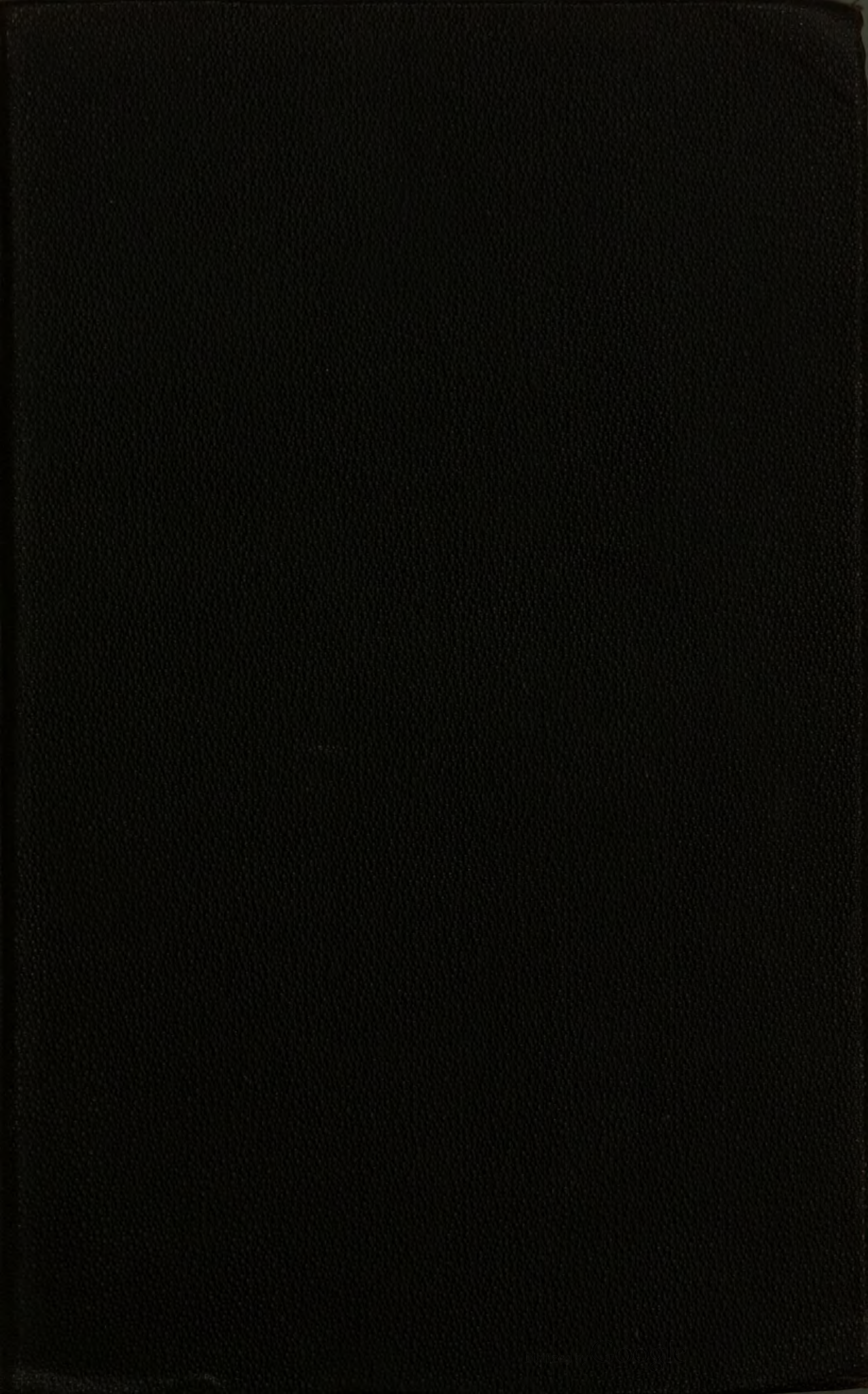
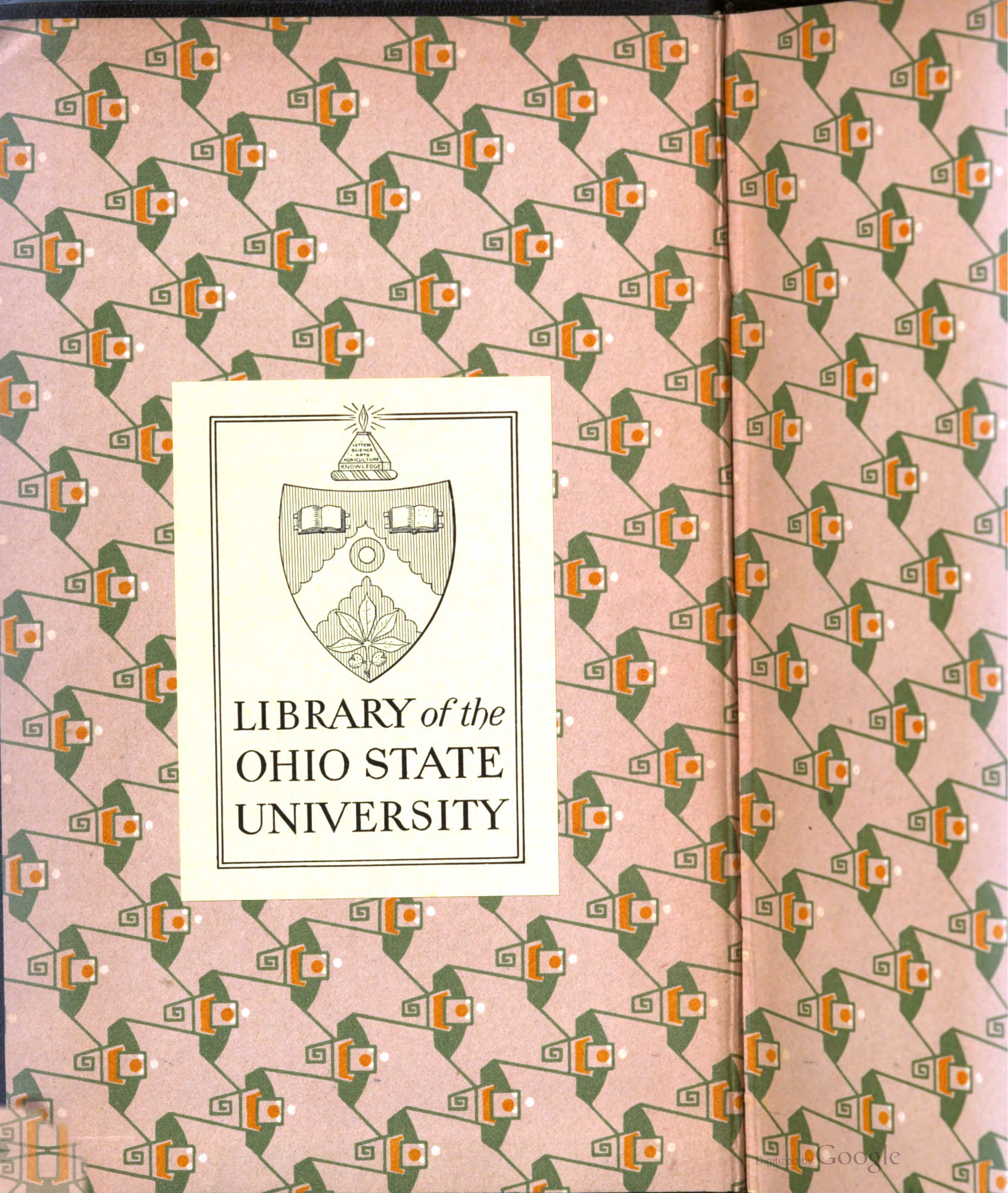



LETTERS
SCIENCE
ARTS
AGRICULTURE
KNOWLEDGE



Zeitschrift

für

katholische Theologie

Zweiundvierzigster Jahrgang

1918

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet)

1918

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck Sillgasse 2

Inhaltsverzeichnis

Seite

Abhandlungen

Literaturberichte

A. Übersichten

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

—

Analekten

Kleine Mitteilungen

Abhandlungen

Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie

Von **Ludwig Lercher** S. J.—Innsbruck

Alle, die seit Pseudo-Dionysius in alter und neuer Zeit über Mystik geschrieben haben, teilen sich in zwei Klassen. Die einen wollen hauptsächlich erbauen und zum mystischen Leben anleiten. Ihnen liegt mehr an der Beschreibung und Anpreisung als an dem streng wissenschaftlichen Verständnis der mystischen Zustände. Andere — sie sind an Zahl geringer — haben auch dieses letztere mit mehr oder weniger Erfolg angestrebt. Beide Methoden haben ihren Nutzen und es muß jedem unverwehrt bleiben, seinem Vorhaben gemäß mehr der einen oder der anderen sich zu bedienen. Wo immer aber über die bloße Beschreibung und praktische Anleitung hinaus eine tiefere Erkenntnis des Wesens des mystischen Lebens angestrebt wird, tritt die Forderung in ihr Recht ein, daß die sicheren Ergebnisse berücksichtigt und zu Rate gezogen werden, welche die vom katholischen Glauben erleuchtete Forschung seit den Tagen der Kirchenlehrer und großen Theologen über das menschliche Geistesleben und sein Verhältnis zur göttlichen Gnade gewonnen hat.

Und dies ist nicht immer, jedenfalls nicht immer mit der von der Sache verlangten Umsicht geschehen, wie ein Blick in die anschwellende „religionspsychologische" Literatur zeigt. Der Mangel an Orientierung in der Theologie hat in der Folge unwahren und verworrenen Auffassungen über die Natur des mystischen Lebens Eingang und Verbreitung verschafft. Gegen sie hat u. aa. auch *Joseph Zahn* in seiner vortrefflichen „Einführung in die christliche Mystik" Stellung genommen. Man möchte glauben, seine gediegenen Darlegungen hätten alle Nebel der Unklarheit und des Irrtums zerstreuen sollen. Allein der außerordentliche Beifall, mit dem das Werk *A. Poulains* „Des grâces d'oraison" und dessen deutsche Übersetzung „Die Fülle der Gnaden" von der öffentlichen Kritik begrüßt worden ist, beweist, daß die Ansichten über das Wesen des mystischen Lebens sich noch nicht geklärt haben. Das Buch *Poulains* hat große Vorzüge; es enthält aber auch — milde gesagt — theologische Unklarheiten über die Natur der mystischen Zustände, und gerade diese minder glückliche Spekulation ist es, die so viel Anklang gefunden hat.

Lobend hervorgehoben wurden „die präzisen, vollen Definitionen, das streng logische Verfahren, die mathematische Genauigkeit, mit der das mystische Gebiet abgegrenzt wird, die sichere Doktrin und große Erudition". Das Werk sei „ein Markstein in der Geschichte der mystischen Theologie". Auch die „Stimmen aus Maria Laach" (1906, 69 ff) rechneten es zu den besten und solidesten Werken über Mystik und begrüßten freudig die „klare Scheidung zwischen Aszese und Mystik".

Poulain selbst wollte, wie er sagt, „nur für die Praxis schreiben; er halte es mit der beschreibenden, nicht mit der spekulativen Schule". Nichtsdestoweniger hat er an zahlreichen Stellen auf spekulative Fragen sich eingelassen und insbesondere einen „spezifischen Unterschied" zwischen dem „gewöhnlichen" und „mystischen" Gebet zu bestimmen und zu begründen gesucht. Es ist gewiß zu billigen, wenn der Verfasser nicht sklavisch der rein beschreibenden Methode gefolgt ist; aber vom Standpunkt einer präzisen Theologie aus betrachtet, ist seine wissenschaftliche Grundlegung keineswegs als eine glückliche zu bezeichnen.

Poulains Handbuch, vielmehr dessen weite Verbreitung, hat den Anstoß zu dieser Abhandlung gegeben; ihr hauptsächlicher Zweck ist weder die Polemik gegen *Poulain*, noch gegen einen anderen mystischen Schriftsteller, sondern, wie die Aufschrift andeutet, die Darstellung des zu wenig beachteten Zusammenhanges zwischen Theologie und Mystik.

Man wird nicht sagen können, die Mystik könne der wissenschaftlichen Theologie entraten oder sie müsse es gar sich verbieten, in die Zwangsjacke der Scholastik eingeengt zu werden. Die Mystik ist doch ein Zweig der Theologie, und ihr hauptsächlicher Gegenstand sind Akte der Erkenntnis und der Liebe, die der innewohnende Hl. Geist in der Seele des Begnadigten wirkt. Wie anders wollte man das mystische Leben wissenschaftlich erfassen, als eben durch die Handhabung desselben geistigen Instrumentes, mit welchem auch das große Geheimnis des Lebens Gottes unserem Verständnis zwar nicht enthüllt, aber doch näher gebracht wird?

Wenn also die Mystik, der heute wieder ein erfreuliches Interesse entgegengebracht wird, an der Theologie sich orientieren muß und wenn der Mangel an Orientierung der Wahrheit und Klarheit geschadet hat, so kann ein Beitrag nicht nutzlos sein, der sich zur Aufgabe macht, die wichtigsten Lehrpunkte zusammenzustellen, welche die notwendigen Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte jeder Mystik sind.

Die Lehrpunkte beziehen sich vornehmlich auf die Erkenntnistheorie, ferner auf die Begriffe einer natürlichen, übernatürlichen, erworbenen und eingegossenen Seelentätigkeit.

Um also das Wesen der Mystik näher zu kennzeichnen, soll zuerst, soweit es der Zweck dieser Abhandlung erheischt, von den genannten Lehrpunkten gehandelt werden, dann von der Begriffsbestimmung der Mystik und der Beschauung, welche ja den Kernpunkt des mystischen Lebens und den eigentümlichen Gegenstand der Mystik bildet.

I.

1. Über den Unterschied zwischen der menschlichen und angelischen Erkenntnis. Jedes intelligente Wesen hat eine seiner Natur ausschließlich eigentümliche Erkenntnisweise. Sie wird spezifiziert von dem Gegenstande, der zuerst und unmittelbar, und durch welchen alles übrige erkannt wird, was von einem Wesen natürlicherweise erkannt werden kann. Die Philosophie nennt es das *objectum proprium*. Es soll hier Erkenntnismittel genannt werden; denn das objectum proprium ist ja gewissermaßen der Schlüssel, der den Zugang zur Erkenntnis aller übrigen Dinge aufschließt. Das Erkenntnismittel des göttlichen Intellektes ist das göttliche Wesen. Was nämlich Gott zuerst und unmittelbar erkennt, was seinen Intellekt gewissermaßen spezifiziert und durch welches er alles übrige erkennt, ist sein eigenes unendliches Wesen, das ewige Urbild aller möglichen Wesen.

Zur sicheren Vermeidung aller Irrungen in der Erklärung des mystischen Lebens ist die klare Unterscheidung der menschlichen von der angelischen (rein geistigen) Erkenntnisweise eine notwendige Vorbedingung.

So sehr auch die Theologen in der Erklärung der angelischen Erkenntnis auseinandergehen, dies Eine kann mit Bestimmtheit gesagt werden: dem reinen Geiste ist es eigentümlich, zuerst und unmittelbar die rein geistige Schöpfung zu erkennen, nämlich seine eigene Substanz und die der übrigen reinen Geister. Die rein geistige Schöpfung ist also das Erkenntnismittel, durch das der Engel alles übrige erkennt — Gott und die materielle Schöpfung.

Der menschlichen Erkenntnis hingegen ist es eigentümlich, zuerst und unmittelbar nur die körperlichen Wesen, und auch diese nur nach ihren sinnenfälligen Erscheinungen zu erfassen. Es geschieht dies dadurch, daß der Verstand seine elementaren Stammesbegriffe aus den sinnlichen Erscheinungen „abstrahiert“ (convertit se ad phantasmata, lautet der Schulausdruck), d. h. aus den erscheinenden Einzeldingen das erfaßt,

was in endlos vielen, völlig gleichen Erscheinungen verwirklicht werden kann. Was der menschliche Verstand zuerst und unmittelbar von den körperlichen Gegenständen begrifflich erfaßt, kann mit den Worten ausgesprochen werden: „ausgedehntes, rundes, gerades, bewegtes, ruhendes, glänzendes, dunkles usw. Ding“. Erst nachdem der Mensch derartigen Objekten gegenüber erkennend, liebend, verlangend in Tätigkeit getreten ist, wird die Seele ihrer selbst als eines so und so erkennenden, liebenden, verlangenden Wesens sich bewußt. Im Gegensatz zum Engel erkennt also der Mensch sein eigenes Wesen nicht zuerst und direkt, sondern durch Reflexion auf seine Tätigkeit; und auch so erkennt er nicht die innere Natur seines Ich, sondern nur dessen Dasein, insofern es sich durch Akte offenbart, die ins Bewußtsein eintreten. — Durch Trennung und Zusammensetzung von Begriffselementen, durch Bildung von Urteilen, Schlüssen, Verneinungen (unausgedehnt=einfach, unkörperlich=geistig), durch Setzen von Beziehungen (Ursache — Wirkung, Vorbild — Abbild), durch Vergleichungen (unendlich schöner als dies alles, liebend und erkennend wie ich) baut der menschliche Verstand sein gesamtes Wissen auf aus den von den Erscheinungen abstrahierten Stammesbegriffen und aus der inneren Erfahrung oder dem Selbstbewußtsein.

Das dem menschlichen Verstande eigentümliche Erkenntnismittel, das zuerst und unmittelbar erkannt und durch welches alles übrige erkannt wird, sind also die in den körperlichen Wesen verwirklichten und aus den Erscheinungen abstrahierten Wesenheiten, oder kurz, wie die Schule sagt: das Intelligible im Sinnlichen. — Die Begriffe, die unmittelbar das eigentümliche Sein eines Gegenstandes darstellen, werden wir anschauliche (conceptus proprii), jene aber, die ihn mit entlehnten Erkenntnisformen (durch Verneinung, Vergleichung) darstellen, Lehnbegriffe (conceptus analogi) nennen.

Die ins Bewußtsein eintretenden rein geistigen Akte des Verstandes und des Willens sind zwar in einer gewissen Hinsicht ein neues, vom „Intelligiblen im Sinnlichen“ verschiedenes Erkenntnismittel; allein sie gehören nicht schlechthin zum mensch-

lichen Erkenntnismittel, weil sie nicht zuerst und direkt, sondern nachträglich und mit Reflexion erkannt werden. Und um ihre Natur zu erkennen (immaterielle, vitale Akte, akzidentelle Vollkommenheiten), bedarf der Verstand wieder der Stammesbegriffe, die aus dem Sinnlichen abstrahiert worden sind. — Das Wesen seiner eigenen Akte erkennt also der menschliche Verstand nur mit Lehnbegriffen.

Daraus ergibt sich eine andere Eigentümlichkeit des menschlichen Denkens: es kann sich nicht betätigen ohne Mitwirkung der Einbildungskraft. Weil nämlich der Verstand alles, was er erkennt, mit Beziehung auf sein Erkenntnismittel erkennt und dieses in den Objekten der Einbildungskraft verwirklicht ist, so kann der Verstand nie völlig der unterstützenden Mitwirkung der Einbildungskraft entbehren. Je entwickelter indes die Denktätigkeit ist, desto mehr verlieren die sie begleitenden Phantasievorstellungen an derber Stofflichkeit, so zwar, daß schließlich eine flüchtige, kaum merkbare Phantasievorstellung des gelesenen oder gehörten Wortzeichens hinreicht, das Denken über die bezeichneten Gegenstände zu ermöglichen. Aber ohne jede Phantasievorstellung gibt es kein Denken[1]). Auch wenn z. B. ein Theologe die subtilsten Untersuchungen über die Dreifaltigkeit anstellt, ist sein Denken von kaum merkbaren Phantasievorstellungen der betreffenden Begriffswörter begleitet. Der Umstand, daß nachher jemand nicht anzugeben weiß, ob und von welchen Phantasievorstellungen sein Denken begleitet war, beweist nicht, daß keine vorhanden waren, sondern nur, daß sie der Aufmerksamkeit entgangen sind. Wie viele psychische Tätigkeiten vollzieht der Mensch, deren er sich unmittelbar hernach nicht entsinnen kann! Die letzten Bemerkungen sind von Belang für das Verständnis mystischer Vorgänge.

Würde einem sterblichen Menschen durch ein göttliches Wunder in der geistigen Ordnung verliehen, nach Art der reinen Geister, ohne Mitwirkung der Phantasie-

---

[1]) Experimur in nobis quod quanto perfectius contemplamur, tanto purior redditur a phantasmatibus cognitio, quamvis totaliter denudatam non habeamus. *Caietanus* in p. 1 q. 84 a. 7.

und unmittelbar geistige oder körperliche Substanzen zu schauen, so könnte dies die Sinne ebenso wenig in Mitleidenschaft ziehen wie die Eingießung der heiligmachenden Gnade. Eine gegenseitige Beeinflußung, Förderung oder Hemmung des Verstandes und der Sinne, eine Ermüdung des Kopfes und der Nerven wäre vollständig ausgeschlossen[1]).

Man beachte ferner: die Erkenntnis nach Art eines reinen Geistes ist keine bloße Steigerung des abstrahierenden Denkens; sie ist vielmehr im Vergleich zu diesem ein sprunghafter Übergang von einem Erkenntnismittel zu einem anderen, das einer wesentlich höheren Ordnung angehört. Die Erhebung eines Menschen zu einer angelischen Vision, mag sie auch als eine nur vorübergehende und als eine in ihrer Art recht bescheidene gedacht werden, könnte ohne gewaltige Erweiterung des Wissens nicht geschehen. Denn der unvermittelte Einblick in die innere Natur eines Wesens, wie er der rein geistigen Erkenntnis eigen ist, übertrifft auch das vollkommenste menschliche Wissen über denselben Gegenstand. *Suarez* legt sich im Traktat de oratione (l. 2 c. 19 n. 4) die Frage vor, ob ein mit einer rein geistigen Beschauung begnadigter Mensch den freien Gebrauch der Vernunft habe oder nicht, und sagt bei dieser Gelegenheit: Quando intellectus elevatur ad cognitionem independentem a sensibus externis et internis, contemplatio fit cum perfecto usu rationis . . . quia illa est altissima cognitio intellectualis, magis participans de perfectione intelligentiae angelicae, quam omnis naturalis usus rationis hominis vigilantis. Der den Schleier der Erscheinungen gänzlich durchbrechende Geistesflug würde auch in der Erinnerung seine Spuren zurücklassen; und da es keine Wahrheit gibt, die nicht durch Urteile ausgesprochen werden könnte, müßte der Begnadigte über das intellektuell Geschaute auch anderen wenigstens einige Mitteilungen zu machen imstande sein. Wer immer also behauptet, er selbst oder andere hätten auf rein geistige Art, mit Ausschluß jeder Phantasietätigkeit etwas erkannt, dem obliegt die Last eines schwer zu erbringenden Nach-

---

[1]) Vgl. *Suarez,* De oratione c. XVII n. 5 et 6.

weises. Und es ist nicht einzusehen, wie er anders erbracht werden könnte, als durch Mitteilung des Geschauten und peinlichste Prüfung der Aussagen. Wie wenig aussichtsvoll eine wie immer geartete Untersuchung hierüber sein müßte, liegt auf der Hand.

2. Die Mehrdeutigkeit der Ausdrücke „übernatürliche Erkenntnis", „erworbene, eingegossene Erkenntnis". Im allgemeinen wird jede Erkenntnis eine übernatürliche genannt, welche das Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigt. Der Grund der Ungleichartigkeit zwischen einer Erkenntnis und dem natürlichen Fassungsvermögen kann ein verschiedener sein; daraus ergibt sich eine Mehrdeutigkeit des Ausdruckes „übernatürlich".

Eine Erkenntnis ist übernatürlich, wenn ihre Entstehungsweise die Grenzen menschlichen Könnens übersteigt. Dies ist z. B. der Fall, wenn ein Mann ohne Studium plötzlich zur Erkenntnis einer fremden Sprache gelangt. Ihrer inneren Beschaffenheit nach geht indes eine derartige Erkenntnis über das menschliche Vermögen nicht hinaus. Der lateinische Schulausdruck hiefür lautet: cognitio supernaturalis secundum modum. — Wenn eine begnadigte Person die Leidensgeschichte Unseres Herrn in ihrer Einbildungskraft so lebhaft und getreu sich abspielen sieht, als wäre sie Augenzeuge; wenn sie sieht, was an einem weit entlegenen Orte vor sich geht, so handelt es sich um eine cognitio supernaturalis secundum modum.

Andere Erkenntnisse übersteigen nicht nur ihrer Entstehungsweise, sondern davon abgesehen ihrer inneren Beschaffenheit nach alle menschlichen Fähigkeiten — cognitio supernaturalis secundum substantiam. Und dies kann wieder in zweierlei Weise der Fall sein. In jedem Erkenntnisakte muß nämlich das ontologische Sein des Aktes von seinem Inhalt unterschieden werden.

Nun gibt es Erkenntnisakte, die ihrem ontologischen Sein nach jenseits aller menschlichen und geschöpflichen Fähigkeiten liegen, während in ihren Objekten keine Begriffselemente enthalten sind, die nicht natürlicherweise

vom menschlichen Verstande gebildet werden könnten. Eine so beschaffene Erkenntnis ist z. B. der Glaubensakt, ist jede Anregung der aktuellen Gnade, die in der Dogmatik immediata illuminatio Spiritus Sancti genannt wird. Seinem ontologischen Sein nach ist der Glaubensakt nicht minder wie die beseligende Anschauung Gottes übernatürlich und kann von keinem erschaffenen Intellekt allein hervorgebracht werden. Aber man untersuche aufmerksam die Begriffselemente, aus denen sich der Glaubensakt „Gott ist einer in drei Personen" zusammensetzt! Kein einziges befindet sich darunter, das nicht durch Abstraktion aus der sinnenfälligen Welt gebildet worden wäre. Also das Erkenntnismittel, mit welchem der Gläubige im Glaubensakt das Wesen „Gott", „Person", „Einheit", „Dreiheit" erfaßt, und das Erkenntnismittel, mit welchem er in seinem ganzen übrigen Denken arbeitet, ist eines und dasselbe: das Intelligible im Sinnlichen.

Erkenntntsmittel und Glaubensmotiv sind nicht zu verwechseln. Motiv des Glaubens ist die unendliche Wahrheit des sich offenbarenden Gottes. Die göttliche Offenbarung und der vorzüglichste Teil ihres Inhaltes gehört freilich dem Reiche der Übernatur an. Aber das Erkenntnismittel, mit welchem der Gläubige Gott, Offenbarung und deren Inhalt sich vorstellig macht, gehört der Natur des menschlichen Verstandes an.

Erkenntnisse, die nur ihrem Sein nach, nicht aber in ihrem Erkenntnismittel übernatürlich sind, sollen der Kürze halber im folgenden subjektiv übernatürliche Erkenntnisse genannt werden.

In einem volleren Sinn übernatürlich sind jene Erkenntnisse, die auch in ihrem Erkenntnismittel das menschliche Fassungsvermögen übersteigen. Unwillkürlich denkt man zuerst an die beseligende Anschauung Gottes, in welcher der Unendliche selbst das Erkenntnismittet ist, das zuerst und unmittelbar geschaut wird und in welchem vieles andere erkannt wird. Aber auch das charismatische Schauen nach Art der reinen Geister muß hier angeführt werden. — Erkenntnisse, die in ihrem Erkenntnismittel übernatürlich sind, sollen in dieser Abhandlung objektiv übernatürlich genannt werden.

3. In nächster Beziehung zum Begriffspaar „natürliche - übernatürliche Erkenntnis“ steht ein anderes in der Mystik vielgebrauchtes: „erworbene - eingegossene Erkenntnis“.

Streng genommen sollte man nur von eingegossenen Habitus, nicht aber von eingegossenen Akten reden; denn an sich besagt der Begriff „eingießen“ die vollkommene Passivität des empfangenden Subjektes. Einem Akte gegenüber verhält sich aber das tätige Subjekt nie vollkommen leidend. Indes hat der Gebrauch des Wortes „eingießen“ zur Bezeichnung eines außerordentlichen Mitwirkens Gottes zu einem Akte sich bereits eingebürgert. Die Mystiker reden viel von einer eingegossenen Beschauung, die Theologen öfter von einem actus infusus.

Die Zweideutigkeit des „erwerben“ wie die des „eingießen“ wird wenig beachtet. — Um vom ersteren zu beginnen, bezeichnet „erwerben“ ein Verhältnis der Abhängigkeit zwischen den „erwerbenden“ und „erworbenen“ Akten. Das Abhängigkeitsverhältnis ist zweifacher Art.

Eine Erkenntnis sich „erwerben“ kann erstens heißen: durch vorhergehende Akte auf natürlich-psychologischem Wege sie erzeugen. So erzeugen die Prämissen das Schlußurteil, erzeugt das Nachdenken das Wissen. Die hier obwaltende Kausalität kann eine physische genannt werden, wenn nur nicht damit die irrtümliche Vorstellung verknüpft wird, der vorhergehende Akt, subjektiv betrachtet, bringe den folgenden hervor. — Eine Erkenntnis „erwerben“ könnte aber auch heißen: durch vorhergehende Tätigkeit sie zwar nicht erzeugen, aber verdienen (de congruo oder de condigno), daß sie von Gott gegeben werde. Die Kausalität der vorhergehenden Tätigkeit ist eine moralische. In diesem Sinne wird die beseligende Anschauung Gottes von den Auserwählten durch ihre verdienstlichen Werke erworben, d. h. de condigno verdient.

Dem entsprechend könnte auch der korrelative Ausdruck „eingegossen“ in zweifachem Sinne gebraucht werden. Eine Erkenntnis kann eingegossen genannt werden, um zu sagen, sie sei nicht durch vorhergehende Akte erzeugt worden, sondern durch ein unmittelbares Einwirken Gottes entstanden. Das „Eingegossensein“ kann überdies

die Nebenbedeutung einschließen, daß die Erkenntnis durch die vorhergehenden Akte nicht nur nicht erzeugt, sondern nicht einmal verdient worden sei (weder de condigno noch de congruo). So nimmt *Schram O. S. B.* in seinen Institutiones theologiae mysticae (p. 519) eine außergewöhnliche Beschauung an, die in diesem Sinne „eingegossen" sei, daß sie auf keine Weise verdient werden könne.

Dem „Eingegossensein" haftet indes noch eine andere Zweideutigkeit an; die Schule macht auf sie aufmerksam mit der Unterscheidung: per se — per accidens infusum = an sich — zufällig oder beziehungsweise eingegossen.

An sich eingegossen ist jeder Akt oder Zustand, der auf keine Weise durch natürliche Fähigkeiten hervorgebracht werden kann. Zufällig oder beziehungsweise eingegossen wird ein Akt oder Zustand genannt, der zwar das natürliche Vermögen des empfangenden Subjektes nicht übersteigt, aber im gegebenen Fall nicht durch seine natürliche Tätigkeit hervorgebracht worden ist. — Jede der Substanz nach übernatürliche Erkenntnis ist an sich eingegossen und umgekehrt; jede zufällig eingegossene Erkenntnis ist nur der Entstehungsweise nach übernatürlich und umgekehrt.

Obwohl alle übernatürlichen Akte im Vergleich zu den natürlichen eingegossen sind, so kann doch wegen der Relativität und Steigerungsfähigkeit der in Betracht kommenden Begriffe innerhalb der übernatürlichen Ordnung selbst wieder von erworbenen und eingegossenen, an sich und zufällig eingegossenen Akten die Rede sein, wie folgende Beispiele lehren.

Im Gnadenleben der Gläubigen reihen sich gewöhnlich die übernatürlichen Tugendakte nach den allbekannten psychologischen Gesetzen an einander an. Der übernatürliche Charakter entgeht vollständig dem Bewußtsein; dieses nimmt nichts anderes wahr als eine psychologisch-natürliche Verkettung aufeinanderfolgender Akte des Glaubens, der Liebe und anderer Tugenden. — Die Gnade indes kann die nach psychologischen Gesetzen sich entwickelnde Reihenfolge übernatürlicher Akte durchbrechen; sie kann z. B. den Anstoß geben zu einem heilsam erschütternden

Gedanken, der mit den vorausgegangenen Akten in keinem Zusammenhang steht. Gegen die Möglichkeit eines solchen Geschehens läßt sich nichts einwenden. In manchen Fällen kann mit moralischer Sicherheit festgestellt werden, daß die gewöhnlichen psychologischen Vorbedingungen völlig gefehlt haben, so z. B. wenn ein verhärteter Sünder ohne vorhergehende Veranlassung in dem Grade vom Gedanken an die Erbarmungen Gottes überwältigt wird, daß er meint, unter der Wucht der neuen Lebensfülle vergehen zu müssen. — Nun wird man die übernatürlichen Akte, die nach psychologischen Gesetzen aus vorhergehenden sich entwickeln, erworben, jene aber, die unvermittelt auftreten, eingegossen nennen dürfen, und zwar zufällig eingegossen, wenn sie der gewöhnlichen Gnadenordnung angehören, wie z. B. eine vom Hl. Geiste ohne äußere Veranlassung eingeflößte Glaubenserkenntnis. Wenn der unvermittelt auftretende Akt zudem einer höheren Stufe der Übernatur angehört, wie z. B. die objektiv übernatürlichen Erkenntnisakte (Vision nach Art der reinen Geister), so wird er folgerichtig im Vergleich zur gewöhnlichen Gnadenordnung an sich eingegossen genannt werden müssen.

Es ist klar, daß die bloße Tatsache des (zufällig) Eingegossenseins eines Aktes gar keinen Schluß auf dessen Vollkommenheitsgrad erlaubt. Eine auf niedrigerer Stufe stehende Erkenntnis kann unter solchen Umständen aufleuchten, daß an deren göttlichen Eingießung nicht gezweifelt werden kann, während eine höhere Erkenntnis durch die vorhergehenden Akte erworben worden ist. — Einige mystische Schriftsteller haben sich verleiten lassen, mit dem Umstand des Erworben- oder Eingegossenseins die Vorstellung eines unvollkommeneren bezw. vollkommeneren Aktes zu verbinden.

Nach Hervorhebung obiger Lehrpunkte, denen von den mystischen Schriftstellern nicht immer die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird, soll im folgenden Teil der Abhandlung eine **Begriffsbestimmung** der **Mystik** und ihres vorzüglichsten Gegenstandes, der **Beschauung**, versucht werden.

II.

1. Gegenstand der Mystik. — Mystik (theologia mystica) ist die Wissenschaft vom mystischen Leben. Mystisches Leben ist im allgemeinen eine Vereinigung der Seele mit Gott, dem höchsten Gut, durch Erkenntnis und Liebe — ist gottgeeintes Leben. Aber nicht alle seine zahllosen Stufen werden zu den mystischen gezählt. Nach allgemeiner Übereinkunft läßt man das mystische Leben mit jener Gebetsstufe beginnen, welche Beschauung, und zwar in einem engeren Sinn dieses Wortes Beschauung genannt wird.

Im mystischen Leben treten häufig, doch nicht immer, Verzückungen, Visionen, prophetische Blicke und innere Ansprachen auf. Man nennt sie zufällige Begleiterscheinungen des mystischen Lebens. Die Sache also, auf deren wissenschaftliche Erforschung die Mystik abzielt — der Forschungsgegenstand der Mystik (subjectum mysticae vel objectum formale de quo) — ist die Beschauung, ähnlich wie der Forschungsgegenstand der Theologie Gott ist. — Die Ergebnisse der Forschung, nämlich die erkannten Wahrheiten oder Sätze, die uns das Wesen der Beschauung erschließen, bilden den Inhalt der Mystik (objectum materiale adaequatum). — Da die Lehrsätze unter verschiedenen Gesichtspunkten verschiedenen Wissenszweigen, z. B. der Religionsgeschichte, der experimentellen Psychologie, angehören können, so ist auch der Gesichtspunkt oder die Rücksicht (ratio formalis) zu bestimmen, unter welcher sie in der Mystik behandelt werden. Die Rücksicht ist nichts anderes als das, wodurch die Lehrsätze über die Beschauung geeignet sind, von dem der Mystik eigentümlichen Erkenntnisprinzip erkannt zu werden. Das Erkenntnisprinzip der Mystik wie der Theologie überhaupt ist die durch den Glauben erleuchtete Vernunft. Den formalen Gegenstand der Mystik (objectum formale) bilden also die Lehrsätze über die Beschauung, insofern sie durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft erkannt werden können.

Zahn glaubt, auch die „menschliche Erfahrung" als Erkenntnisquelle in die Wesensbestimmung der Mystik aufnehmen zu

sollen (Einführung in die Mystik S. 30). — Allein, da die Aussagen mystisch begnadigter Personen nur die Vorbedingung sind, die uns den zu erforschenden Gegenstand darbieten, weil ferner jene Aussagen wieder der Prüfung der vom Glauben erleuchteten Vernunft unterliegen und überdies die Mystik nicht einzelne Erlebnisse, sondern ihr allgemeines Wesen erforscht (scientia non est de singularibus sed de universalibus), so scheint die Einführung der menschlichen Erfahrung in die Wesensbestimmung der Mystik keineswegs erforderlich zu sein.

2. Die Beschauung. — Was ist die Beschauung im engeren Sinn? So viele ihrer über Mystik geschrieben haben, stimmen sie alle darin überein, daß zur Beschauung notwendig drei Bestandteile gehören: 1) ein einfacher und aufmerksamer Hinblick zu Gott, 2) ein Akt der Liebe zu Gott und 3) ein aus der Liebe entspringender Akt der Andacht, der Freude und des Friedens, m. a. W. ein Vorgeschmack des ewigen Genusses im Besitze Gottes. Sämtliche Beschreibungen der Beschauung sind schließlich nichts anderes als Variationen der Worte: Contemplatio est mentis in Deum suspensae elevatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans (Scala claustr. c. 1, mit Unrecht dem *hl. Bernhard v. Clairvaux* zugeschrieben).

Wenn Andacht, Freude, Frieden und ähnliche Gefühle als Bestandteile der Beschauung angeführt werden, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß bei der Beschauung sich auch große Leiden einstellen, ähnlich wie heftigstes Heimweh bei der liebevollen Erinnerung an die Heimat.

Ihrer Natur nach hat die Beschauung mannigfaltige und zahllos viele Abstufungen, angefangen von dem einfachen andächtigen Hinblick auf Gott bis zur Bindung der Sinne oder der Ekstase.

Die drei genannten Bestandteile, Glaube, Liebe und Freude, erklären restlos jene niederen Grade der Beschauung, die nach dem übereinstimmenden Urteile aller Mystiker von jedem Gläubigen durch eifriges Bemühen, namentlich durch fleißiges Betrachten erworben, d. h. nach psychologischen Gesetzen hervorgebracht werden können.

Es gibt aber auch Stufen der Beschauung, für welche die vorläufig gegebene Erklärung nicht auszureichen scheint. Dies hat seit dem 17. Jahrhundert mehrere mystische

Schriftsteller veranlaßt, zwischen der erworbenen (contemplatio acquisita, activa, ordinaria) und der eingegossenen (contemplatio infusa, passiva, extraordinaria) Beschauung zu unterscheiden. Die erworbene Beschauung sei jene, die der Gläubige unter dem Beistande der (gewöhnlichen) Gnade, besonders durch lange Übung in der Betrachtung, hervorbringen könne; die eingegossene Beschauung aber könne der Gläubige unter dem Beistande der gewöhnlichen Gnade niemals durch seine Kräfte und Anstrengungen hervorbringen. Nur diese, nicht aber jene sei die mystische Beschauung im eigentlichen Sinne. Wenn klassische Autoren der Mystik (z. B. der *hl. Johannes v. Kreuz*, die *hl. Theresia*) von der Beschauung reden, so sei damit immer nur die eingegossene oder passive Beschauung gemeint.

Jene mystischen Schriftsteller, welche die „erworbene" Beschauung von dem Gebiete der Mystik ausschließen, stellen also das ganze mystische Leben auf den Begriff der „Passivität", nicht als ob der Mensch in der mystischen Beschauung nicht tätig wäre (auch dies scheint von einigen gelehrt worden zu sein), sondern weil hiezu eine die gewöhnliche Gnadenordnung überschreitende göttliche Einflößung notwendig sei, der gegenüber auch die frömmste Seele sich passiv verhalte. — Was ist von dieser Theorie zu halten?

Ohne Zweifel gibt es Beschauungen, die gar sehr verschieden zu sein scheinen von all den heiligen Erwägungen und Empfindungen, zu denen die Frommen in ihrem Alltagsleben unter dem Beistande der Gnade mit größerer oder geringerer Anstrengung sich emporschwingen. — Es möge hier ein typischer Fall von einer Beschauung beschrieben werden, die wiederspruchslos von allen zu den mystischen gerechnet wird:

Unerwartet wie ein heiterer Frühlingstag mitten im Winter stellt sich in der Seele des Gläubigen eine bisher nie gefühlte Erhebung zu Gott ein. Er ist unfähig, mit Worten zu sagen, wie ihm geschieht. Alle Seelenkräfte sind mit einem himmlischen Frieden erquickt und erfüllt. Die böse Begierlichkeit ist wie ausgeloschen oder vielmehr wie in die reinsten Gefühle des verherr-

lichten Auferstehungsleibes umgewandelt. Woran sonst die Natur Anstoß zu nehmen pflegt: das Kreuz, das Absterben, die dunklen und steilen Wege dieses Lebens — dies alles erscheint wie von einem überirdischen Lichte verklärt. — Die Seele ist gefesselt vom Gedanken an ihren himmlischen Bräutigam; sie fühlt sich von ihm geistigerweise berührt, umarmt. geküßt. „Er in mir, ich in ihm“ ist der kurze Inbegriff eines unbeschreiblichen inneren Jubels. „Die Seele erkennt gar wohl, daß sie von Gott gerufen werde . . . Sie fühlt sich auf das lieblichste und süßeste verwundet . . . und wünscht, nimmermehr davon geheilt zu werden. Dies ist eine schwere und doch eine schmackhafte und süße Pein . . . auch begehrt sie nicht, jemals derselben entledigt zu werden“ . . . Die Seele „überkommt plötzlich ein starker Wohlgeruch, der sich durch alle Sinne ausgießt. Ich sage nicht, daß es ein Geruch sei oder etwas dergleichen, sondern ich bediene mich eines Bildes, um das Gefühl von der Gegenwart des Bräutigams auszudrücken“ (*Hl. Theresia*, Seelenburg VI 2). „Es ist hier gerade, wie wenn ein Mensch eine nie gesehene Sache, von der er auch nie eine Ähnlichkeit geschaut hat, zu sehen bekäme“ (*Hl. Johannes v. Kreuz*, Die zwei Bücher von der dunklen Nacht der Seele, B. 2 Kap. 17). — Bei alledem wird der Begnadigte von der Überzeugung geleitet, er habe sich einer solchen Gunst des Himmels gegenüber rein passiv verhalten, in erbarmungsreicher Liebe habe ihn der Herr aus dem Straßenstaub zu einer reinen Höhe emporgehoben. Wenn aber dieser Zustand verschwunden ist, sind alle Anstrengungen vergeblich, ihn wieder zu gewinnen.

Damit ist in einigen Zügen eine „eingegossene, passive, mystische“ Beschauung geschildert, die als typisch für viele gelten kann.

Wie sich aus dem vorliegenden Fall ergibt, läßt sich das Vorkommen einer eingegossenen oder passiven Beschauung nicht ohne weiteres in Abrede stellen. Die Tatsache steht fest; die Meister der Mystik bezeugen sie. An vielen Stellen ihrer Werke lehren der *hl. Johannes v. Kreuz* und die *hl. Theresia*, daß man die Beschauung durch eigene Anstrengung und Mühe nicht erlangen und auch nicht festhalten kann, so sehr man sich's auch angelegen sein läßt. Gott sei es, der in besonderer Weise in der Seele wirke. Der *hl. Franz v. Sales* bezeugt: „Die Sammlung, von der ich sprechen will, . . . bewirken nicht wir selbst aus eigener Wahl und weil wir wollen, da es nicht in unserer

Macht steht, diese Art der Sammlung zu haben, wann wir wollen, und da sie nicht von unserer Sorgfalt abhängt, sondern Gott bewirkt sie, wann er will, durch seine gar große Gnade“ (Von der Liebe Gottes VI 7).

Es fragt sich aber — und dies ist der Punkt, auf den alles ankommt — ob die Beschauung, von der die anerkannten Meister der Mystik sprechen, eine **an sich** eingegossene sei. Dies kann nur dann der Fall sein, wenn die Beschauung eine Erkenntnis enthält, die nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv (im Erkenntnismittel) übernatürlich ist. Ist sie aber in einer Reihe übernatürlicher Akte nur zufällig eingegossen, weil nur subjektiv übernatürlich, so fällt der prinzipielle Unterschied zwischen eingegossener und erworbener Beschauung weg. Denn wenn man auch zugibt, daß die Beschauung in vielen Fällen, ja sogar in der Regel, tatsächlich eingegossen werde, so steht doch nichts im Wege, daß sie in demselben Grade unter günstigen Umständen auch erworben werden könnte. Der Unterschied zwischen den mannigfaltigen Formen und Stufen der Beschauung ist dann nur ein gradueller; höhere Grade können erworben, niedere eingegossen sein.

Poulain und andere nehmen an, die Beschauung sei eine Gotteserkenntnis, die sich wesentlich oder spezifisch von der Erkenntnis unterscheide, die wir durch die Vernunft und den Glauben von Gott haben. Unter dieser Voraussetzung kann die Beschauung natürlich nur eine eingegossene oder passive sein. Treffend kennzeichnet P. *E. Lamballe*[1]) diese Theorie also: „Einige Schriftsteller der neuesten Zeit . . . lehren, in der Beschauung würden Akte gesetzt, die der Art nach (specie) verschieden seien von denen, die wir mit den ordentlichen Gnaden vollbringen können; namentlich finde sich darin eine Gotteserkenntnis von solcher Art, daß dazu unbedingt neue Vermögen erfordert werden, in ähnlicher Weise, wie zur Wahrnehmung ultravioletter Lichtstrachlen ein sechster

---

[1]) Die Beschauung oder die Grundlehren der mystischen Theologie, rechtmäßige deutsche Übersetzung. Pustet, Regensb. 1915. S. 35.

Sinn erforderlich wäre. Gerade diese Erkenntnis begründe den Artunterschied zwischen den gewöhnlichen Gebeten und dem mystischen Zustande".

Im Folgenden soll zuerst die Unhaltbarkeit der *Poulain*'schen Theorie dargetan und dann eine andere Erklärung der Beschauung dargeboten werden, die sowohl den Aussprüchen aller großen Meister der Mystik als auch den Lehren der Theologie und Philosophie über das menschliche Geistesleben und sein Verhältnis zur Gnade gerecht wird. — Von nun an verstehen wir unter Beschauung immer eine solche, die von allen als eine „mystische" anerkannt wird.

3. Die Unhaltbarkeit der *Poulain*'schen Theorie über das Wesen der Beschauung. — Nach *Poulain* ist die Beschauung wesentlich ein „Innewerden der Gegenwart Gottes", eine „experimentelle Erkenntnis der Gegenwart Gottes". In dieser Wesensbestimmung sieht er den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Mystik: „Die Wichtigkeit dieser These kann nicht genug betont werden. Wer diese Fundamentalwahrheit übersieht, hat keine exakte Idee von der Mystik, sie bleibt ihm dunkel, unverständlich" (Die Fülle der Gnaden I 99). — Versteht *Poulain* unter der Erfahrungserkenntnis der Gegenwart Gottes eine mittelbare oder unmittelbare Gotteserkenntnis? Er selbst antwortet mit wünschenswerter Klarheit: „Das sechste Kennzeichen mystischer Vereinigung liegt darin, daß dies Schauen Gottes weder durch Phantasiebilder, noch durch Vernunftschlüsse, noch durch Betrachtung der Geschöpfe, noch durch Bilder sinnlicher Ordnung hervorgebracht wird. Diese Beschauung hat, wie wir bereits sahen, eine ganz andere Ursache, nämlich eine unmittelbare von Gott gegebene Erleuchtung, oder, um es näher zu bezeichnen, eine übernatürliche Erkenntnis seiner Gegenwart, eine geistige Empfindung, die der Berührung vergleichbar ist. Die Alten drückten das kurz mit der Bezeichnung aus; mystische Beschauung vollzieht sich ohne Mittel (*sine medio*), sie ist unmittelbar. Daher hat sie Ähnlichkeit mit der Erkenntnis der Engel, weshalb man sie bis-

weilen auch eine Erkenntnis nach Art der Engel genannt hat" (a. a. O. 178).

Wenn *Poulain* meint, es sei den Engeln natürlich, sine medio Gott zu erkennen, so irrt er sich. Auch sie erkennen, wie alle vernünftigen Geschöpfe, Gott nur aus seinen Werken. Das unmittelbare Schauen Gottes übersteigt die Fassungskraft auch des höchsten erschaffenen Geistes. — Allerdings bedarf der Engel keiner Phantasiebilder, und wenn er Gott aus seinen Werken erkennt, so geschieht dies ohne eigentlichen Vernunftschluß. Aber immerhin ist die den Engeln natürliche Gotteserkenntnis eine mittelbare.

Nach *Poulain* wäre also die Beschauung nicht nur in ihrer Entstehungsweise, sondern auch ihrer inneren Beschaffenheit nach eine übernatürliche Erkenntnis; und zwar nicht nur wie z. B. der Glaubensakt subjektiv, sondern auch objektiv, d. i. dem Erkenntnismittel nach übernatürlich. — Sie wäre folgerichtig eine an sich eingegossene Erkenntnis; könnte vom Gläubigen durch eigenes Bemühen nicht nur nicht hervorgerufen, sondern nicht einmal de congruo verdient werden; denn in der gegenwärtigen Ordnung gibt es hienieden keine andere Erkenntnis, die verdient werden könnte, als die Erhaltung, Vermehrung und Vertiefung des Glaubens. Die Beschauung gehörte ganz und gar in das Gebiet des Außerordentlichen und Wunderbaren.

Bei aller Mäßigung im Urteil muß die Definition der Beschauung als einer unmittelbaren experimentellen Erkenntnis der Gegenwart Gottes theologisch unrichtig und insofern sie Wahres mit Falschem vermengt, verworren genannt werden.

Keiner der Wege, der versucht werden könnte, uns die experimentelle Erkenntnis der Gegenwart Gottes im Sinne *Poulains* wissenschaftlich vorstellig zu machen, erweist sich als gangbar.

Für den katholischen Theologen ist zunächst klar, daß die mystische Beschauung, die zahllos vielen Gläubigen zuteil geworden ist, kein unmittelbares Schauen der göttlichen Wesenheit sein kann, das freilich im eminenten Sinn eine experimentelle Erkenntnis der Gegen-

wart Gottes wäre. Auch der mindeste Grad der Anschauung Gottes enthüllt dem Schauenden das ganze Wesen Gottes, und zwar so, daß die Dreipersönlichkeit Gottes für ihn aufhört, ein Geheimnis zu sein. Gott wird entweder ganz geschaut oder er wird gar nicht geschaut, sondern aus den Geschöpfen analogerweise d. h. mit entlehnten Erkenntnisformen erkannt. Das Schauen Gottes ist als überreicher Lohn dem anderen Leben vorbehalten und sein Vorkommen gilt den Theologen als ein so exorbitantes Charisma, daß sie sogar Bedenken tragen, die Entrückung des hl. Paulus in den dritten Himmel als ein Schauen Gottes zu erklären.

Aber *Poulain* selbst bezeichnet die Beschauung als eine „dunkle und allgemeine Erkenntnis" (I 169), und zu seinen Gunsten könnte geltend gemacht werden: es wird ja nicht das Wesen Gottes, sondern nur die Gegenwart Gottes als unmittelbarer Gegenstand des mystischen Beschauens hingestellt. Wird nicht auch die menschliche Seele in den höheren Lebenstätigkeiten sich selbst experimentell gegenwärtig, ohne daß sie ihr eigenes Wesen erkennt? Kann also nicht Gott einer Seele sich selbst als gegenwärtig zu erkennen geben, ohne deshalb sein Wesen ihrem geistigen Blick zu enthüllen?

Aber, man beachte, was es heiße: eine Person gibt einer anderen experimentell ihre Gegenwart kund! Wie kann das geschehen? Auf eine zweifache und nur zweifache Weise. Entweder dadurch, daß sie ihr Wesen und Dasein einer anderen Person unmittelbar zur Beschauung darbietet, oder, wie es im menschlichen Verkehr geschieht, daß sie nicht unmittelbar durch ihr Wesen, sondern durch Einwirkung auf die Sinne eines anderen sich ihm als gegenwärtig erweist. Was in diesem letzteren Fall unmittelbar erkannt wird, ist nicht das Wesen der Person, sondern eine von ihr ausgehende Erscheinung, z. B. Gesichtszüge, Stimme, eine Affektion des Tastsinnes. Zudem muß bereits anderwärts bekannt sein, daß diese bestimmte Erscheinung nur von dieser bestimmten Person herrühren könne.

Freilich glauben die Menschen gemeiniglich, daß sie

auch in diesem letzteren Fall die Person unmittelbar gegenwärtig sehen, hören, fühlen. Warum? Weil die in Betracht kommenden psychologischen Vorgänge automatisch und mit Blitzesschnelligkeit sich vollziehen. Obschon die Gewißheit über die Gegenwart einer Person nur eine vermittelte ist, so wird doch der Erkennende sich dessen nicht bewußt, weil die Übergänge mit der größten Leichtigkeit und Raschheit vor sich gehen. — Auch glauben die meisten Menschen, unmittelbar die reale Existenz der Körperwelt zu erfassen, und doch erkennen wir sie nur durch die Art und Weise, wie die Sinnesvorstellungen in uns entstehen und aufhören.

Auch Gott kann sich nur auf eine der zwei bezeichneten Arten als gegenwärtig der Seele zu erkennen geben: entweder offenbart er sein Wesen, das zugleich Dasein ist, oder er läßt die Seele eine in ihr von ihm hervorgebrachte Wirkung erkennen, indem er ihr zugleich die Gewißheit verleiht, die Wirkung rühre einzig und allein von ihm, dem Herrn der Seele, her.

Die erste Annahme führt zur monströsen Behauptung, in der Beschauung verleihe Gott irgendeinen niederen Grad der beseligenden Anschauung. Die zweite Annahme brächte *Poulain* in Widerspruch mit sich selbst. Denn was der Seele dann unmittelbar vorschwebt, ist nicht Gott selbst, sondern eine seiner Wirkungen. Gottes Gegenwart würde mittelbar erkannt durch ein erschaffenes Erkenntnismittel, analog, durch eine entlehnte Erkenntnisform, keineswegs „sine medio".

Poulain spricht wohl einmal davon (II 380), daß die Beschauung nicht die Natur Gottes, sondern „die besondere Art seines Wirkens in der Seele offenbare". Er deutet auch an (379), in welcher Weise dies geschehen könne: „Nehmen wir an, Gott gebe uns einen Gedanken oder eine Empfindung (z. B. den Gedanken an seine Gegenwart). Kann er dann durch eine übernatürliche intellektuelle Erleuchtung die Tatsache, daß dieser Gedanke von ihm kommt, erkennen lassen oder ist ihm das unmöglich? Ich sehe gar keine Schwierigkeit". Diese Auffassung hat nicht nur keine Schwierigkeit, sie ist vielmehr der einzig richtige Ausgangspunkt zum Verständnis mystischen Lebens. Hätte *Poulain* von Anfang ihn festgehalten! In Anbetracht der Haupt-

stellen im 1. Bande kann diese vorübergehend auftauchende richtigere Einsicht nur als Mangel an Folgerichtigkeit gedeutet werden. Das Innewerden der Gegenwart Gottes infolge der besonderen Art seines Wirkens in der Seele kann mit vollem Recht eine experimentelle Erkenntnis seiner Gegenwart genannt werden; eine experimentelle, weil die von Gott eingegebenen Gedanken oder Empfindungen experimentell wahrgenommen werden; eine Erkenntnis Gottes, weil er als Urheber der Eingebung (freilich nur mittelbar) erkannt wird. — Es wäre keine Ursache, gegen den Ausdruck „experimentelle Erkenntnis der Gegenwart Gottes" Einspruch zu erheben, wenn *Poulain* sie nicht als eine Erkenntnis „sine medio" ausgegeben hätte.

Um eine dunkle, allgemeine und dennoch unmittelbare Erkenntnis der Gegenwart Gottes als möglich darzutun, könnte, wie bemerkt, darauf hingewiesen werden, daß die Seele sich selbst in ihrem Akte experimentell gegenwärtig sei, ohne daß sie ihr eigenes Wesen klar erkenne. Aber es ist leicht zu zeigen, daß hinsichtlich der Erkennbarkeit ein wesentlicher Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und dem Wesen der Seele bestehe. Die Seele kann sich selbst überhaupt gar nicht erkennen, ehe sie einem äußeren Objekte gegenüber in Tätigkeit tritt; dann erst wird sie sich selbst als eines wahrnehmenden Wesens bewußt. Und daß dies geschehen kann, ohne daß sie ihre eigene Natur klar erkenne, ist einerseits in dem realen Unterschied zwischen der substanziellen Natur der Seele und ihrer Tätigkeit, andrerseits in der Unvollkommenheit der Seele als einer Teilsubstanz begründet. Daraus läßt sich verstehen, daß die Seele wohl ein klares Bewußtsein ihrer Tätigkeit haben kann, während sie die innere Beschaffenheit ihrer Akte erschließen muß.

Die absolute Einfachheit Gottes schließt wie jede Potentialität so auch die Zusammensetzung aus Substanz und akzidenteller Vollkommenheit aus. Es ist also unmöglich, daß etwas, was zum unendlich intelligiblen Wesen gehört, unmittelbar erfaßt werde, ohne daß zugleich das ganze einfache Wesen Gottes klar geschaut werde.

Der Vollständigkeit wegen sei noch eine Hypothese erwähnt, die aufgestellt werden könnte, um eine Erkenntnis der Gegenwart Gottes sine medio als wenigstens möglich darzutun: Gott könnte

einer Seele, die er mit der Beschauung begnadigen will, eine Erkenntnisform (species impressa) eingießen, durch welche sie ohne Phantasiebild, ohne Schlußfolgerung, mit einem Worte sine medio objectivo, mit höchster Klarheit und Gewißheit erkennt, daß Gott in ihr gegenwärtig ist. — Wirklich hält es *Joseph Maréchal* (Löwen) nicht für ausgeschlossen (Recherches de science religieuse, 5. année, 1914, p. 160), daß wenigstens in den höchsten Beschauungsgraden eine von der visio beatifica verschiedene intellektuelle Intuition stattfinde, in der Gott ohne objektives Erkenntnismittel geschaut werde. Er ruft *Max Sandaeus S. J.* (Theologia mystica, Moguntiae 1627, p. 282) als Gewährsmann an: Docet igitur (Dionysius) Carthusianus et consentiunt mystici, intuitione illa intelligentiam cognoscere Deum immediate, et objective: nempe ut non cognoscat per medium quod habeat rationem objecti, quamvis interveniat medium habens rationem speciei intelligibilis (sc. speciei impressae).

Doch auch dieser Erklärungsversuch ist unhaltbar. — Die Gewißheit, daß Gott gegenwärtig ist, schließt doch eine Vorstellung vom Wesen Gottes ein und diese müßte der Hypothese gemäß eine anschauliche sein; sonst wäre sie eine analoge, d. h. durch eine entlehnte Erkenntnisform vermittelte Erkenntnis. Nun abgesehen davon, daß mit dem hl. Thomas die meisten Theologen gegen Scotus eine anschauliche Erkenntnis Gottes vermittelst einer species impressa für unmöglich erklären, muß wieder daran erinnert werden, daß eine anschauliche Gotteserkenntnis niemals eine dunkle und allgemeine sein kann.

Alle Versuche, zwischen der beseligenden Anschauung Gottes und der Erkenntnis in medio objectivo eine dunkle und dennoch unmittelbare Erkenntnis Gottes als Mittelglied einzuschieben, um so für die Erklärung der mystischen Beschauung einen Anhaltspunkt zu gewinnen, sind aussichtslos.

Nichtsdestoweniger wird man entgegnen: le fait est brutal, gegenüber allen Theorien. Daß in der Beschauung ein unmittelbares Innewerden Gottes stattfinde, ist nun einmal eine von den größten Mystikern bezeugte Tatsache. Sie sprechen von einem Berühren, Ergreifen, Erfassen Gottes, von einer Nacht der Sinne, dem Aufhören aller Phantasievorstellungen: nie hingegen erwähnen sie in ihren langen Beschreibungen des beschaulichen Gebetes ein Erkenntnismittel, in welchem Gott erkannt würde.

Ja, sie stellen ausdrücklich in Abrede, daß man in der Beschauung Gott durch ein Bild oder Mittel erfasse. — Zahlreiche Stellen hat *Poulain* aus Werken angesehener Mystiker ausgehoben (I 192 ff), aus denen hervorgehen soll, daß die Beschauung ein unmittelbares Erfassen Gottes sei.

Poulain fordert zudem die Gegner seiner Ansicht auf, den Gegenbeweis anzutreten. „Wollte jemand diesen wirklich klassischen Lehrsatz (daß die mystische Beschauung sich ohne Mittel vollziehe) nicht zugeben, so möge er uns doch sagen, welche Bilder denn im Gebete der Ruhe die Vereinigung mit Gott bewirken. Besteht vielleicht die Gnadenwirkung Gottes darin, uns Gott Vater als einen ehrwürdigen Greis vorzuführen oder die Dreifaltigkeit als einen Kreis oder die Gottheit als eine Wolke?“ (I 180).

Gewiß lehren manche Mystiker mit *Ruysbroek*, daß wenigstens die höchsten Grade der Beschauung ohne Mittel sich vollziehen: aber jene, deren Zeugnis am meisten in die Wagschale fällt, der *hl. Johannes v. Kreuz*, *hl. Franz v. Sales*, die *hl. Theresia*, werden auch für die entgegengesetzte Auffassung angerufen. Der Eudist P. *E. Lamballe* hat in seiner schon erwähnten Schrift (S. 34 ff) viele Zeugnisse aus den Werken der genannten Mystiker angeführt, nach denen die Beschauung ihrem Wesen nach nichts anderes ist als Glaube und Liebe. Insbesondere enthält der „Theotimus“ des *hl. Franz v. Sales* auch nicht eine leise Andeutung, daß die Gotteserkenntnis in der mystischen Beschauung über die Glaubenserkenntnis hinausginge. Man lese die elf Kapitel des sechsten Buches, das von der mystischen Beschauung handelt.

Was andere Aussagen der Mystiker betrifft, so ist es eine vergebliche Mühe, aus ihren Worten mit Sicherheit eine eingehende wissenschaftliche Zergliederung des Wesens der Beschauung ableiten zu wollen. Die einen, wie die *hl. Theresia*, konnten nicht, selbst wenn sie gewollt hätten, mit theologischer Präzision schreiben. Solche, die es gekonnt hätten, wie der *hl. Johannes v. Kreuz*, haben sich rein wissenschaftlicher Erörterungen enthalten. Seine Schriften sind voll von vieldeutigen bildlichen Ausdrücken; ihr Zweck ist ein praktischer: „was hier beschrieben wird,

ist eine kräftige und gehaltvolle Belehrung für diejenigen, welche zur vollkommenen Armut und Entblößung des Geistes gelangen wollen"[1]). Der Heilige spricht zwar von der Kontemplation als von einer „geistigen Erkenntnis der höchsten Ordnung". „Sie ist in der Seele etwas so Heimliches, daß sie in ihr nichts zu unterscheiden und nicht einmal ihren Namen zu nennen weiß. Sie findet keine Weise, keine Art, keine Ähnlichkeit, die hinreichte, ein so erhabenes Erkennen und eine so zarte und eingegossene Wahrheit zu bezeichnen ... Es ist nämlich jene innere Weisheit so einfach, so allgemein, so geistig, daß sie nicht unter irgendeinem Begriff oder unter irgendeinem Bilde gefaßt oder dargestellt werden kann, wie es manchmal sonst geschieht ... Desungeachtet sieht die Seele ganz deutlich, daß diese wonnigliche und außerordentliche Weisheit ein Erkennen und Verkosten hat"[2]). So sehr aber der Heilige an dieser wie an vielen anderen Stellen den Abstand zwischen der Beschauung und der mittels der Sinne und der Einbildungskraft erworbenen Erkenntnis hervorhebt, so stellt und beantwortet er doch nirgends klipp und klar im Sinne der Erkenntnistheorie die Frage, ob in der Beschauung Gott unmittelbar oder durch irgendein Erkenntnismittel erfaßt werde. An sich schließen die oft wiederkehrenden Ausdrücke, wie „ganz innerlich, ganz geistig, die Sinne und alle natürliche Fassungskraft übersteigend" und ähnliche, ein Erkenntnismittel nicht aus; sie können in einem relativen Sinn verstanden werden, die Erkenntnis Gottes sei in der Beschauung viel mehr vergeistigt, als es jene Vorstellungen sind, die man aus der Schönheit der Natur, mittels Symbole (Lichtmeer), Bilder (ehrwürdiger Greis) über Gott sich bildet. Nachweisbar bezieht sich die Hervorhebung der reinen Geistigkeit an vielen Stellen nicht so sehr auf die intellektuelle Seite der Beschauung, sondern auf die L i e b e, die alles, was Gestalt und Farbe hat, weit unter sich läßt und im

[1]) Vorrede zu den „drei Büchern vom Aufsteigen zum Berge Karmel".

[2]) Die zwei Bücher von der dunklen Nacht der Seele, 2. Buch 17. Kap.

heftigsten Sehnsuchtsdrang nach dem Unendlichen sich ausstreckt, der für jeden erschaffenen Intellekt unaussprechlich ist. — Zudem ist nicht zu übersehen, daß der *hl. Johannes v. Kreuz* weniger mit der lichten als mit der dnnklen Seite des beschaulichen Lebens sich befaßt, mit den finsteren Wegen nämlich der Abtötung und der Losreißung der Seele von allen geheimen Fäden der Welt- und Eigenliebe, was für die gefallene Natur des Menschen gleichsam eine „dunkle Nacht" ist.

Im allgemeinen ist also aus den Schriften der Mystiker etwas Entscheidendes zugunsten der einen oder anderen Ansicht nicht zu holen. Und wenn auch mancher Mystiker behauptet, in der Beschauung werde Gott unmittelbar erfaßt, so ist es noch immer fraglich, ob er in der Interpretation seiner Erfahrungen sich nicht getäuscht hat. Die Gefahr der Täuschung liegt bei jenen nahe, die an Reflexion und scharfe Unterscheidung nicht gewöhnt sind. Die von *Poulain* für seine Theorie (Bd. 1 S. 192 ff) angeführten Belege sind viel zu unbestimmt, als daß sich aus ihnen etwas Entscheidendes entnehmen ließe.

Doch einer der Theologen, die über Beschauung geschrieben, hat ihr Wesen nach allen Richtungen mit dem größten Scharfsinn sondiert, und dieser ist kein geringerer als *Suarez*. Er lebte zur Zeit der Blüte der spanischen Mystik, kannte die „Seelenburg" der *hl. Theresia,* war selbst ein Mann des Gebetes und der Beschauung von seltener Vollkommenheit. Und was sagt er von der Beschauung? Er lehrt mit dürren Worten: Contemplatio igitur huius vitae, *quantumque alta sit,* non est aliud, quam usus quidam et exercitium huius *fidei*, sed formaliter, vel fundamentaliter, quia (seclusis privilegiis) *nulla est in hac vita altior cognitio veritatum omnino supernaturalium.* Interdum ergo potest contemplatio sistere in simplici cogitatione veritatis revelatae cum assensione, quod est credere . . . Et tunc antecedit *discursus* proponens illam veritatem sub revelatione divina et ostendens credibilitatem eius, sive ille discursus proxime habeatur in ipsomet actu contemplationis, sive antea praecesserit . . . Saepius vero contemplatio est de aliqua veritate non in se revelata,

sed scientifice deducta ex revelatis, et tunc praecedit proprius discursus quasi scientificus et theologicus . . . Ex his dicitur, illum actum (sc. contemplationem) *in substantia sua esse vel actum fidei proprium et elicitum vel esse actum theologicum, et quasi scientificum* (De oratione lib. II c. 10 n. 4 s).

Nach *Suarez* ist also die Beschauung nur eine subjektiv übernatürliche Erkenntnis; ihr Erkenntnismittel ist das Intelligible im Sinnlichen (s. oben S. 9). Folgerichtig nimmt *Suarez* auch an, daß die Phantasie während der Beschauung sich betätige (l. c. cap. 17). Es sei zwar möglich, aber nicht nachweisbar, daß Gott wunderbarerweise die Phantasietätigkeit je verhindere: solus ipsemet, qui contemplatur, potest tunc experiri quid sentiat. *Non potest autem postea per experientiam certus esse*, quod nullam operationem phantasiae habuerit, tum quia potest esse operatio adeo simplex, ut postea nulla ipsius memoria relinquatur . . . tum etiam quia si operatio intellectus non sit de re spirituali, prout in se est, vix discerni potest per experientiam a consortio operationis phantasiae. Quapropter *nulla ratione potest cum fundamento affirmari, ex vi contemplationis huius vitae sequi aliquando talem extasim, quae operationem etiam phantasiae impediat* (l. c. cap. 17 n. 9). Wenn *Poulain* oder wer immer die Forderung aufstellt, man möge doch das Erkenntnismittel bezeichnen, in welchem sich die Beschauung vollziehen soll, so findet sie in den angeführten Worten des großen Theologen ihre Erledigung. — *Poulain* scheint auch die beiden Begriffe phantasma und Sinnbild (Symbol) zu verwechseln.

Suarez kennt zwar zwei Arten Kontemplationen, an denen die Phantasie nicht den mindesten Anteil hat, die visio beatifica und die Kontemplation mit angelischen Erkenntnisformen; aber beide hält er für Privilegien von äußerster Seltenheit, die kaum den größten Heiligen je verliehen werden, und auf die angelische Kontemplation legt er wenig Gewicht: Esset genus elevationis de se valde expositum illusionibus et deceptionibus. Quapropter non est quod hoc genus contemplationis numeretur inter modos orandi mentaliter, qui usu venire solent, et ad praxim vel profectum nostrum conferre possunt (l. c. cap. 15 n. 6).

Im wesentlichen ist dies auch die Ansicht des *hl. Johannes v. Kreuz*[1]).

Es ist demnach keineswegs eine durch Zeugnisse erwiesene Tatsache, daß in der mystischen Beschauung ein Innewerden Gottes sine medio stattfinde.

Was bisher über die *Poulain*sche Hypothese des unmittelbaren Innewerdens der Gegenwart Gottes gesagt wurde, läßt sich in den Satz zusammenfassen: sie unterliegt manchen theologischen Bedenken, und die Tatsachen nötigen keineswegs zu ihrer Annahme. — Es fragt sich aber, welche andere Erklärung einer so auffallenden Erscheinung im inneren Leben, wie es die Beschauung ist, den Tatsachen sowohl wie der Theologie gerecht werde.

Wenn die Beschauung in keiner Weise eine unmittelbare Erkenntnis Gottes sein kann, so vollzieht sie sich in einem von der göttlichen Natur verschiedenen Erkenntnismittel und es fragt sich, welches dieses sei. Es bleibt nur die Wahl zwischen dem Erkenntnismittel des angelischen (rein geistige Schöpfung) und des menschlichen Verstandes (das Intelligible im Sinnlichen).

Eine rein geistige Gotteserkenntnis, wie sie den Engeln natürlich ist, kann die Beschauung nicht sein, aus zwei Gründen nicht.

Die Beschauung ist nach dem Zeugnis aller Mystiker, insbesondere des *hl. Johannes v. Kreuz* eine dunkle und allgemeine; sie erweitert das Wissen nicht. Die Erkenntnis nach angelischer Weise ist eine deutliche und ins Einzelne gehende[2]). Sie vollzieht sich in anschaulichen Begriffen von rein immateriellen Formen, die das Mittel zur Erkenntnis anderer Dinge darbieten; dies kann nicht geschehen ohne Erweiterung des Wissens durch die klarste Einsicht in eine neue Welt.

Die Beschauung übt ferner, wie aus allen Beschreibungen ihrer Wirkungen hervorgeht, auf den sinnlichen Teil der menschlichen Natur einen erhebenden und bindenden Einfluß aus. Bisweilen werden die sinnlichen Ver-

---

[1]) Drei Bücher v. Aufsteigen z. Berge Karmel, 2. Buch K. 23 ff.
[2]) Ebd. Buch 2, Kap. 10.



mögen von der intensiven Tätigkeit der höheren so vollständig absorbiert, daß der extatische Zustand eintritt. Das ist ein untrügliches Anzeichen, daß in der Beschauung die höheren Seelenfähigkeiten, obschon sie unter dem Einfluß der Gnade stehen, dennoch ihren Objekten gegenüber konnatural sich betätigen, nämlich als Vermögen einer geistigen Substanz, die zugleich Wesensform des Leibes ist. — Die Beschauung nach angelischer Weise ist nur möglich durch die *potentia obedientialis*. Der menschliche Verstand wird dabei weit über seine eigentümliche Tätigkeitsweise hinausgehoben; er ist zwar tätig, aber nicht insofern er ein natürliches Seelenvermögen ist, sondern weil er als geschöpfliche Kraft unter dem allmächtigen Einfluß der ersten Ursache zu einer Erkenntnisweise erhoben wird, die seiner Natur ganz fremd ist. Der Verstand wirkt also in der angelischen Beschauung in völliger Beziehungslosigkeit zu den sinnlichen Vermögen; diese werden in ihrer natürlichen Tätigkeit weder gefördert noch gehemmt, in keiner Weise gebunden, die Extase ist keine natürliche Folge der angelischen Beschauung[1]).

Es bleibt also kein anderer Ausweg, als mit *Suarez* anzunehmen, daß die Beschauung durch das dem menschlichen Verstande konnaturale Erkenntnismittel sich vollziehe, durch das Intelligible im Sinnlichen. Nach *Suarez* ist die Beschauung nichts anderes, als ein einfacher, liebe- und andachtsvoller Glaubensakt, der Gott und seine Eigenschaften oder seine Werke zum Gegenstande habe.

Andrerseits scheint es aber doch, als ob diese Auffassung zu nüchtern sei und durchaus versagen müsse, wenn man mit ihr ein befriedigendes Verständnis hochangesehener mystischer Werke, wie jener der *hl. Theresia* und des *hl. Johannes v. Kreuz*, gewinnen will. Sie mag vollständig ausreichen, um jene Beschauung zu verstehen, die von vielen Mystikern „erworbene" genannt wird. Aber Tatsache ist, daß bisweilen beschauliche Seelen sich überwältigt fühlen von einem inneren Zustand, der ihnen so neu ist, wie einem Blindgeborenen das Sonnenlicht.

---

[1]) Vgl. *Suarez*, De oratione, lib. 2 c. 16 s.

Es ist kein Grund, an der Wahrheit der Worte des *hl. Johannes v. Kreuz* zu zweifeln: „Es ist hier (bei der Kontemplation) gerade wie wenn ein Mensch eine nie gesehene Sache, von der er auch nie eine Ähnlichkeit geschaut hätte, zu sehen bekäme. Würde er sie jetzt auch erkennen und genießen, so könnte er ihr doch keinen Namen geben, und wie sehr er auch sich bemühte, könnte er doch nicht sagen, was sie sei ... Sie wissen nur zu sagen, die Seele sei gestillt, beruhigt, befriedigt; sie können nur sagen, daß sie Gott fühlen und daß es ihnen nach ihrer Meinung gut gehe. Es ist ihnen aber nicht möglich, zu sagen, was die Seele besitzt, außer nur in allgemeinen, dem Gesagten ähnlichen Ausdrücken“ (Die zwei Bücher von der dunklen Nacht der Seele, B. 2 Kap. 17). Ist auch dieser innere Vorgang — eingegossene oder passive Beschauung genannt — nur ein einfacher liebe- und andachtsvoller Glaubensakt? Dies leuchtet schwer ein!

Gleichwohl ist es gerade *Suarez,* der wie kein anderer Licht über die Natur der Beschauung verbreitet. Seine diesbezüglichen Untersuchungen im zweiten Buche des Tractatus de oratione sind zum Teil sehr eingehend, zum Teil geben sie Richtlinien an, durch die eine Wesensbestimmung der Beschauung und Mystik gewonnen wird, die keine Belastungsprobe zu fürchten hat[1]).

4. Wesensbestimmung der Beschauung und der Mystik. — Was *Suarez* ausführlich von der Beschauung lehrt, z. B. daß sie in einfachem gläubigen Hinblick auf Gott bestehe, dem sich reine Liebe und Andacht beigeselle, erklärt restlos die niederen Grade der Beschauung, die nach dem Urteile aller vom Gläubigen durch eifriges Bemühen, namentlich durch fleißige Übung der Betrachtung „erworben“, d. i. nicht bloß verdient, sondern hervorgebracht werden können.

Zum Verständnis höherer Grade, deren auffallende Entstehungsweise und Natur der Erklärung Schwierigkeiten darbietet, gibt er wichtige Richtlinien; es sind deren hauptsächlich drei.

---

[1]) Vgl. *Fr. Hatheyer S. J.,* Die Beschauung nach Suarez, in: P. Franz Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem 300jährigen Todestag. Innsbruck, Tyrolia, 1917.



a) *Suarez* betont den Vorrang der Liebe vor der Erkenntnis in der Beschauung: Non est dubium quin vis vocis contemplationis rem intellectus significet. Tamen *etiam certum est*, *caritatem ibi praeeminere*, nam in via longe perfectior est, et illa esse debet finis et scopus totius contemplationis . . . Intuitio sine affectione, quamvis esse possit, quia est prior, et quia affectus non necessario sed libere sequitur, tamen tunc magis meretur nomen studii vel curiositatis, quam propriae contemplationis, de qua tractamus. Amor vero sine cognitione esse non potest, uti mox videbimus; *si tamen esset*, *magis mereretur nomen contemplationis ipse solus quam sola cognitio* (De orat. lib. 2 cap. 9 num. 13).

Die mystischen Schriftsteller sind zum Teil dadurch auf ein falsches Geleise geraten, daß sie den Schwerpunkt auf den intellektuellen Teil der Beschauung verlegten. Weil die Beschauung das gewöhnliche Beten und Betrachten an Vollkommenheit um vieles übertrifft, glaubten sie in der Erkenntnis etwas ganz Besonderes, von der menschlichen Erkenntnisweise spezifisch Verschiedenes suchen und finden zu müssen, anstatt sich zu fragen, ob es nicht am Ende die Liebe, der Sehnsuchtsdrang und geistliche Freude sei, welche die Beschauung zu einer Vorstufe des himmlischen Paradieses mache. In der Tat ist es die oft plötzlich die Seele ergreifende, mit stärkstem himmlischem Entzücken gepaarte, ganz reine, engelgleiche Liebe zu der in dunklem Glauben erfaßten unendlichen Güte, welche den Begnadigten in wortloses Staunen versetzt.

b) *Suarez* weist mit Berufung auf den *hl. Thomas* auf die entgegengesetzten Wege hin, welche die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott einschlagen: Die Erkenntnis beginnt bei den Geschöpfen und steigt von ihnen zu Gott auf. Die menschliche Gotteserkenntnis ist also eine wesentlich unvollkommene. Wo aber die Erkenntnis endet, nämlich bei Gott, da beginnt die Liebe. Die Liebe wendet sich unmittelbar zu Gott hin, wie er in sich selbst ist, und erstreckt sich von da aus auf die Geschöpfe, insofern sie Gottes wegen liebenswürdig sind. *Suarez* drückt dies mit den Worten

aus: Etiamsi amor Dei sequatur cognitionem huius vitae, semper *fertur in Deum, prout in se est*, quia *praescindit ab imperfectionibus quas habet in homine cognitio Dei* in hac vita; neque enim in cognitionem fertur, sed immediate in Deum ipsum, nec cognitio est ratio amandi, sed perfectio ipsa, quae in Deo est . . . Ergo in Deum . . . tendit voluntas perfecte amans illum, et omittens modum imperfectum, quo ab intellectu concipitur, tendit in ipsum, prout in se sic bonus est (l. c. cap. 13 num. 20. 21). *Suarez* verweist auf die Lehre des *hl. Thomas* (II II q. 27 a. 4): Dilectio etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia; et secundum hoc charitas Deum immediate diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae aut negationis, ut patet per Dionysium.

In seiner eigentümlichen Weise hat der *hl. Franz v. Sales* im „Theotimus“, da wo er über die mystische Beschauung spricht (Buch 6, Kap. 4), denselben Lehrpunkt hervorgehoben: „In diesem sterblichen Leben erhält die Liebe ihren Ursprung, doch nicht ebenso auch ihre Vollkommenheit aus der Erkenntnis Gottes. . . . Mein Theotimus! Erkenntnis ist allerdings notwendig, wo Liebe erweckt werden soll . . . Es ist jedoch nicht selten der Fall, daß, wenn die Erkenntnis die heilige Liebe erweckt hat, diese Liebe nicht in den Grenzen der Erkenntnis bleibt, .. sondern weiter schreitet und sich weit über sie emporhebt. Wir können demnach in diesem sterblichen Leben eine weit größere Liebe als Erkenntnis Gottes erhalten und der hl. Thomas versichert hierüber, daß oft sehr einfältige Menschen und Weiber eine weit größere Andacht haben und gewöhnlich weit empfänglicher sind für die göttliche Liebe als sehr gebildete und gelehrte Männer . . . Es gibt also die Erkenntnis der Liebe allerdings ihr Dasein, doch nicht ihr Maß, sowie auch die Erkenntnis einer Beleidigung dem Zorn Dasein gibt, der, wenn man ihn nicht sogleich erstickt, beinahe immer größer wird, als es der Sache entspricht ... Der mindeste Geruch des Windes setzt die Spürhunde in Bewegung; also regt uns auch eine dunkle, von mancherlei Wolken bedeckte Erkenntnis wie die Erkenntnis des Glaubens mächtig zur Liebe des Guten an, das wir wahrnehmen“.

Wenn man gewisse Werke über Mystik liest, gewinnt man den Eindruck, daß sie nicht klar genug die Akte der

Erkenntnis und der Liebe, die in der Beschauung vorkommen, unterscheiden und infolgedessen der Erkenntnis beilegen, was von der Liebe gilt, daß sie nämlich das Unendliche unmittelbar zum Gegenstand hat und es in vollkommener Weise besitzt, insofern man durch die Liebe ein Gut besitzen kann.

c) *Suarez* unterscheidet scharf zwischen der beschaulichen Erkenntnis, welche der Liebe notwendig vorausgehen muß (nach dem Grundsatz: nihil volitum nisi praecognitum), und jener Erkenntnis, welche der Liebe nachfolgt und durch sie in mehr als einer Hinsicht vervollkommnet wird: Ut in contemplatione amor perfectus sit, debet *praeire intellectus.* Deinde rem ipsam explicando, fatemur *amorem posse multum iuvare ad perfectionem cognitionis Dei,* et quoad hoc etiam confitemur amorem quodammodo habere primarias partes in Theologia mystica... Nihilominus tamen necessarium est ut accommodata cogitatio Dei *praecedat, in qua amor fundetur* ... Ex hoc ipso affectu cum delectatione et spirituali dulcedine, quae illum comitatur, *sequitur in intellectu intimior quaedam, et suo modo clarior cognitio illiusmet veritatis quam intellectus contemplatur, quae ex ipsis affectibus, quos anima in se experitur, necessitate quadam sequitur absque mentis distractione, vel sollicitudine, et ita perficitur contemplatio per amorem* (l. c. lib. 2 cap. 13 num. 36). Hic (in contemplatione) amor semper est liber, et est in via, ideoque semper crescere potest; et *quo ille crescit, et eo etiam vel attentio, vel perspicacia intellectus augetur,* et inde rursus voluntas vehementius excitatur ad amandum, atque hoc modo in hoc felici huius vitae statu *magis ac magis augetur tam charitas, quam cognitio Dei,* et in hoc maxime illius perfectio consistit (l. c. cap. 9 num. 11).

Zwar findet man auch bei den anderen Schriftstellern gelegentliche Bemerkungen über die aus der Liebe hervorgehende und durch sie vervollkommnete Beschauung Gottes, aber gerade da, wo man klare Unterscheidungen am ehesten erwartet, bei wissenschaftlichen Erörterungen über die Natur der Beschauung, wird alle Vollkommenheit des mystischen Erlebens in die der Liebe vorausgehende Erkenntnis hineingeschoben. Darf es wundernehmen, wenn

sich dann unlösbare Schwierigkeiten und fruchtlose Streitigkeiten ergeben?

In Verfolgung der von *Suarez* gewiesenen Richtlinien läßt sich ohne Schwierigkeit das Wesen auch der höchsten Grade der Beschauung erkennen und zergliedern. Die Beschauung ist nämlich nicht ein einziger unteilbarer Akt, wie manche anzunehmen scheinen, sondern ein lebensvolles Gefüge mehrerer sich anregender und verstärkender Akte.

a) Der Natur und Zeit nach erster Wesensbestandteil der Beschauung ist ein einfacher Glaubensakt (bezw. assensus theologicus), der Gott, seine Vollkommenheiten oder seine Werke (z. B. Menschheit, Leiden Christi, Altarssakrament) zum Gegenstande hat. Er ist das Ziel und der Abschluß der Betrachtung und steht zu dieser in einem ähnlichen Verhältnis wie der Schlußsatz zur vorhergehenden Denkarbeit. Er ist im Vergleich zum betrachtenden Gebete ein einfaches Schauen, das mit einem Blick umfaßt, was das Nachdenken, Erwägen und Vergleichen zu erfassen strebte. Es ist klar, daß dieses erste Beschauen ein nur subjektiv übernatürlicher Akt ist. Sein Erkenntnismittel ist das aus dem Sinnlichen abstrahierte Intelligible (vgl. oben S. 9). An sich kann er von jedem Gläubigen „erworben“, d. h. durch eigenes Bemühen unter dem Beistande der Gnade hervorgebracht werden, es sei denn, daß eine außergewöhnliche Unruhe oder Schwerfälligkeit der Phantasie die Sammlung des Geistes hindert.

Bisweilen kann ohne psychologische Veranlassung durch ein besonderes Walten der Gnade dieser einfache gläubige Hinblick auf Gott oder göttliche Dinge hervorgerufen werden. Es handelt sich dann um einen in der Ordnung der Übernatur zufällig eingegossenen Akt (vgl. oben S. 11). Da mag es wohl geschehen, daß die auffallende Entstehungsart, Lebhaftigkeit und Entschiedenheit des hervorgerufenen Gedankens dem Begnadigten die Überzeugung aufdrängt, daß er von Gott komme. Es ist aber klar, daß ein erworbenes Beschauen Gottes innerlich vollkommener sein kann als ein zufällig eingegossenes. Die hinzukommende subjektive, in vielen Fällen anfechtbare Gewißheit: „Dieser Gedanke ist von Gott gekommen“, ist

nie und nimmer ein unmittelbares Innewerden der Gegenwart Gottes und ändert wesentlich an dem Beschauen nichts; es handelt sich immer nur um einen actus fidei oder assensus theologicus oder gar nur um eine Meinung in religiösen Erlebnissen. Man würde darum alles auf den Kopf stellen, wollte man aus dem Umstand, daß ein an sich erwerbbares Beschauen Gottes auch eingegossen werden kann, einen spezifischen Unterschied zwischen „gewöhnlichen" und „mystischen" Gnaden ableiten.

b) Der zweite Wesensbestandteil der Beschauung ist die aus dem einfachen Hinblick auf Gott hervorgehende Liebe, die ohne Zwischenglied nach dem Unendlichen sich ausstreckt und von verschiedenen Affekten oder Gefühlen begleitet ist, meistens von denen der Ruhe, des Friedens, des stillen Entzückens. Das Herz hat sein Ziel in Gott gefunden und tröstet sich, ihn auf ewig zu besitzen. „Das sind Feierstunden, in welchen die Seele dem Schauen näher zu sein scheint als dem Glauben, näher der klaren Einsicht als dem schlichten Kennen, näher der selig genießenden Einigung als der in Ehrfurcht dienenden Liebe"[1]). Aber auch maßloser Schrecken über den unendlichen Abstand zwischen Gott und dem schuldbeladenen Geschöpf, qualvolle Sehnsucht nach merkbarer Erwiderung der Liebe von Seiten Gottes, durchdringender Schauer über die Möglichkeit, Gott zu verlieren, kann der Liebe sich beimengen. In Anbetracht der Abstufungen der Liebe und der bunten Mannigfaltigkeit der sie begleitenden Gefühle kann also die Beschauung in zahllosen Graden und Formen, sozusagen Tonarten, auftreten.

Die Liebe und die sie begleitenden Gefühle nennen wir kurz „fühlbare Liebe" und fragen: Ist etwa die fühlbare Liebe des mystischen Lebens ein von der theologischen Liebe spezifisch verschiedener und darum eingegossener Akt? Ausnahmslos geben alle Mystiker zu, daß in der Art kein Unterschied sei. Nicht einmal die Liebe der Seligen im Himmel ist von der theologischen Liebe spezifisch verschieden. So auch *Poulain*. Die Gottesliebe

[1]) *Jos. Zahn*, Einführung in die Mystik S. 193.

läßt einen spezifischen Unterschied gar nicht zu. Es verhält sich mit ihr ganz anders als mit der Erkenntnis. Ein Geschöpf kann natürlicherweise Gott nie unmittelbar, wie er in sich ist, erkennen; es bedarf also eines Erkenntnismittels und je nach der spezifischen Verschiedenheit des Erkenntnismittels wird die Gotteserkenntnis eine spezifisch verschiedene sein. Die Gottesliebe hingegen zielt immer unmittelbar auf Gott ab, wie er in sich ist. Ein spezifischer Unterschied im Objekt wie bei der Gotteserkenntnis ist bei der Liebe also gänzlich ausgeschlossen. Subjektiv ist die Liebe freilich eine natürliche oder übernatürliche. Wir sprechen hier immer von der übernatürlichen Liebe zu Gott.

Die im Anfang schwache fühlbare Liebe zu Gott kann im stetigen Fortschritt zum höchsten menschenmöglichen Maß sich steigern. Und wo sind die Grenzen des Menschenmöglichen in der fühlbaren Liebe? Gern wird zugegeben, daß es Grade der Liebe und des Entzückens gibt, die Gott den seligen Bewohnern seines himmlischen Hauses vorbehalten hat und nur ausnahmsweise einem Erdenpilger zu verkosten gibt. Wenn dies je geschieht, so ist die fühlbare Liebe auf keine Weise erworben, sondern an sich eingegossen. Aber wer könnte die Grade messen und sagen: bis hieher geht der gewöhnliche Gnadenweg, was darüber hinaus ist, gehört ins Gebiet des Außerordentlichen? Es ist keine Möglichkeit zu ersehen, wie in einem konkreten Falle mit Gewißheit festgestellt werden könnte, ob der paradiesische Friede ein an sich eingegossener sei.

Daß er in vielen Fällen tatsächlich oder zufällig eingegossen worden ist, kann ohne weiteres zugegeben werden. „Die vorausgehende Erkenntnis gibt der Liebe allerdings ihr Dasein, aber nicht ihr Maß“. Die Stärke der fühlbaren Liebe richtet sich nach der jeweiligen inneren Disposition des Liebenden. Ein Maß der fühlbaren Liebe, das die Kräfte des Liebenden nicht übersteigt, wird mit Recht ein „erworbenes“ genannt werden können. Die Dispositionen zur fühlbaren Liebe sind bekanntlich nicht nur bei verschiedenen Personen, sondern auch bei der-

selben Person zu verschiedenen Zeiten sehr ungleich. Nun kann es gar wohl geschehen, daß der Hl. Geist in der Seele eines Gläubigen eine fühlbare Liebe entflammt, die in gar keinem Verhältnis zur vorausgegangenen Disposition der Seele steht. Er gibt aus reinem Erbarmen den Zehner einem Spätergekommenen, den Zehner, den ein anderer sich durch die Ertragung der Last und Hitze des Tages verdient hat. In diesem Falle ist die fühlbare Liebe ein in der Ordnung der Übernatur zufällig eingegossener Akt.

Es ist als sicher anzunehmen, daß Gott sehr oft dieses Weges sich bedient, um die Seelen an sich zu ziehen und inniger mit sich zu vereinigen. In konkreten Fällen wird der Begnadigte oft mit großer Wahrscheinlichkeit, bisweilen mit moralischer Gewißheit sich sagen können: das ist eine gnädige Einflößung Gottes. Man kann sich hierin aber auch oft täuschen. Der Gläubige hat zwar die Betätigung der theologischen Tugend der Liebe in seiner freien Gewalt, aber nicht das Gefühl der Ruhe und des Friedens, wie denn überhaupt das Gefühlsleben der Herrschaft des Willens sich vielfach entzieht. Das Auftreten auch der heiligen, übernatürlichen Gefühle hängt von inneren Bedingungen ab, die unter der Schwelle des Bewußtseins und außerhalb des Bereiches der Willensherrschaft sich befinden. Treten nun, dem Menschen unbewußt, die notwendigen Vorbedingungen zur Erregung eines Gefühles ein, so kann er sich irrtümlicherweise schmeicheln, daß Gott in besonderer Weise in ihm wirke, „daß er von Gott berührt werde“.

Der Umstand, wurde oben gesagt, daß die der Liebe vorhergehende Erkenntnis eine zufällig eingegossene sein kann, begründet keinen spezifischen Unterschied und kein Unterscheidungsmerkmal zwischen „gewöhnlichen“ und „mystischen“ Gnaden; noch viel weniger ist dies bei der fühlbaren Liebe der Fall, deren Wurzeln noch mehr als die des Erkennens uns verborgen sind. Wenn aber in Erwägung aller Umstände der Begnadigte nicht zweifeln kann, ohne gegen Gott undankbar zu sein, daß Er es ist, der in der Seele wirkt, so bewahrheiten sich die Worte, die in den mystischen Schriften häufig

wiederkehren: „Die beschauliche Seele fühlt sich von Gott berührt". Und wenn dies nach einem zerfahrenen, prüfungsreichen inneren Leben zum ersten Mal geschieht, so erfüllen sich die Worte des *hl. Johannes v. Kreuz:* „Es ist hier gerade, wie wenn ein Mensch eine nie gesehene Sache, von der er auch nie eine Ähnlichkeit geschaut hat, zu sehen bekäme". Die fühlbare Liebe ist in diesem Falle zwar tatsächlich eingegossen, kann aber wohl durch die Treue in den vorausgegangenen Prüfungen de congruo verdient worden sein und in diesem Sinn eine erworbene heißen.

c) Der dritte wesentliche Bestandteil der Beschauung ist die Gotteserkenntnis, die aus der fühlbaren Liebe hervorgeht und viel vollkommener ist als jene, die ihr vorhergeht.

Der Einfluß der mit innerem Seelenjubel gepaarten Gottesliebe auf das Erkennen Gottes ist ein mehrfacher und großer. Erstens ist der Geistesblick wie bei einer heftigen irdischen Liebe wie gebannt und gefesselt auf den Gegenstand, auf Gott hin gerichtet. Nichts ist in diesem Zustand leichter und angenehmer, als fortwährend an Gott zu denken. Ferner werden alle falschen und einseitigen Werturteile aufgehoben. Gott und die Geschöpfe erscheinen als das, was sie in Wirklichkeit sind. Es ist, als ob alle Dunstschichten und Trugspiegel hinweggenommen wären, welche die Dinge in einem falschen Lichte und in falscher Gestalt erscheinen ließen. Woher kommen die meisten unrichtigen Werturteile? Von Liebesneigungen, welche der Herrschaft der Vernunft und des Glaubens sich entziehen. Diese Neigungen werden von der fühlbaren Liebe zu Gott erstickt.

Gott wird ferner durch die fühlbare Liebe der Mittelpunkt, in dem alle Seelenkräfte und geistigen Bestrebungen sich begegnen. Infolgedessen werden die angesammelten theologischen und profanen Kenntnisse vom Verstande auf die unendliche Wahrheit hingeordnet und erhalten so ihre einzig richtige Stellung im geistigen Leben. Darauf lassen sich die Worte des *hl. Franz v. Sales* beziehen: „Zuweilen ergießt Gott ganz unvermerkt in unser Herz eine gewisse

Süßigkeit, die von seiner Gegenwart zeugt; dann wenden sich alle Seelenkräfte, ja selbst die äußeren Sinne, vermöge einer gewissen geheimen Übereinstimmung nach jenem inneren Teile, wo der geliebte Bräutigam sich aufhält" (Theotimus VI 7). Freilich wird das erworbene habituelle Wissen in der Regel während der Beschauung nicht betätigt; der Verstand ist ja, namentlich in höheren Graden der Beschauung, zu sehr von Gott allein eingenommen. Aber wenn z. B. ein Naturfreund ein Geschöpf Gottes vor Augen oder im Sinne hat, so wird er in dessen wunderbarer Einrichtung, die er anderweitig kennt, jetzt, da er im Banne der fühlbaren Liebe zu Gott steht, mit innigster Freude die Gegenwart und das liebe- und weisheitsvolle Wirken Gottes beschauen.

d) Von der größten Bedeutung für das Verständnis der Natur der Beschauung ist aber eine vierte Einwirkung der Liebe auf die Gotteserkenntnis: sie dient gewissermaßen als ein neues Erkenntnismittel[1]), durch welches Gottes Güte und Gegenwart unmittelbarer, leichter und in einem gewissen Sinn auch vollkommener als durch wissenschaftliche Beweise erkannt wird. Es fragt sich, wie?

Man beachte zunächst, daß es auf Erden kein vollkommeneres Abbild Gottes gibt, als eine durch die Liebe gereinigte, geheiligte und gehobene Seele. Die Liebe begründet eine Lebensgemeinschaft und Verähnlichung mit Gott nicht nur, weil sie in den Stand der Gnade versetzt und so der göttlichen Natur teilhaft macht (2 Ptr 1,4), sondern auch, weil durch die Betätigung der Liebe der Gläubige das selige Leben des Dreieinigen nachahmt. Wessen der Gläubige in seiner Seele inne wird, ist ein vollkommeneres Gleichnis Gottes als alles, was Aug und Ohr von außen her erkunden kann.

Indem nun die Seele durch unmittelbares Innewerden in sich die Liebe mit ihren auf alle Lebenskräfte überströmenden Wirkungen wahrnimmt, erfährt sie innerlich

[1]) Die Liebe und alle anderen ins Bewußtsein eintretenden Akte gehören indes nicht schlechthin zum Erkenntnismittel, weil sie nicht zuerst, sondern nachträglich und durch Reflexion erkannt werden (vgl. die Bemerkung oben S. 5 f).

das, was den erschaffenen Geist am allermeisten zum Bilde Gottes macht. Indem sie zugleich an Gott denkt, erfaßt sie ihn unter einem neuen Merkmal; denn unwillkürlich wird er unter dem Attribut unendlicher Liebe und Seligkeit vorgestellt, deren schwaches, aber lebendiges und geistiges Abbild in der Seele da ist und gefühlt wird. Das ist zwar auch wieder eine vermittelte Gotteserkenntnis, aber der Übergang geschieht so rasch und unbemerkt, daß sie in einem weiteren Sinn als eine unmittelbare „sine medio" gelten darf. Denn unter „medium" stellt man sich meistens ein Phantasiebild vor, dessen Betrachtung den Gedanken an Gott anregt. Hier ist aber das medium ein rein geistiger Akt, der keinen anderen Erkenntnisinhalt hat als den unsäglicher Liebe und Seligkeit. Zudem ist er nicht Gegenstand reflektierender Aufmerksamkeit; der Liebe ist es ja eigen, aus sich herauszugehen, zum geliebten Wesen hinzufliegen und die anderen Seelenkräfte mit sich fortzureißen, weshalb die alten Theologen sagen, die Liebe bewirke die Ekstase im erkennenden wie im begehrenden Teil der Seele (*Thomas* I II 28 a. 3). So vermittelt die fühlbare Liebe ein Innewerden, eine Erfahrungskenntnis von der Güte Gottes.

Aber auch die Gegenwart Gottes und sein Wirken in der Seele wird durch die Liebe erkannt, zumal dann, wenn sie unerwartet und mit tiefgehender Erschütterung in die Seele eintritt. — Die fühlbare Liebe Gottes über alles und aus ganzem Herzen wird von dem Gläubigen als ein Werk erkannt, das er mit eigenen Kräften nie hätte vollbringen können. Er fühlt also, ohne einer Schlußfolgerung sich bewußt zu werden, daß Gott in seiner Seele gegenwärtig ist und wirkt. Wenn zudem die Liebe mit großer Heftigkeit und plötzlich die Seele erfaßt, so drängt sich ihr blitzschnell und ohne vorhergehende Überlegung der Gedanke auf: der unendlich gute Herr ist da und „berührt dich, küßt dich".

So vermittelt die Liebe eine Beschauung Gottes, die, wenn die Ausdrücke nicht gepreßt werden, ein unmittelbares Innewerden Gottes oder eine Erfahrungskenntnis Gottes genannt werden darf.

Über den wenig beachteten Lehrpunkt, daß die Liebe die Beschauung vermittle, handelt der *hl. Thomas* in II II q. 9 a. 2 ad 1 und besonders q. 45 a. 2. Die Beschauung ist nach dem hl. Lehrer eine Wirkung oder Frucht jener Gabe des Hl. Geistes, die Weisheit genannt wird. Die Weisheit, bezw. Beschauung, lehrt er, ist ein Innewerden göttlicher Dinge durch eine gewisse Ähnlichkeit oder Wesensverwandtschaft mit ihnen, die durch die Liebesvereinigung bewirkt wird:

Rectum judicium habere de iis (rebus divinis) secundum quandam *connaturalitatem ad ipsas,* pertinet ad sapientiam secundum quod est donum Spiritus Santi . . . Huiusmodi *compassio,* sive *connaturalitas* ad res divinas fit *per charitatem,* quae quidem *nos unit Deo,* secundum illud 1 ad Corinth. 6,17: „Qui adhaeret Deo, unus spiritus est". Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, sc. *charitatem,* sed essentiam habet in intellectu (II II q. 45 a. 2).

Wie die Liebesvereinigung ein Innewerden des Göttlichen, ein scire res divinas secundum seipsas bewirken könne, veranschaulicht der hl. Lehrer durch einen Vergleich mit der Keuschheit: De his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quandam *connaturalitatem* ad ipsam, recte judicat de iis ille qui habet habitum castitatis (l. c.). Wer das Glück einer reinen Seele aus Erfahrung kennt, urteilt über die Keuschheit als einer, der mit ihr wesensverwandt ist. Wenn er von ihr spricht, gebraucht er zwar dieselben Wörter wie jeder andere, aber für ihn bedeuten sie einen Vorstellungsinhalt, der reicher und blühender ist als die trockenen Begriffe derer, die den Frieden einer reinen Seele nicht kennen. So wird jeder, der Gott innigst über alles liebt, Gottes inne, weil und insofern er innerlich das erfährt, was den erschaffenen Geist am allermeisten zum Bilde Gottes macht.

Das Gesagte kann kurz in die Definition der Beschauung zusammengefaßt werden: Die Beschauung ist ein einfacher gläubiger Hinblick auf göttliche Dinge und ein Innewerden und Verkosten göttlicher Dinge auf Grund einer Verähnlichung und Vereinigung mit ihnen, die vom Hl. Geiste

durch Einflößung einer fühlbaren Liebe zu ihnen bewirkt wird.

Sollen die drei Bestandteile der Beschauung auf ihr Wesen theologisch bewertet werden, so kann folgendes festgestellt werden: 1) Der einfache gläubige Hinblick auf Gott ist ein subjektiv übernatürlicher Akt; sein Erkenntnismittel (nicht Motiv) ist das Intelligible im Sinnlichen. — Im Vergleich zu den rein natürlichen Akten ist er an sich eingegossen; gewöhnlich ist er in einer Reihe übernatürlicher Akte durch eifriges Bemühen, namentlich durch Übung der Betrachtung erworben, bisweilen zufällig eingegossen. — 2) Die fühlbare Liebe verdankt ihr Dasein, aber nicht ihr Maß dem einfachen Hinblick auf Gott; sie übersteigt nicht selten die unmittelbar vorhergehende Seelenverfassung des Gläubigen. Sie ist ein übernatürlicher Akt, dessen unmittelbarer Gegenstand das unendliche Gut ist. An sich ist die fühlbare Liebe in einer Reihe übernatürlicher Akte erworben, oft aber zufällig eingegossen, insofern sie in keinem natürlichen Verhältnis zum jeweiligen Seelenzustand des Gläubigen steht. Wenn aber auch die fühlbare Liebe eingegossen ist, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß sie durch die Treue in schweren Prüfungen des Lebens, durch Selbstverleugnung und Bittgebet wenigstens de congruo verdient und in diesem Sinne erworben worden ist. Das ist angedeutet in den Verheißungen des Erlösers: Si quis sitit, veniat ad me et bibat . . . Flumina de ventre eius fluent aquae vivae (Jo 7,37 s). Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, ego reficiam vos (Mt 11,28). Ferner in dem Prophetenwort: Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris (Is 12,3). Die Reichtümer des göttlichen Herzens sind es, die mit diesen Worten den Armen im Geiste nicht nur für die Ewigkeit, sondern auch für das Leben auf Erden verheißen sind; es sind die „arcana caelestia“, die „ineffabilis dulcedo contemplationis“, die Einsprechungen des „divinus susurro“, die „familiaritas cum Christo stupenda nimis“, kurz jene geistlichen Güter, welche die „Nachfolge Christi“ in mannigfachen Wendungen preist[1]). — 3) Die durch die fühlbare Liebe erzeugte Erfah-

[1]) *Poulain* hat Unrecht, wenn er sagt: „Es hieße Verwirrung

rungskenntnis der Güte, der Gegenwart und des innerlichen Wirkens Gottes ist eine subjektiv übernatürliche, objektiv hingegen natürliche Erkenntnis; ihr Erkenntnismittel ist die ins Bewußtsein eintretende fühlbare Liebe. So wie diese ist auch das Innewerden des Göttlichen entweder ein erworbener oder zufällig eingegossener Akt. Wie die Liebe selbst, so hat auch die aus ihr erwachsende Beschauung des Göttlichen ihre tiefsten Wurzeln im Glauben, dessen Erkenntnismittel das Intelligible im Sinnlichen ist.

Die Beschauung weist also in ihrem ganzen Verlaufe kein einziges Element auf, das spezifisch verschieden wäre von den Akten, welche mit Hilfe der gewöhnlichen Gnaden von den Gläubigen erworben werden können.

Es ist nicht nötig, zu wunderlichen Hypothesen zu greifen. Die gegebene Begriffsbestimmung erklärt befriedigend alle vollgültig bezeugten Erfahrungen mystisch begnadigter Seelen: sie fühlen sich von Gott wonnevoll berührt, umarmt; sie erfahren, ohne zu wissen wie, die Gegenwart des Bräutigams. „Es ist, als ob man ins Mark der Seele eine sehr wohlriechende Salbe von starkem Duft einspritze, von dem es ganz durchdrungen ist“[1]). Dies alles fühlen sie „ohne Bilder, ohne Tätigkeit der Sinne und der Phantasie“. „Die Kontemplation bedeutet eine geheime oder verborgene Weisheit Gottes, in der Gott ohne das Geräusch der Worte, ohne Zuziehung eines leiblichen oder geistigen Sinnes (Einbildungskraft) in Stille und Ruhe, allem Sinnlichen und Natürlichen verborgen, ganz im Geheimen und Verborgenen die Seele belehrt, ohne daß sie weiß, wie es geschieht. Einige Geisteslehrer nennen es ein Erkennen durch Nichterkennen“ (*Johannes v. Kreuz,* Geistl. Gesang, Strophe 39).

Die gegebene Erklärung löst in befriedigender Weise einen scheinbaren Widerspruch, der die Schriften der *hl. Theresia* und des *hl. Johannes* durchzieht: einerseits

---

stiften, wollte man von der ‚Nachfolge Christi‘ behaupten, es sei ein mystisches Buch. Das ist es keineswegs; es ist durch und durch ein aszetisches Werk“ (I 9). — Schon ein Einblick in das 3. Kap. des 1. Buches (de doctrina veritatis) hätte *P.* eines anderen belehren sollen.

[1]) *Hl. Theresia,* Über das Hohelied, Kap. 4 Vers 10.

nennen sie die Beschauung eine dunkle und allgemeine Erkenntnis; andrerseits preisen sie mit den höchsten Ausdrücken die Einsicht und Weisheit, die in der Beschauung verliehen werde. — Die Beschauung ist „dunkel und allgemein", d. h. die Liebe streckt im heftigsten Sehnsuchtsdrang ihre Arme aus nach einem Gute, von dem man nur weiß, daß es ohne Maß mehr ist, als was mit den Sinnen wahrgenommen und mit Vorstellungen erfaßt werden kann. — Andrerseits gibt aber die Liebe die klarste und wohltuendste Einsicht in den Wert bezw. Unwert aller Dinge im Himmel und auf Erden.

Aus der Begriffsbestimmung der Beschauung als eines Innewerdens göttlicher Dinge durch die fühlbare Liebe erklärt sich ferner zwanglos, daß man über sie nicht Wunschesgewalt hat. Denn niemand hat über seine Gefühle Wunschesgewalt, nicht einmal über jene, die rein natürlich sind. Die mystische Vereinigung kommt und verschwindet wie heiteres Wetter. Man kann den Zustand nicht voraussehen, nicht verstärken, nicht unterbrechen außer indirekt, wenn man sich zerstreut. In diesem Sinn sagt die *hl. Theresia* (Weg zur Vollkommenheit, Kap. 31): „Wie wir nicht machen können, daß der Tag anbreche, so können wir auch nicht verhindern, daß es wieder Nacht werde. Was hier vorgeht, ist nicht mehr unser Werk; es ist übernatürlich und etwas, das wir uns selbst nicht erwerben können, denn es übersteigt unsere Kräfte". Dies erklärt sich sehr einfacher Weise zum Teil daraus, daß die Herrschaft des Willens über die Affekte eine überaus beschränkte ist — ein psychologisches Moment, das in der Erklärung der mystischen Vereinigung vielfach übersehen wird.

Das Gefühl himmlischer Ruhe und andere heilige Affekte unterstehen ferner der übernatürlichen Vorsehung und Seelenführung des Hl. Geistes. Er hat sie nicht der freien Selbstbestimmung des Gläubigen übergeben wie die Akte der göttlichen und sittlichen Tugenden; er hat ihre Einflößung nicht an gewisse Tugenden oder an einen bestimmten Grad der Vollkommenheit geknüpft. Warum nicht? Weil die süßen mystischen Vereinigungen, obschon sie gratiae gratum facientes sind und in ihnen der Gläubige

verdienstlich wirken kann, doch mehr den Charakter einer Vorschußbelohnung, einer Aufmunterung und einer Bürgschaft der ewigen Seligkeit haben, als den eines unentbehrlichen Gnadenmittels zur Erlangung des Seelenheiles und der Vollkommenheit.

5. Begriffsbestimmung der Mystik. — Die Mystik ist die Lehre von der Beschauung und kann demnach definiert werden als die Wissenschaft von dem Innewerden und Verkosten göttlicher Dinge vermöge einer Verähnlichung und Vereinigung mit ihnen, die der Hl. Geist durch Einflößung einer fühlbaren Liebe zu ihnen bewirkt.

Von dem gewöhnlichen Gebet unterscheidet sich die mystische Beschauung ebensowenig wie ein Baum von dem Samenkorn derselben Art. Eine eingegossene (infusa per accidens) Beschauung gibt es zwar, sie ist aber als solche nicht immer mit Sicherheit erkennbar und nicht notwendig vollkommener als eine erworbene.

Daraus erhellt die Stellung der Mystik zur Aszetik: beide unterscheiden sich deutlich durch ihr Objekt. Die Mystik hat zum Gegenstand den Vollendungszustand des geistlichen Lebens (via unitiva), der hienieden erreichbar ist, während die Aszetik über die vorbereitenden Stufen (via purgativa et illuminativa) handelt. Allein eine scharfe Trennung zwischen Aszetik und Mystik, die auf einem spezifischen Unterschied zwischen dem Erkenntnismittel des Glaubens und der mystischen Beschauung sich gründete, gibt es nicht.

Erkenntnisse, die ein der menschlichen Natur fremdes Erkenntnismittel zur Voraussetzung haben oder das Wissen über das Glaubensgebiet hinaus erweitern, sind gratiae gratis datae und gehören in das Gebiet des Wunderbaren und Außerordentlichen. Sie sind ein nur untergeordnetes und nebensächliches Objekt der Mystik; der *hl. Johannes v. Kreuz* (Aufst. z. Berg Karmel, B. II K. 19 ff) spricht von ihnen wie von Gaben, die zu verlangen sich niemand vermessen soll, weil sie die Gefahr der Täuschung und Abirrung vom Wege der Vollkommenheit in sich bergen.

Textkritische und exegetische Studie zum Canticum Ezechiae

(Is 38,9—20)

Von **Josef Linder** S. J.—Innsbruck

Der Text des „Canticum Ezechiae" bietet, wie die Isaiaskommentare[1]) und die Einzeluntersuchungen zu demselben[2]) aufs deutlichste zeigen, der Textkritik und damit auch der Erklärung des Liedes selbst die größten Schwie-

[1]) Für die vorliegende Arbeit konnten eingesehen werden die Isaiaskommentare vom hl. *Hieronymus* (MPL 24,471—475; col. 392—396), von *Foreiro* (Migne, Cursus Script. s. XVIII 1288—1294), *G. Sanctius, Gabr. Alvarez, Cornelius a Lapide, Calmet, P. Schegg, Aug. Rohling, J. Knabenbauer* (Erklärung des Propheten Isaias 433—441 und Com. in Is. proph. II 36—49), *A. Condamin, N. Schlögl, W. Gesenius, Knobel-Diestel, Franz Delitzsch*[4], *C. von Orelli, T. K. Cheyne* (SBOT 10), *B. Duhm*[3], *K. Marti.*

[2]) Siehe *A. Agellius,* Commentarii in Psalmos et in divini officii Cantica. Romae 1606 pp. 665—670; *Ev. Scheid,* Dissertatio philologico-exegetica ad Canticum Hiskiae. Lugduni Batav. 1769; *C. Fr. Houbigant,* Notae criticae in univ. V. T. libros II 386—388; *E. F. C. Rosenmüller,* Scholia in V. T. III 2[2] pp. 536—552; *Aug. Klostermann,* Lautverschiebung im Texte des Hiskia-Psalms (Theol. Studien und Kritiken 57 [1884] 157—167); *H. Grimme* (ZDMG 50 [1896] 581—584); *J. Touzard,* De la Conservation du texte hébreu. Étude sur Isaïe XXXVI—XXXIX. RB VI (1897) 31—47; 185—206; VII (1898) 511—524; (Le Cantique d'Ézechias) VIII (1899) 83—108; *Elred Laur,* Textstudie zum Canticum des Ezechias (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- u. Cistercienser-Orden XXVIII [1907] 167—176).

rigkeiten. Die Klage, daß der ursprüngliche Text unter den Händen der Abschreiber sehr viel gelitten hat, ist eine allgemeine. Die alten Übersetzer scheinen bereits einen mehr oder weniger gut erhaltenen und verschieden überlieferten Text vor sich gehabt zu haben. Daß sie auch ihrerseits den ihnen vorliegenden Text anders und anders lasen, abteilten, ergänzten und darum an besonders schwierigen Stellen ihre eigenen Auffassungen in den gegebenen Text hineinlegten, erscheint daher nicht auffällig.

J. Touzard beurteilt am Schlusse seiner eingehenden textkritischen Untersuchungen (RB VIII pp. 107—108) den Sachverhalt, wie folgt: „Sans doute les divergences que nous avons signalées entre la Massore et les versions ne tiennent pas toutes à des divergences entre les manuscrits; plus d'une fois le même texte a été lu différemment par les traducteurs. A des époques où la prononciation de l'hébreu n'étais pas encore fixée par un système de signes traditionnels, il était aisé de lire en plusieurs manières un même groupe des consonnes. Plus d'une fois encore le même texte, lu de la même façon, à été compris diversement par les interprètes. Mais très souvent aussi les différences qui existent entre les versions et la Massore ne peuvent s'expliquer que par les divergences des manuscrits. Les nombreux copistes aux mains desquels est venu le cantique d'Ézéchias ont fourni chacun leur contingent de fautes et d'altérations; en certains cas le texte est devenu méconnaissable et inintelligible . . . Confusions dans la transcription ou même l'introduction des lettres quiescentes, échanges fréquents de certains éléments plus variables de la langue hébraïque (particules, prépositions, suffixes pronominaux, formes verbales), suppressions ou additions de mots, répartition des mêmes lettres en groupes et par suite en termes différents, changements de mots par suite de suppressions, d'additions, de transpositions ou de substitutions de lettres: tels sont encore les divers phénomènes que nous avons eus à signaler dans toute l'analyse de ce cantique".

Gleichwohl läßt sich durch sorgfältige Vergleichung des überlieferten hebräischen Textes mit den alten Übersetzungen (LXX; Aquila, Symmachus, Theodotion [*Field*, Orig. Hexapla II 505—508]; Syrus; Vulgata; Targum) unter Berücksichtigung des Kontextes und des Gesetzes des Parallelismus ein Text herstellen, welcher eine kritisch hinreichend gesicherte Grundlage für die Erklärung des

Liedes bilden kann. Auch das Metrum (Fünfheber), das in den noch gut erhaltenen Versen sich deutlich zeigt, leistet nicht zu unterschätzende Dienste. Ebenso liegt die Strophik des Liedes klar. Mit Recht haben *Touzard*, *Condamin*, *Laur* und *Schlögl* je 2 Fünfheber, welche im synonymen Parallelismus einen und denselben Gedanken ausdrücken, zu einer Strophe vereinigt. So zerfällt das Lied in zwei Teile zu je 5 Strophen.

In der Überschrift (TM, Syr., Vulg., Targ.) wird das Lied des Ezechias mit dem Ausdruck מִכְתָּב = scriptura bezeichnet. LXX haben dafür προσευχή, Aq. ᾠδὴ προσευχή. Von neueren Exegeten wird vielfach die Lesung מִכְתָּם vorgeschlagen als richtigere Auflösung der Abkürzung מכת׳ (*F. Perles,* Analekten zur Textkritik des Alten Testamentes S. 34). Doch hat das dunkle Wort מכתם (LXX στηλογραφία) in den Überschriften der Psalmen 16,56—60 (hebr.) noch keine befriedigende Erklärung (Epigramm? „Ein tiefsinnig Lied“ — „Goldene Regel“?) gefunden.

I. Verfasser und Veranlassung des Liedes

Der hebräische Text nennt übereinstimmend mit den alten Übersetzungen (LXX, Syr. Vulg. Targ.) in der Überschrift den König Ezechias als Verfasser des Liedes. Veranlassung war die Krankheit und die wunderbare Genesung des Königs. Ältere katholische, wie protestantische Gelehrte haben wohl die Frage diskutiert, ob das Lied vom König selbst gedichtet, oder ihm vom Propheten Isaias oder einem andern Sänger in den Mund gelegt sei, doch haben sie sich zumeist auf Grund des Zeugnisses der Überschrift für die Abfassung des Liedes durch Ezechias selbst ausgesprochen. So schrieb z. B. noch *Franz Delitzsch* 1889: „Die Echtheit ist unbezweifelt“. Ob nun der Prophet Isaias selbst das Lied in sein Buch aufnahm, oder ob es aus einer liturgischen Liedersammlung von einem späteren Redaktor an dieser Stelle eingeschoben wurde, in beiden Fällen wird man, ähnlich wie bei den Psalmenüberschriften[1]), an diesem durch die alten

---

[1]) Vgl. hiezu das Dekret der Bibelkommission vom 1. Mai 1910.



Texteszeugen übereinstimmend übermittelten Zeugnis der jüdischen Tradition festzuhalten haben, solange keine wirklich ernst zu nehmenden Gründe gegen die Echtheit des Liedes vorgebracht werden. Der Inhalt widerspricht den Angaben der Überschrift über Verfasser und Veranlassung nicht, entspricht vielmehr sehr wohl den angegebenen konkreten Umständen, was *Foreiro* kurz und gut mit folgenden Worten ausdrückt: „Hoc cantico exponit Ezechias rex quam gravi morbo laboraverit, qualemque se in eo gesserit, quid cogitarit, quid Deo dixerit; tandemque quo modo a Deo fuerit sanitati restitutus. Ob quod beneficium, quoad vixerit, laudes Deo pollicetur". Ezechias, dessen Verdienste um die würdige Feier des Gottesdienstes und seine Verherrlichung durch den Psalmengesang im Buche der Chronik (2 Chr 29,25—30) gerühmt werden, dem auch eine Sammlung von Sprüchen Salomons zugeschrieben wird (Spr 25,1), war bei „seiner theokratischen Erziehung" und bei „seinem Interesse für Poesie und Literatur" (*W. Gesenius*) doch wohl befähigt, dieses Lied als sein ‚monumentum aere perennius' zu verfassen und in demselben seine Schmerzen und Leiden während seiner Krankheit, sein Bitten und Flehen und zuletzt seinen Dankesjubel zum ergreifend schönen Ausdruck zu bringen.

Seit *Abraham Kuenen*[1]) und *T. K. Cheyne*[2]) ist es aber Mode geworden, die Echtheit des „Psalmes (!) des Hiskia" zu bestreiten und ihn „schon wegen seiner Sprache zu den spätesten Stücken im Alten Testament" zu rechnen. So *B. Duhm*, *K. Marti*, *C. H. Cornill*[3]), *W. Staerk*[4]) u. aa. *E. Kautzsch*[5]) fällt das Verdikt: „Die zahlreichen Ara-

[1]) Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments II S. 79.

[2]) Introduction to the Book of Isaiah. London 1895, pp. 224—226. Hier sind die Gründe der Kritik gegen die Echtheit des Liedes kurz und übersichtlich zusammengestellt.

[3]) Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T.[7] S. 164.

[4]) Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl. III, 1 Lyrik. S. 197—198.

[5]) Die Heilige Schrift des Alten Testaments. I[3] S. 608.

maismen nötigen zur Annahme sehr später Entstehung des Liedes; die Überschrift in V. 9 muß somit auf Rechnung einer bloßen Vermutung gesetzt werden, wie die entprechenden Psalmenüberschriften". Daß der Sprachbeweis, der ja ob seiner willkürlichen Anwendung in letzterer Zeit selbst in den Kreisen der modernen Kritiker in einigen Mißkredit geraten ist, auch in unserem Falle nicht allzuviel Erfolg verspricht, scheint *W. Staerk* zu fühlen, da er schreibt: „In der überlieferten Form trägt er (der Psalm) die Merkmale einer jüngeren Sprachperiode an sich, es ist aber voreilig, daraus auf seine Abfassungszeit zu schließen, wie einige Erklärer getan haben. Er kann recht wohl aus einer älteren Sammlung stammen und nur sprachlich etwas modernisiert sein". Im Verlaufe der folgenden textkritischen Erörterungen wird sich von selbst Gelegenheit bieten, die von *Cheyne*, *Duhm* und *Marti* behaupteten „Aramaismen", aus denen auf sehr späte Entstehung des „Psalmes des Hiskia" geschlossen wird, nachzuprüfen. Die Nachprüfung wird zeigen, daß der Sprachbeweis in unserem Falle das nicht beweist, was er beweisen soll.

II. Textkritische und exegetische Bemerkungen

V. 10. בִּדְמִי יָמַי bedeutet „in der Hälfte d. i. in der Mitte meiner Lebenszeit". Syr. Vulg. „in dimidio dierum meorum". Vgl. assyr. mišil šatti Hälfte d. i. Mitte des Jahres (*Friedr. Delitzsch*, Assyrische Lesestücke[5] 169). דֳּמִי c. דְּמִי ist abzuleiten von dem Stamme דָּמָה I gleichen; daher = Gleichheit, Mitte, Hälfte. Die Übersetzungen von Symmachus (ἐν τῷ κατασιγηθῆναι τὰς ἡμέρας μου) und Theodotion (ἐν τῇ σιγῇ τῶν ἡμερῶν μου — in silentio dierum meorum [bei Hier.]) setzen denselben hebräischen Konsonantentext voraus; nur nehmen diese Übersetzer דמי in der Bedeutung von „Ruhe" (דמה II „stille werden"). Daher haben *W. Gesenius, Knobel, Delitzsch, Orelli* u. a. übersetzt „in meiner Tage Ruhe" und erklärt: „Jetzt, nun ich Ruhe haben könnte, und in ruhigem Glücke mein Reich beherrschen, soll ich das Leben verlassen" (*W. Gesenius*). Gegen diese Deutung spricht schon der parallele Ausdruck der 2. Verszeile „der Rest meiner Jahre". Auch die Übersetzungen von Aquila in infirmitate (bei Hier.) und Targ. Jon. z. St. בִּדְוָן יוֹמַי „in der Betrübnis meiner Tage" scheinen

keinen andern hebr. Text zu fordern. Zu LXX ἐν τῷ ὕψει τῶν ἡμερῶν μου bemerkt Hieronymus (Com in Is; MPL 24,471; col. 392—93): LXX *excelsum* interpretati sunt, ob litterae similitudinem Rame (רמי) pro Dame (דמי) legentes. Doch kennt Cyrill von Alexandrien (In Is l. 3 t. 4 col. 787—88) auch die vom Syr. u. Vulg. vertretene Übersetzung, da er schreibt: Ἀναγκεῖον ἐκεῖνο καὶ πρό γε τῶν ἄλλων εἰπεῖν· οἱ μὲν γὰρ Ἑβδομήκοντα τεθείκασιν, ἐκ τούτοις τὸ »ἐν τῷ ὕψει τῶν ἡμερῶν μου«, ὥς γε μὴν ἕτεροι τῶν ἑρμενευτῶν τὸ »ἐν ἡμίσει τῶν ἡμερῶν« ἐκδεδώκασιν. Es dürfte aber nicht notwendig sein, anzunehmen, daß der Ausdruck ἐν τῷ ὕψει die Lesart רמי statt דמי voraussetze, wenn die Phrase בדמי ימי nach arabischen Parallelen in meridie dierum meorum = griech. ἐν τῇ μεσημβρίᾳ τοῦ βίου gedeutet wird. So *Rosenmüller*, Scholia III 2[2] p. 538 und von neueren Erklärern *P. Schegg*, *B. Duhm* und *K. Marti* „im Mittag meines Lebens". Dies trifft für Ezechias, welcher 25 Jahre alt den Thron bestieg und zur Zeit seiner schweren Erkrankung ungefähr 39 Jahre alt war, tatsächlich zu.

Die dem Ausdrucke „in dimidio dierum meorum" zugrunde liegende Anschauung erklärt sehr schön Hieronymus in seinem Isaiaskommentar z. St.: „Sancti implent dies suos, qualis fuit Abraham, qui mortuus est plenus dierum in senectute bona; peccatores vero et impii in dimidio dierum suorum moriuntur, de quibus et psalmista loquitur: viri sanguinum et dolosi non dimidiabunt dies suos (Ps 54 [55],24). Non enim implent opera virtutum, nec student poenitentia emendare delicta. Unde in medio vitae cursu, et in errorum tenebris ducentur ad tartarum". Vgl. noch Ps. 101[102],25; Jer 17,11. —

Mit בְּשַׁעֲרֵי שְׁאוֹל beginnt der zweite Stichos; so die syrische Übersetzung (gegen TM, LXX, Vulg.). Diese Abteilung ist auch durch das Metrum gefordert. Das vorausgehende אֵלֵכָה ist hier absolut gebraucht im Sinne von: „ich soll, muß dahingehen d. i. sterben". Zu diesem Gebrauch von הלך vgl. Gen 15,2; 2 Chr 21,20; Ps 38[39],14; Job 14,20; 19,10. — Die verschiedenste Deutung hat der Ausdruck פֻּקַּדְתִּי erfahren. Siehe die Zusammenstellung von *J. Touzard* (RB VIII [1899] 85—86)! Am wahrscheinlichsten ist die Deutung: „ich muß missen den Rest meiner Jahre". Über die Passivkonstruktion vgl. *GK*[28] § 121 d; *E. König*, Lehrgebäude 3 § 110. Hiemit stimmt sachlich die etwas freiere Übersetzung καταλείψω τὰ ἔτη τὰ ἐπίλοιπα LXX (und Syr.) überein. Hier. (*quaesivi* residuum annorum meorum) hat wohl פָּקַדְתִּי gelesen.

V. 11. Daß die Lesart des TM יָהּ יָהּ verderbt ist, wird (gegen *Scheid*, *Rosenmüller* u. a.) von den neueren Textkritikern zumeist anerkannt. Die Textesverderbnis ist alt; denn schon

Aquila und Theodotion geben sie wieder: οὐκ ὄψομαι ’ΙΑ‘ ‘ΙΑ‘ ἐν γῇ ζώντων. Hier. übersetzt nach Vulg. Clem. „Dominum Deum“, bezw. Dominum Dominum in seinem Isaiaskommentar. *Houbigant* bemerkt dazu: „Non alibi bis legi notant Masoretae. Notat Hieronymus in suo codice ita esse scriptum; nempe id ei insolitum videbatur. Et ita in eodem membro iteratum fuisse vix credibile est, praesertim alio, quam vocandi casu. Multo credibilius est, factum fuisse יה יה ex יהוה, quod olim legeretur, et quod legebat Syrus, qui למריא *Dominum*, ut solet convertere nomen יְהוָה“. Auch Symmachus hat: οὐκ ὄψομαι κύριον. Mit *Houbigant* lesen daher יְהוָה (nach Syr. Sym. 2 MSS) *R. Kittel*, *Duhm*, *Marti*, *Condamin* u. a. Der Satz: „Ich werde Jahwe nicht mehr sehen im Lande der Lebendigen“ wird erklärt: „Mit dem Sterben hat das ‚Sehen Jahwes‘ d. h. die Teilnahme am Gottesdienste vgl. Is 1,12; Ps 42,3; 2 Sam 15,25 ein Ende“ (*K. Marti*; ähnlich *B. Duhm* u. a.); in diesem Sinne umschreibt schon das Targum: „Non apparebo amplius in conspectu terribilis Domini in terra domus maiestatis eius, in qua est longitudo vitae, et non serviam coram eo amplius in domo sanctuarii, unde futurum est ut egrediatur gaudium omnibus habitatoribus terrae, neque morabor in Jerusalem civitate, habitaculum meum succisum est“. Andere erklären in einem weiteren Sinne: „Auf der Erde, im Lande der Lebenden, während des Lebens erfährt man Gottes Huld und Gnade, das ist die Zeit, in der er den Seinen mit Wohltun entgegenkommt; Ezechias bedauert, daß er so den gütigen Gabenspender nicht ferner mehr an sich erfahren solle“ (*J. Knabenbauer*; ähnlich *Rohling*, *Orelli* u. a.).

Gegen die vorstehende Emendation יהוה bringt *Elred Laur* das Bedenken vor: Es „bleibt immer noch unerklärlich, wie das doppelte יָהּ entstehen konnte, das einzig in der hl. Schrift dasteht, während doch יהוה im Original einfach als Jod geschrieben wurde, und somit kaum Veranlassung zu genannter sonderbaren Schreibart geboten hat. Wir vermuten darum, daß die ursprüngliche Lesart für יָהּ יָהּ nicht יהוה = י, sondern חַיָּה gelautet, was in der Bedeutung von „Lebewesen“ vorzüglich, ja einzig, in den Kontext paßt und graphisch sehr leicht klingt; jede weitere Korrektur ist hiemit überflüssig“. Er übersetzt demgemäß: „Ich sprach: Kein Lebewesen schau ich mehr im Lande der Lebendigen“. Mit dem Vorschlag von *E. Laur* berührt sich die Emendation von *N. Schlögl*: „Dem Zusammenhang entspricht בְּחַיָּה ‚am Leben‘, das neben חַיִּים ‚Lebende‘ absichtlich gewählt wurde“. Darnach lautet die Übersetzung: „Ich soll mich am Leben nicht weiden im Lande des Lebens“. Vielleicht wäre unter Beibehaltung dieses Emendations-

versuches vorzuziehen die Lesung חַיַּי „mein Leben“. Der erste Konsonant ח kann wegen des vorausgehenden ה weggefallen sein, und die restierenden Konsonanten יי wurden dann als Abbreviaturen י = יהוה (siehe *F. Perles*, Analekten 16) in das doppelte יָהּ יָהּ aufgelöst. Der Text würde dann lauten: „Ich soll mein Leben nicht (mehr) genießen im Lande der Lebendigen oder des Lebens“. ראה mit oder ohne בְּ hat öfters diese Bedeutung. Vgl. z. B. Eccl 2,1 und 9,9. Immerhin bleibt bei dieser Emendation die Lesart der LXX τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ bezw. τοῦ Ἰσραήλ noch unerklärt. *Touzard* möchte sich auf Grund dieser Lesart des ältesten Texteszeugen für eine ursprüngliche Lesung יְשׁוּעַת יהוה entscheiden. Doch das Metrum spricht wohl dagegen. Wahrscheinlicher dürfte sein, daß der ursprüngliche Text gelautet hat יִשְׁעִי = „meine Rettung, mein Heil“, somit der ganze Satz: „Ich soll nicht mehr sehen mein Heil, mein Glück (oder: ich soll mich nicht mehr erfreuen meines Glückes) im Lande der Lebendigen“. LXX teilten ab יִשַׁע י und übersetzten hienach τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ, bezw. τοῦ Ἰσραήλ. Durch Ausfall (Verlöschen) der beiden mittleren Konsonanten blieben in der Handschrift, aus welcher TM u. s. f. stammt, die beiden Jod am Anfang und Ende stehen. Diese wurden dann in das doppelte יָהּ יָהּ aufgelöst. Auf diese Weise ließe sich die Übersetzung der LXX sowohl, wie das Entstehen der masorethischen Lesart erklären. Ich lege deshalb diese Emendation meiner Übersetzung zugrunde.

In der 2. Vershälfte erscheint die Änderung von חָדֶל in חָלֶד (חֶלֶד im Sinne von „Welt, Erdkreis“; vgl. Ps 49,2 כָּל־יֹשְׁבֵי חָלֶד) durch das Zeugnis von 8 MSS und dazu Cod. Petropolit. genügend gesichert. Daher geben die meisten neueren Textkritiker dieser Lesart mit Recht den Vorzug. Sie entspricht auch sehr gut dem parallelen Ausdruck בְּאֶרֶץ הַחַיִּים der ersten Vershälfte. Unter den 5 Worten, welche entschieden einer späten Zeit angehören sollen, zählt *T. K. Cheyne* (Introduction to te book of Isaiah p. 225) auch das Wort חֶלֶד auf, ein Wort, das in der Bedeutung „Lebensdauer, Leben“ Ps 39,6; 89,48; Job 11,17, und in der Bedeutung „Welt“ neben Ps 49,2 (siehe oben!) im (davidischen) Psalm 17,14 vorkommt. Nur wer allzu gläubig die Spätdatierung des Großteiles der Psalmen und des Buches Job, wie sie von der modernen „Kritik“ beliebt wird, hinnimmt, wird das Wort חֶלֶד unter die „decidedly late words“ rechnen können.

V. 12. Für TM דּוֹרִי sprechen die alten Übersetzungen: LXX ἐκ τῆς συγγενίας μου; Aquila γενεά μου; Theodotion ἡ γενεά μου; Vulg. generatio mea; Syr. דרי; Targum דָּרִי. Eine Änderung in

יתדי „Zeltpflock“ (*Cheyne*) oder עורי „meine Hülle“ (*Schlögl*) ist daher nicht angezeigt. Die meisten neueren Exegeten nehmen, wie dies schon die jüdischen Erklärer Aben Esra und Kimchi getan haben (siehe *Ev. Scheid* l. c. pp. 61–63) דורי hier nicht in der gewöhnlichen hebr. Bedeutung des Wortes „Geschlecht, Menschenalter“ = γενεά, generatio, sondern in der Bedeutung „habitatio mea“, „tabernaculum meum“ „meine Wohnung“. In dieser Bedeutung kann das Wort דור mit größerer Wahrscheinlichkeit nur an dieser Stelle des A. T. genommen werden; fraglich ist diese Deutung Ps 49,20 und noch viel mehr Is 53,8 (gegen *Knobel* und *Duhm*). Häufiger begegnet uns das Wort דור in dieser Bedeutung im Aramäischen und Arabischen. Nach *P. Haupt* (bei *Cheyne*, SBOT 10,117, bezw. Beiträge zur Assyriologie 3,579 l. 29) wäre hiezu zu vergleichen assyr. dûru „Hirtenzelt, Hütte“. *S. Landersdorfer* aber vertritt neuestens (Sumerisches Sprachgut im Alten Testament S. 42) die Ansicht, daß דור „Wohnung“ hier und vielleicht noch Ps. 49,20 „ein Lehnwort aus dem akkad. dûra „Zaun, Hürde, Mauer, Burg“ darstellt, das wohl wieder auf sumerisch dúr „wohnen“ zurückzuführen ist“. Da wird das Wort wohl kaum, wie *Cheyne* meint (Introd. p. 225), als „Aramaismus“ zum Erweis der späten Abfassung unseres Liedes dienen können. *E. Kautzsch* wenigstens hat in seinem Werke: „Die Aramaismen im A. T. S. 105—156“ das Wort דור, bezw. das Verbum דור „wohnen“ (Ps 84,11; Sir 50,26) „mit gutem Bedacht von der Aufnahme unter die zweifellosen Aramaismen ausgeschlossen“, und nur unter die Wörter eingereiht, die möglicher-, wenn nicht wahrscheinlicherweise als Aramaismen zu betrachten sind. Übrigens muß der Ausdruck דור hier nicht notwendig in dem Sinne „habitatio“, „Wohnung“ genommen werden; es kann die gewöhnliche hebr. Bedeutung „generatio = aetas = Menschenalter, Lebenszeit“ beibehalten und dann übersetzt werden: „Meine Lebenszeit wird hinweggenommen und fortgeschafft von mir gleich einem Hirtenzelt“[1]). *J. Knabenbauer* bemerkt hiezu (Com in Is II 40): „Poterit

---

[1]) *P. Schegg* erklärt (nach älteren Theologen, wie Thomas Aq., Haymo, Dionysius, Hugo, Lyranus u. s. f.; siehe bei *G. Sanctius*): „Da Ezechias noch keinen Sohn hatte, wird mit ihm zugleich sein ganzes Haus, sein Geschlecht abgetragen und zusammengerollt wie ein Zelt: denn erst 3 Jahre nach seiner Heilung (4 Kön 21,1) wurde ihm Manasse geboren. Daraus erklärt sich auch sein großer Schmerz über die Ankündigung seines Todes“. Vgl. *Thalhofer-Wutz*[5] S. 834—35. Diese Erklärung wird von den neueren Exegeten mit Recht aufgegeben: denn דורי steht in 12[b] parallel חיי „mein Leben“.

in hebr. notio illa communis *aetatis* retineri; neque obstat metaphorae ratio a tabernaculo depromptae, cum in affectu vehementiore comparationes non tam sedulo elaborari quam strictim indicari et audacter iniici solent". In der 2. Vershälfte steht ja auch der parallele Ausdruck חַיָּי „mein Leben". Doch da der poetische Vergleich bei der Übersetzung von דּוֹרִי „meine Wohnung", d. i. meine körperliche Hülle plastischer wirkt, so lege ich diese Deutung von דּוֹר für diese Stelle als wahrscheinlicher zugrunde. Demnach lautet die Übersetzung von V. 11a: „Man bricht ab [meine Hütte, schafft sie fort von mir, gleich einem Hirtenzelt". Für רֹעִי TM, das *H. Grimme* als poetische Pluralform ohne angehängtes ם ansieht, wird einfach רֹעִים zu lesen sein (רֹעִי Abkürzung für רֹעִים; siehe *F. Perles*, Analekten 29). Zum Ausdrucke נִגְלָה מִנִּי d. i. „meine Hütte wird fortgetragen, fortgeschafft von mir", bemerkt *W. Gesenius* (Commentar über den Jesaia 2,989: „מִנִּי deutet recht schön an, wie der Dichter sein Ich von jener zerbrechlichen Hülle unterschied". Zu dem hier vom Dichter gebrauchten Bilde vgl. Job 4,19; Weish 9,15; 2 Kor 5,1. 4; 2 Petr 1,13—14.

In 12b ist die Lesung wie die Deutung des ἅπαξ λεγόμενον קִפַּדְתִּי umstritten. Die älteren Erklärer nahmen wie Vulg. (praecisa est . . . vita mea) קפד im Sinne von „abschneiden" (siehe z. B. *W. Gesenius* a. a. O. 989—990). Die neueren Erklärer ziehen aber die aus verwandten Wortformen (z. B. קִפֹּד ein Tier, das sich zusammenzuwickeln pflegt d. i. der Igel) und aus dem Aramäischen, Syrischen und Arabischen (siehe *Er. Scheid* l. c. pp. 66—72) sich ergebende Bedeutung „zusammenwickeln" vor. Vgl. Targum אִתְקְפַּדוּ und Syr. אתקפדו. Ephräm der Syrer (bei *Payne Smith*, Thesaurus Syriacus II col. 6387 s. v. קפד; *Touzard* RB VIII p. 90) erklärt das Verbum קפד durch das Verbum כרך texit, convertit: *convolvuntur dies mei*. Derselbe Sinn liegt wohl auch den Übersetzungen von Aquila συνέπησαν und Symmachus συνεπέσθη, d. i. συνέσπασαν, bezw. συνεσπέσθη (*Field*, Orig. Hex. II 506 ann. 35) von συσπάω „zusammenziehen" zugrunde. Weitere Schwierigkeit bereitet die Lesung des TM: קִפַּדְתִּי כָאֹרֵג חַיַּי. Die Übersetzung älterer Exegeten: „succidi sicut textor vitam meam" (*Maldonat, Calmet* u. a.; siehe *Knabenbauer*, Com. in Is II 40) empfiehlt sich nicht. *G. Bickell* (Carmina Veteris Testamenti metrice p. 207) bemerkt hiezu: „Punctatio (קִפַּדְתִּי)... reicienda est, quia nec verbum qafad significationem succidendi habet, nec Ezechias se ipsum tamquam auctorem mortis suae introducere potest". Unter Beibehaltung der Lesung des TM erscheint dagegen die Übersetzung und Erklärung von *Rosenmüller* l. c. p. 542

annehmbarer: „Haec verba una cum iis, quae proxime subiiciuntur, sic vertenda erunt: dum exigo, pertexo, instar textoris vitae meae telam, praecidet me a panno“. Vgl. Vulg.: dum adhuc ordirer, succidit me. Ähnlich *Touzard:* „J'ourdissais ma vie comme un tisserand, et Il m'arrache du métier“.

Seine Erklärung lautet: „La leçon de la Massore est la plus naturelle et a plus des chances d'être primitive. L'auteur se comparait au voyageur qui se croyait fixé pour longtemps à l'endroit qu'il avait choisi; tout à coup on lui enlève sa tente comme on fait celle d'un pauvre berger. Il se compare maintenant au tisserand qui ourdit sa toile et qui est soudain interrompu. Le verbe קפד exprime bien cette action du tisserand qui réunit les fils pour composer son étoffe; l'auteur de notre cantique réunissait pareillement les jours qui se succédaient et croyait pouvoir continuer longtemps encore à en composer sa vie; mais Jahweh l'enlève au moment où son travail est à peine ébouché. Il y a donc tout lieu de regarder le verbe קפד comme primitif en cet endroit. Quant à la première personne de la forme piel (קִפַּדְתִּי) elle est appelée par le suffixe de יְבַצְּעֵנִי“.

Die Ausführungen *Touzards* sind gewiß ansprechend und beachtenswert. Doch erheben sich dagegen einige Bedenken. Das Verbum קפד scheint, wie oben dargelegt wurde, wohl nicht die noch fortdauernde Handlung des „Webens“ zu bezeichnen, sondern vielmehr das „Zusammenlegen, Zusammenwickeln“ des fertigen Gewebes, das man vom Trumme, d. i. vom Reste des Zettels (Längs-Fäden, Aufzug des Gewebes) trennt. Darnach wäre TM eher zu übersetzen: „Zusammengewickelt oder abgewoben habe ich wie ein Weber mein Leben“ (*Marti*). Nach der Deutung *Touzards* würde der hl. Schriftsteller durch das Bild vom plötzlichen Abtrennen des noch unfertigen Gewebes das plötzliche, jähe Ende seines Lebens aussagen, nach der letzteren, der Bedeutung des Verbums קפד mehr entsprechenden Übersetzung aber wäre eher das unerwartet rasche Ende des Lebens hervorgehoben. Wie der Weber das fertige Stück Leinwand vor dem Abschneiden vom Reste des Zettels zusammenwickelt, so muß der König sein allzu früh beendetes Leben zusammenlegen, da Gott schon daran ist, es abzuschneiden. Für die erstere Auffassung spricht die Übersetzung der Vulgata: „dum adhuc ordirer, succidit me“, für die letztere die übrigen alten Übersetzungen, vor allem Targ. und Syr., welche noch dazu mit LXX (ὡς ἱστός) statt כְּאֹרֵג „wie ein Weber“ gelesen haben כְּאֶרֶג „wie ein Gewebe“[1]).

---

[1]) *Klostermann* (S. 16) u. *A. Ehrlich* (Randglossen IV S. 139) punktieren wohl richtiger אֹרֶג „Gewebe“; andere lesen אֶרֶג.

Syr. z. B. bietet folgenden Text (nach der Londoner Polyglotte): „contracta est instar vittae contextae vita mea, et velut iugum (textorium) mox praecidendum“. Ferner ist aber noch zu betonen, daß die Lesart קִפַּדְתִּי des TM wohl nicht als ursprünglich angesehen werden kann. Die meisten alten Übersetzungen (Syr. Targ. Vulg. Sym. Theod.) haben eine Passivform wiedergegeben und dazu haben Targ. Syr. Theod. Vulg. חַיַּי als Subjekt des Satzes genommen. Auch die Übersetzung von Aquila συνέπησαν setzt wohl einen hebr. Konsonantentext קפדו und nicht קפדתי voraus. Wird nun Pu קֻפְּדוּ gelesen und dazu statt כָּאֹרֵג nach LXX, Syr., Targ. כְּאֶרֶג, so ergibt sich der Satz: „Zusammengelegt wird mein Leben wie ein Gewebe, vom Trumme trennt er (d. i. Jahwe) mich“, oder „das man vom Trumme trennt“ (יְבַצְּעֶנּוּ statt יְבַצְּעֵנִי), wie *Schlögl* vorschlägt. „Vom Trumme abschneiden“ wird durch das Suffix der 3. Person besser zurückbezogen auf das Wort „Gewebe“. Hiezu vgl. Job 6,9: „Daß es Gott gefiele, mich zu zermalmen, daß er ausstreckte seine Hand, mich abzuschneiden!“ Job 27,8 (hebr.): „Welche Hoffnung bleibt dem Ruchlosen, wenn abschneiden, wenn abfordern will Gott sein Leben?“ Ähnliche Phrasen führt *W. Gesenius* (a. a. O. S. 990) aus arabischen Schriftstellern an, z. B. aus Ebn Arabschah (vit. Tim. T. I S. 138 Z. 4): „Als der Tod das Kleid des Lebens des Schach Schedschah zusammengewickelt hatte“.

Der letzte Stichos von V. 12 ist mit dem ersten Stichos von V. 13 zu verbinden. Statt TM תַּשְׁלִימֵנִי ist nach Aquila, Symm., Theod. (ἀφ' ἡμέρας ἕως νυκτὸς ἐπλήρωσέ με) הִשְׁלִימַנִי oder שִׁלְּמַנִי d. i. eine Verbalform der 3. statt der 2. Person zu lesen. Eine direkte Anrede an Gott erscheint nach dem Zusammenhange zu unvermittelt. Das Verbum שלם ist hier aber im Hi. in der Bedeutung „aufhören machen, ein Ende machen“ zu verstehen, und nicht in der aramäischen Bedeutung „ausliefern, preisgeben“ (an die Schmerzen), wie *Cheyne*, *Duhm*, *Marti*, *Touzard*, *Condamin* annehmen (nach LXX παρεδόθην). Die Bedeutung „ein Ende machen“, zu Ende bringen“ u. dgl. wird von vielen Exegeten (z. B. *Knobel*, *Delitzsch*, *Grimme*, *Knabenbauer*, *Laur*, *Schlögl* u. a.) mit Recht für unsere Stelle festgehalten. Sie entspricht sehr wohl dem Zusammenhange, nach welchem der Dichter sich in fortgesetzten Klagen über das nahe, harte, unvermeidliche Ende seines Lebens ergeht. Auch die Wiedergabe durch ἐπλήρωσέ με bei Aq., Sym., Theod. u. Vulg. conficies me dürfte auf derselben Auffassung des hebr. Ausdruckes beruhen. Mit Unrecht wird daher von *Marti* S. 261 die Form הִשְׁלִים unter die „Aramaismen“ des Liedes

gerechnet. *E. Kautzsch* aber scheint, soweit ich sehe, in seinem oben erwähnten Werke auf die Heranziehung dieses Aramaismus zu verzichten.

V. 13. Statt TM שִׁוִּיתִי = complanavi, composui (animum meum) usque mane, „ich beschwichtigte mich“ (*Orelli*), „ich geduldete mich bis zum Morgen“ (*Delitzsch*), Deutungen, welche dem Zusammenhange nicht recht entsprechen wollen, wird nach dem Vorgange von *Houbigant* mit Berufung auf das Targum zumeist שִׁוַּעְתִּי „ich schrie“ gelesen. Mehr noch wird der Vorschlag von *Grimme* קִוִּיתִי (Vulg. sperabam usque ad mane) dem Zusammenhang gerecht; denn der Sinn der Stelle ist: Ich bin in fortwährenden Todesängsten: von Tag zu Nacht = binnen Tagesfrist droht mir das Ende und in Ängsten harre ich bis zum Morgen, jeden Augenblick des Todes gewärtig. Das Leiden, das mich zum Tode zu führen droht, ist schrecklich: wie ein Löwe, so zermalmt es all mein Gebein. Die Übersetzung der Vulg.: *sperabam* usque ad mane ist daher zutreffend und gut verweist Hier. in seiner Erklärung z. St. auf Job 7,14:

„*Sperabam usque mane*, quod et Job in angustia sua atque in tormentis corporis sustinuisse se dixit, quando in die spectabat noctem, et lucem praestolabatur in tenebris, mutatione temporum putans mutari posse supplicia. Hoc verum esse novit qui magnis febribus aestuat, cuius ignis internus in similitudinem leonis omnia ossa consumit, nec se putat prae doloris magnitudine ultra esse victurum“.

Der Stichos 13^c ist, wie die neueren Textkritiken mit Recht annehmen, Dittographie von 12^c. Die strophische Gliederung erweist diesen Stichos als überschüssig (*Touzard, Laur*).

V. 14. Statt כְּסוּס עָגוּר ist zu lesen כַּסִּים LXX ὡς χελιδών. Hier. bemerkt zur Stelle: „Pro *pullo hirundinis* (so hat er selbst übersetzt; cf. Vulg.) sive *hirundine* ut LXX transtulerunt, scriptum est in hebraico SUS AGOR (סוּס עָגוּר), quod interpretatus est Aquila *equus Agor*, Theodotion SIS AGUR (סִים עגור); media enim vocalis littera *vav* si ponatur inter duas *samech*, legitur *sus* et appellatur *equus; si jod* legitur, *sis* et *hirundo* dicitur. Symmachus autem ita transtulit: *Sicut hirundo inclusa sic cantabo*. Quod verbum *agor* et in Jeremia legitur ubi scriptum est: Milvus in caelo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia (hebr. סוּס וְעָגוּר; aber Q^ere סִים! = hirundo et grus) custodierunt tempora sua“. Aus der von Hier. angezogenen Stelle Jer 8,7 ist wohl עָגוּר hier eingedrungen[1]); LXX kennt es nicht. Auch Hier. hat es nicht

[1]) *Ed. König* (Hebr. und aram. Wörterbuch zum A. T. 313^a)

übersetzt. Von der neueren Textkritik wird es daher mit Recht getilgt. Die Versuche, in עָגוּר eine Verbalform, etwa Ptcp pass., zu sehen (siehe Sym. Syr.; Targ.; von neueren Kritikern vgl. *Aug. Klostermann* a. a. O. S. 164 und *A. Ehrlich*, Randglossen IV 139—40) sind nicht sehr wahrscheinlich. Ein Verbum עגר kennt das Hebräische nicht. Sym. und Targ. aber scheinen die Form כָּגוּר gelesen oder korrigiert zu haben.

In der zweiten Vershälfte ist mit *Graetz*, *Touzard*, *Schlögl* statt דַּלּוּ עֵינַי zu lesen: כָּלוּ עֵינַי auf Grund von LXX: ἐξέλιπον γάρ μου οἱ ὀφθαλμοί. So ist von LXX die hebr. Phrase כלו עיני in Ps 68(69),4; 118(119),82. 123; Thren 2,11; 4,17 wiedergegeben. Der schwierige Ausdruck עָשְׁקָה־לִּי hat sehr verschiedene Deutung gefunden. Die gewöhnliche Übersetzung ist: „Angst ist mir; tritt ein für mich!" Vgl. Vulg.: Domine, vim patior, responde pro me. עָשְׁקָה wird so als Nomen in der Bedeutung „Bedrückung, Bedrängnis, Angst" genommen; es stünde nur hier in der Femininform, sonst immer Masc. עֹשֶׁק. Aber „da es weder ein Nomen עָשְׁקָה gibt, noch eine dritte Perf. fem. von עָשַׁק im Zusammenhange paßt, so muß ... vielmehr עָשְׁקָה als dem עָרְבֵנִי paralleler Imperativ gefaßt werden: ‚befasse Dich mit mir' (vgl. namentlich עסק Targ. Jon. zu 2 Kön 4,13), oder spezieller nach Gen 26,20: ‚streite für mich, tritt als mein Bürge ins Mittel' (*Aug. Klostermann* a. a. O. S. 163)" [1]). Der syrische Übersetzer (und wohl auch Targum) hat in der Tat אשקה als Imperativ genommen, aber עשקה (עשק = aram. עסק gelesen: Domine, *serva me*, et benigne mecum utere. Für die Deutung von עָשקה im Sinne des aramäischen עסק = „bemühe dich für mich, kümmere dich um mich" spricht sich besonders *Duhm* aus. [Näher liegt hier doch, wie auch *Klostermann* andeutet עשק in dem Sinne zu nehmen, in welchem es mit reciproker Bedeutung als Hithp. Gen 26,20 gebraucht ist: „streite für mich" [2]). Dieses seltene (nur hier und Gen 26,20) vorkommende hebräische Verbum עשק wird nämlich sofort durch den Zusatz עָרְבֵנִי „steh' für mich ein als Bürge" erklärt. Diese vielleicht nach Job 17,3 beigeschriebene erklärende Randnote, welche den Stichos überfüllt (*Duhm*), ist dann zu tilgen. Der Text

---

bemerkt: „In Jes. 38,14 ist 'ע Glosse, weil סוס I bei Rabbinen auch als ‚Kranich' gefaßt wurde".

[1]) Doch in der weiteren Ausführung entscheidet sich *Klostermann* für die Konjektur חָשְׁכָה לִּי „für mich ist's finster geworden".

[2]) Siehe *J. Fürst*, Handwörterbuch s. v. עשק. Für Qal wäre dann Is 38,14 zu notieren.

von 14b lautet also: כָּלוּ עֵינַי לַמָּרוֹם יהוה עָשְׁקָה־לִּי = „meine Augen schmachten nach oben — Jahwe, streite = tritt ein für mich!"

V. 15. Dieser und der folgende Vers bereiten der Textkritik wie der Erklärung die größten Schwierigkeiten. In den folgenden Ausführungen können nur die wichtigeren textkritischen und exegetischen Versuche berücksichtigt werden. Für die Herstellung eines brauchbaren Textes kommen in V. 15 vor allem Vulg. Targ. Syr. in Betracht. In der ersten Vershälfte ist וְאָמַר־לִי nach Targ., bezw. Vulg. (respondebit) nicht als 3. p. Perf. zu nehmen, sondern als 1. p. Impf. אֹמַר; „dessen Cholem vor Maqqeph zu Qameṣ verdumpft wurde, vgl. die bisher rätselhafte Form אָרָה־לִּי (Num 23,7). Also muß hier אָמַר־ mit אֲדַבֵּר verbunden werden" (*Grimme*). Dazu ist statt לִי nach Targ. und Theod. αὐτῷ wohl לוֹ zu lesen. Liest man noch in der 2. Vershälfte statt des schwierigen אֶדַּדֶּה TM[1]) nach Vulg. (recogitabo) אֲדַמֶּה (דמה Pi mit dem acc., siehe Ps 48,10, einer Sache gedenken, eine Sache erwägen), so erhalten wir einen Text, der einen schönen Sinn gibt und zugleich sich gut in den Zusammenhang fügt. Im vorausgehenden Verse hat der leidende König den Hilferuf ausgestoßen: „Jahwe, tritt ein für mich!" Nun fährt er fort: „Was soll ich sprechen und sagen zu ihm, da doch Er es getan?" = „ist nicht dieses mein Seufzen vergebens, da ja Gott selbst es ist, der dieses Leid mir geschickt hat?" Darauf antwortet nun die andere Vershälfte: ‚Überdenken will ich alle meine Jahre in meiner Seele Bitterkeit'. Dem Gotte, der ihn mit Leiden überhäuft, will und kann er nur entgegentreten mit dem bitteren Schmerze seiner Seele, mit dem er auf die rasch entschwundenen Jahre zurückschaut. Dieser Schmerz ist die Bitte, die er vorträgt, der Anspruch auf Erhörung, den er geltend macht, die Waffe, mit der er Gottes Heimsuchung abzuwenden sucht" (*Knabenbauer*). Mit dem Schmerze über die rasch entschwundenen Jahre verbindet sich, wie die folgenden Verse lehren, der Schmerz über die menschlichen Fehler und Verirrungen. Dann geht der König zur Bitte um seine Wiedergenesung über.

Doch die gewöhnliche Übersetzung und Erklärung des TM ist eine andere. *Kautzsch* übersetzt in seiner Textbibel: „Was soll ich sprechen, nachdem er nun zu mir geredet und er es aus-

---

[1]) Die Übersetzung von *Laur*: „Ich *durchgehe* alle meine Jahre", erscheint nicht gut möglich. Das Hithp. des Verbums דדה hat diese transitive Bedeutung nicht. Vgl. noch *Houbigant* z. St., bezw. *Toucard* a. a. O. p. 98.



geführt hat!" Ähnlich übersetzen z. B. *Delitzsch* und *Orelli*[1]. Diese Wiedergabe des TM hat zur Voraussetzung, daß der Dichter seiner Dankbarkeit Ausdruck geben will für Gottes „gnädiges Wort" (d. h. die durch den Propheten Isaias ihm gegebene Zusicherung seiner Wiedergenesung) „und die von ihm sicher zu erwartende Ausführung desselben" (*Orelli*).

Auf Grund dieser Auffassung unserer Stelle wird von vielen älteren und neueren Exegeten der ganze zweite Teil des Liedes als ein Danklied des Ezechias angesehen. In diesem Sinne schreibt *Rosenmüller* (l. c. p. 546): „Inde ab hoc versu animus regis in Jovae laudem exspatiatur. מָה־אֲדַבֵּר „*Quid dicam tandem:*" Est vox eius, cui prae facto quodam inopinato in stuporem rapto, vox faucibus haeret, adeo, ut ne quidem, quae verba prolaturus sit, in promptu habeat. וְאָמַר־לִי וְהוּא עָשָׂה ‚*Promisit ille mihi, et ipse praestitit*'". Gleichwohl erscheint diese in der exegetischen Literatur weit verbreitete Ansicht nicht berechtigt. Daß schon mit diesem Verse eine Wendung des Klageliedes zum Dankliede eintrete, hat wenigstens der hl. Hieronymus nicht angenommen. In der Vulgata ist erst von V. 17 an der Umschwung markiert, „wie schon Calmet richtig sah", bemerkt *J. Knabenbauer*.

Calmet schreibt: „Quidam (Chald., Grotius... Vatablus, Hebraei) ita interpretantur: Deus, mei loco fideiubeto. At quid ipse dico: Quid is mihi respondebit? Nonne, quae ipse postulavi, praestitit, incolumitatem pollicitus per Prophetam? At prima huius Carminis pars nonnisi questus Ezechiae postulataque continere mihi videtur, cum is morbo maxime oppримeretur. In eo potissimum totus occupatur, ut animi sui dolorum angoresque describat. Restitutam vero incolumitatem v. 17 narrare demum incipit".

Die Erklärung des folgenden Verses wird zeigen, daß der Dichter an dieser Stelle in der Tat seine Bitte an Gott noch fortsetzt, welche er mit dem Hilferuf: „Jahwe, tritt ein für mich!" begonnen hat. Gegen die unrichtige Auffassung unserer Stelle wenden sich, ähnlich wie Calmet, auch neuere Erklärer (*Grimme*, *Duhm*, *Touzard*). *Duhm* geht noch weiter und erklärt das Lied überhaupt als ein Bittgebet, da ein Dank gar nicht vorkomme. Nach *Duhms* Vorgang, wie es scheint, vertreten diese Ansicht

---

[1]) Diese Übersetzung des TM und damit die Auffassung des ganzen 2. Teiles unseres Liedes als eines Dankliedes dürfte wohl in der Überschätzung des TM, welche besonders bei den älteren protest. Exegeten hervortritt, ihren Grund haben. Siehe die Ansichten derselben bei *Ev. Scheid* l. c. pp. 101 ss.



neuestens auch *C. H. Cornill*[1]), *W. Staerk*[2]), *Touzard* (RB VIII 102 note (4) 107). In der Erklärung des V. 17 wird sich Gelegenheit geben, auf diese Ansicht näher einzugehen.

Zu V. 15ᵇ seien noch folgende Emendationsversuche notiert. Der syrische Übersetzer hat den hebr. Text wiedergegeben, wie folgt: „Ipse namque fecit, et amovit totum *somnum* meum (שְׁנָתִי „mein Schlaf“ für שְׁנוֹתַי „meine Jahre“; Vulg. Targ.).

Diese Lesung des Syr. legen von neueren Erklärern *Duhm*, *Touzard*, *A. Ehrlich*, *N. Schlögl* zugrunde. Doch in den Emendationen des schwierigen Ausdruckes אֶדַּדֶּה weichen sie von einander ab. *Duhm* behält die Lesung שנותי (Plur. oder Abstraktform von שֵׁנָה Schlaf) bei, punktiert אֶדְּדָה (= 1. p. Impf. von נדד) und übersetzt: „Ruhlos wälz' ich mich all' meine Schlafenszeit ob der Bitterkeit meiner Seele“. *Touzard* liest (l. c. pp. 98—99) יתדד־שנתי (von נדד) und übersetzt: „Et tout mon sommeil s'enfuit dans l'amertume de mon âme“. *N. Schlögl* emendiert (nach *A. Ehrlich*, Randglossen IV S. 140) הִנֵּה נָדְדָה כָל־שְׁנָתִי und übersetzt: „Schon flieht aller Schlaf von mir ob des Herzens Gram“.

Es dürften aber diese Emendationsversuche dem Zusammenhange weniger entsprechen. Auf die Frage in der ersten Vershälfte erwartet man in der zweiten Vershälfte eine Antwort. Diese scheint nach dem Texte der Vulg. in befriedigender Weise gegeben zu sein. Dazu bedarf es dann nach der Vulg. *recogitabo* (bezw. reputabo, Hier. im Kommentar) nur einer geringfügigen Änderung im hebr. Konsonantentext, wie oben gezeigt wurde. Auch ist der Gedanke: „aller Schlaf flieht von mir“ in den früheren Versen 13—14 bereits enthalten. — *Ed. König* leitet in seinem Wörterbuch 67ᵇ die Form אֶדַּדֶּה = אֶתְדַּוְדֶה ab von דוה II und übersetzt: „ich soll mich hinschleppen (alle meine Jahre ob der Bitterkeit meines Herzens).“ Aber der kranke König erwartet als Folge seiner Krankheit einen nahen Tod und nicht ein künftiges jahrelanges Siechtum (vgl. *Marti* z. St.). Die Worte „alle meine Jahre“ passen bei dieser Erklärung nicht recht in den Zusammenhang.

Noch weniger aber empfehlen sich die Erklärungen: „Still hinwallen sollt' ich“ (אֶדַּדֶּה = Hithpa. אֶתְדַּדֶּה von דדה einherschreiten, wallen) „alle meine Jahre auf die Betrübnis meiner Seele?“ (*Delitzsch*; ähnlich *Orelli*), oder: „Procedam omnes annos meos propter amari-

---

[1]) Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Test.[7] S. 164.

[2]) Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl. III 1 Lyrik S. 197—198.

tudinem animae meae“ (*Rosenmüller*) = „Wallen will ich alle meine Jahre über die Bitterkeit meiner Seele“ (*Knobel*). Diese beiden letzteren Erklärungen beruhen auf der irrigen Auffassung des ganzen 2. Teiles als eines Dankliedes, speziell auf der oben erwähnten herkömmlichen Deutung von V. 15ª nach dem masorethischen Text. V. 15ª lautet eben, richtig gelesen und gedeutet: „Was soll ich sprechen und sagen zu ihm, da doch Er es getan?“, enthält also nichts von Gottes „gnädigem Wort“ und somit kann auch der Dichter nicht mit einem Dankversprechen dafür fortfahren: Ich will still demütig wandeln (*Orelli*) oder ich will alle meine übrigen Lebensjahre feierliche Züge zum Tempel vornehmen, um dort Jahwe Lob und Dank zu singen (*Rosenmüller; Knobel*). Dazu wird sich zeigen, daß der leidende König im Folgenden seine Bitten an Gott zunächst noch fortsetzt, daher noch immer in dem Gedanken der Todeserwartung sich bewegt. Der Hilferuf: „Jahwe, tritt ein für mich!“ ist der den Anfang des 2. Teiles beherrschende Gedanke. Als erstes Motiv aber, um Gottes Erbarmen zu erflehen, führt der Dichter seinen tiefempfundenen Schmerz an über die so rasch entschwundenen Jahre seines Lebens mit ihren menschlichen Verirrungen. Weitere Motive bringen die folgenden Verse (16—17ª).

Beigefügt sei nur noch, daß angesichts der erwähnten verschiedenen Erklärungen und Emendationen der Form אֶדַּדֶּה dieselbe wenig glücklich bei *Cheyne* (Introd. p. 225) unter den „fife decidedly late words“ unseres Liedes figuriert.

V. 16. Mit vollster Berechtigung führt hier *Touzard* den Ausspruch von *Houbigant* an: „Felix, qui poterit haec verba ut sunt interpretari!“ Die Klage, daß der überlieferte hebr. Text sehr verderbt ist, ist eine allgemeine. *Duhm* schreibt: „V. 16 ist im hebr. Text gar nicht und bei keiner Auslegung des Gesamtzusammenhanges zu übersetzen“. Ähnlich äußert sich *Marti*: „Mit V. 16 ist, so wie er jetzt lautet, erst recht nichts anzufangen“. Auch durch die alten Übersetzungen läßt sich diese Textschwierigkeit nicht ohne Weiteres beheben. Ja manche Erklärer, wie z. B. *Kautzsch*, *Cheyne*, *Condamin*, verzichten einfach auf eine Wiedergabe des Textes. TM wird, wie er liegt, folgendermaßen gedeutet: „O Herr, auf solches hin“ (= auf Grund der an ihm geschehenen kraftreichen Gottesworte) „lebt man auf und ganz und gar ist darin“ (im Gnadenwort des Herrn) „meines Geistes Leben, und so mögest du mich kräftigen, ja laß mich genesen!“ (*Orelli;* ähnlich *Rosenmüller*, *Gesenius, Delitzsch* u. a.). Man sieht, die unrichtige Lesung und Deutung von V. 15ª wirkt hier nach, ja macht geradezu, daß dieser Sinn in den hebr. Text hineingelegt wird. Der Text der Vulgata wird übersetzt, wie folgt:

„Herr, lebt man so, und ist darin das Leben meines Geistes? Du mögest mich züchtigen und mich neu beleben“ (*Knabenbauer-Arndt;* ähnlich *Wutz*).

Ich lasse die Erklärung von *Knabenbauer* folgen: „Der Betende hält Gott seine Betrübnis vor, indem er kummervoll frägt, ob es denn mit dem Menschenleben und mit dem Leben des Geistes so beschaffen sein soll, wie V. 15 und die ganze Situation und Stimmung des Betenden anzeigt, daß nämlich das Leben in der Vollkraft der Jahre mitten in seinem Laufe soll abgeschnitten werden? Hat er Züchtigung verdient, so will er sich ihr nicht entziehen; nur um das Eine fleht er, sie möge nicht in der Verhängung des Todes bestehen, sondern der Herr wolle ihn zu neuem Leben zurückführen“.

Hier. hat, wie seine Übersetzung zeigt: Domine [si][1]) sic vivitur, et in talibus vita spiritus mei, im wesentlichen den hebräischen Konsonantentext vor sich gehabt und wiedergegeben, wie ihn TM bietet. Dies trifft auch für Aquila zu: κύριε ἐπ' αὐτοῖς ζήσονται καὶ εἰς πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς ζωὴ πνεύματός μου. Anders dagegen lautet der Text der LXX: κύριε, περὶ αὐτῆς γὰρ ἀνηγγέλη σοι, καὶ ἐξήγειράς μου τὴν πνοήν. Der entsprechende hebr. Text wäre etwa (*Cheyne*) עליה יְחֻוּוּ לך וַתְּחַי רוחִי.

Auf Grund des Septuagintatextes haben sich *Duhm*, *Touzard* und *Laur* um die Wiederherstellung eines brauchbaren hebr. Textes bemüht. Weitere gute Vorschläge haben *A. Ehrlich* und *N. Schlögl* hinzugefügt. Der uns vorliegende hebr. Text: אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל־בָּהֶן חַיֵּי רוחִי ist wohl am besten durch folgenden Text zu ersetzen, bezw. zu emendieren: אֲדֹנָי עָלֶיךָ יִחְיוּ חַיֵּה רוחִי = „Domine, per te vivitur; vivifica spiritum meum, Herr, durch Dich lebt man; belebe meinen Geist!“ Zur Erklärung diene kurz folgendes: Die Lesart ἀνηγγέλη setzt wohl die Form יְחֻוּוּ voraus, welche aber gegenüber der überlieferten Lesart יִחְיוּ, für welche auch Aq. und Vulg. sprechen, nicht als ursprünglich gelten kann[2]). Zur Phrase חיה על „von, durch etwas leben“ vgl. Gen 27,40; Deut 8,3. Die Worte וּלְכָל־בָּהֶן haben im LXX kein entsprechendes Äquivalent. Man wird kaum fehl gehen, wenn man dieselben

---

[1]) Die Partikel ‚si‘ scheint bei Hier. nicht ursprünglich zu sein; sie hat auch weder im hebr. Texte noch in den andern alten Übersetzungen eine Stütze. Ist sie beizubehalten, muß sie als Fragepartikel genommen werden (= griech εἰ). Vgl. *Franz Kaulen,* Sprachliches Handbuch zur Vulgata². S. 243—49.

[2]) Damit scheidet auch die Form חַיָּה als „eventueller“ Aramaismus (*Marti*) aus.

als Glosse zu dem verderbten עֲלֵיהֶם ansieht. Worauf sich eigentlich die im Geschlecht noch wechselnden Pluralsuffixe beziehen sollen, ist ganz unklar. Die Beziehung auf die in V. 15 (zu Unrecht) supponierten „kraftreichen Gottesworte“ erweckt nur den Eindruck, daß irgend ein passend scheinender Sinn in den dunklen Text hineingelesen wird. Auch Hier. hat mehr in freier Weise umschreibend als eigentlich übersetzend die Gedankenfolge nach seiner Mutmaßung herzustellen versucht. Statt עֲלֵיהֶם haben LXX περὶ αὐτῆς = עליה und dazu לְךָ (σοί) gelesen, was wohl auf ursprüngliches עָלֶיךָ zurückgeführt werden kann (*Schlögl*). Ferner haben LXX für st. constr. חַיֵּי eine Verbalform (ἐξήγειράς μοι = וַתְּחַיֵּנִי?) wiedergegeben. Daher erscheint der Vorschlag von *Ehrlich* und *Schlögl*, für st. constr. חַיֵּי den Imp. חַיֵּה zu lesen, recht annehmbar. Der so gewonnene Text אֲדֹנָי עָלֶיךָ יִחְיוּ חַיֵּה רוּחִי scheint allen billigen Anforderungen zu entsprechen. Wir erhalten einen Fünfheber, entsprechend der metrischen Anlage des Liedes, und die in diesen Worten ausgesprochene Bitte: „Allmächtiger, durch dich lebt man, beleb' meinen Geist“ (vgl. Gen 45,27) wird im folgenden Satze (V. 16^b u. 17^a): „Schenke mir Gesundheit und Leben, so wird mir die Bitternis zum Heile“ sehr schön weitergeführt. In 16^b ist statt Juss. תַּחֲלִימֵנִי (mit *Cheyne, Ehrlich* u. *Schlögl*) besser zu lesen Impv הַחֲלִימֵנִי, konform dem folgenden Impv הַחֲיֵנִי TM, richtiger הַחֲיֵנִי, und dem vorausgehenden Impv חַיֵּה. Der Stichos 17^a aber ist mit diesem Schlusse von V. 16 zu verbinden, jedoch das zweite מַר als Dittographie zu tilgen.

V. $17^{b.c}$. Statt חָשַׁקְתָּ „du hast geliebt“, ist nach LXX εἵλου und Vulg. eruisti חָשַׂכְתָּ zu emendieren. Nach dem Vorgange *Houbigants* ist diese Lesung von den neueren Textkritikern wohl fast allgemein angenommen. In 17^c ist כִּי zu tilgen, da es in LXX und Vulg. fehlt. Dafür ist nach LXX καὶ ἀπέριψας וְהִשְׁלַכְתָּ zu lesen. Für מִשַּׁחַת בְּלִי schlägt *F. Perles* (Analekten S. 30) vor: מִשַּׁחַת בְּלִיַּעַל „vor dem Abgrund des Verderbens“. בְּלִי' wäre Abkürzung für בליעל. Da בְּלִי sonst nur als Adverb vorkommt, wäre damit das singuläre בְּלִי = „Vernichtung, Verderben“ vermieden. Vielleicht daß aber einfach מִבְּלִי שַׁחַת = wörtlich „so daß keine Grube“ zu schreiben ist (*J. Fürst*, Handwörterbuch s. v. בְּלִי I), was in den alten Übersetzungen (LXX ἵνα μὴ ἀπόληται; Sym. μὴ διαφθεῖραι; Vulg. ut non periret) sinngemäß wiedergegeben ist. Ich übersetze daher: „Du aber hast gerettet mein Leben vor dem (sicheren) Verderben, hast geworfen hinter deinen Rücken alle meine Sünden“. Die hebr. Phrase „hinter den Rücken werfen“

besagt ein gänzliches Vergessen und Nachlassen der Sünden. Vgl. 3 Kön 14,9; Ez 23,35; Neh 9,26; Ps 49(50),17.

Nach der gewöhnlichen Erklärung der Stelle, wie sie schon in den alten Übersetzungen zum Ausdruck gebracht ist, blickt der Dichter nunmehr auf seine bereits geschehene Rettung aus seiner schweren Krankheit zurück und geht von der Klage und der Bitte im Schlußabschnitt seines Liedes zum Danke über. Dieser Auffassung widerspricht *Duhm*, und nach ihm, wie es scheint, *Cornill*, *Touzard*, *Staerk* (siehe oben zu V. 15). *Duhm* will die hebräischen Perfekta als Fortsetzung der vorhergehenden Impetive nehmen, so daß also der Dichter in seinen Bitten fortfahren würde: „Und halte zurück meine Seele von der Grube der Vernichtung und wirf hinter deinen Rücken all' meine Sünden!" Diese Erklärung erscheint zu gekünstelt und gezwungen. *Duhm* muß das ihm unbequeme וְאַתָּה am Anfang von V. 17b anzweifeln. Dieses läßt sich aber nicht eliminieren; es ist durch die alten Übersetzungen (Sym. σὺ δέ; Vulg. tu autem; Targ.) doch zu stark bezeugt. Dazu wird durch das feierliche וְאַתָּה der Schlußteil des Liedes seinem Anfange אֲנִי V. 10 entgegengesetzt (siehe *Cheyne*, Introd. p. 225 u. *A. Ehrlich*)[1]. Es ist eine eindrucksvolle Antithese! Dort wird geschildert des leidenden Menschen ärgste Not, hier gepriesen des Herrn erbarmungsvolle Hilfe; dort bittere Klage, hier jubelnder Dank! Die folgenden Verse geben sodann den Grund der Rettung an und schließen das Lied mit dem Versprechen des wiedergenesenen Königs ab, seinen Kindern von

---

[1]) Über אֲנִי V. 10 äußert sich *Duhm*: אני „ist wie oft im Koheleth ohne allen Nachdruck hinzugesetzt, ein Zeugnis für die späte Abfassungszeit". Ähnlich *Marti*. Hingegen kann man wohl (nach *Cheyne*) auf dieselbe Phrase אֲנִי אָמַרְתִּי in den davidischen Psalmen 30,7 u. 31,23 (vgl. noch Ps 88,14; 116,11) verweisen. „Ohne allen Nachdruck" ist aber אֲנִי V. 10 nicht gebraucht. Auf die Antithese „between the speaker who thought himself Godforsaken and Yahwe who was ready to save him from ‚the pit of destruction' (v. 17, note אַתָּה)" macht *Cheyne* doch mit Recht aufmerksam. Daher konnte auch *Ehrlich* bemerken: „Auf אני liegt Nachdruck, denn ihm ist V. 17 ואתה entgegengesetzt". Dieser Beweis *Duhms* für die späte Abfassungszeit unseres Liedes will darum auch *Cheyne* nicht allzusehr gefallen, obwohl er sich doch sonst alle Mühe gibt, eine späte Abfassungszeit des Liedes durch seine „fife decidedly late words" zu erweisen. Daß dann endlich אֲנִי nicht aus rein rhythmischen (metrischen) Gründen vom Dichter gebraucht ist, zeigt V. 11, wo nur אָמַרְתִּי steht.

Gottes Treue, die er in der Rettung aus der Todesnot erfahren, zu erzählen. Der Ausdruck vor allem: „Nur wer lebt, der preist Dich, *wie ich heute*“, kann doch nur bedeuten: heute, da ich wieder genesen bin, setzt also die bereits geschehene Rettung voraus. „Von einem Gott preisen in seiner Krankheit, wo die Tränen seine Worte ersticken, ist doch schwerlich die Rede“ (*Marti*).

Darum erscheinen die Worte *Duhms* befremdend, wenn er schreibt: „Im jetzigen Text folgt auf eine lange Klage und die Bitte um Gesundung der Satz: Du hast zurückgehalten vom Scheol meine Seele; so etwas schreibt doch kein vernünftiger Mensch. Wenn der Dichter, als er das Lied schrieb, gerettet war, warum klagt er dann so lange? wäre es nicht natürlicher, daß er seine Freude und vor allem auch seinen Dank ausspräche, etwa wie Ps 30?“ Wollen denn wir dem Dichter vorschreiben, was er niederzuschreiben hatte? Der Dichter konnte seiner Freude und seinem Dank Ausdruck verleihen und dies hat er getan; er konnte aber ebensogut in einem Klageliede neben und vor den Gefühlen der Freude auch den Affekten des Schmerzes und der Trauer, die seine Seele in den Stunden bitterer Not bestürmten, freien Lauf lassen und auch dies hat er in ergreifender Weise getan. Wenn sich dann endlich *Duhm* zum Beweise für seine Ansicht, daß das Lied „reines Bittgebet“ ist, auf den liturgischen Zusatz V. 20 beruft, dessen Verfasser unser Lied ebenfalls als Bittgebet genommen habe, so ist zu sagen, daß ein solcher liturgischer Zusatz, der nach Art einer Antiphon beigefügt wird, doch zu lose mit dem Liede selbst verbunden ist, als daß sich hieraus für den literarischen Charakter desselben bestimmte sichere Schlüsse ziehen ließen. Da besitzen wir doch für die richtige Auffassung des Liedes einen viel deutlicheren Fingerzeig in den Worten der Überschrift: „als er (Ezechias) krank war und gesund wurde von seiner Krankheit“. *Duhm* freilich rechnet „das Gedicht schon wegen seiner Sprache zu den spätesten Stücken im A. T.“ und muß daher der Überschrift allen Wert absprechen. Es mag hier genügen, auf die Ausführungen über Verfasser und Veranlassung des Liedes zu verweisen.

V. 18—19. Diese Verse bieten für die Textkritik keine besonderen Schwierigkeiten. Vorgeschlagen wird, in 18a vor מָוֶת die Negation לֹא (וְלֹא) zu wiederholen, und in 18b für אֲמִתֶּךָ nach LXX τὴν ἐλεημοσύνην μου חַסְדֶּךָ zu lesen. Notwendig sind diese Änderungen nicht. Die Negation לֹא gehört ja auch zum zweiten Glied, und Sym., Syr., Vulg. bezeugen durch ihre Übersetzung „Deine Wahrheit“ die Lesart des TM אֲמִתֶּךָ, wofür freilich sinngemäßer „deine Treue“ übersetzt wird. Das doppelte חַי חַי V. 19 (Vulg. Vivens, vivens ipse confitebitur tibi) steht wohl des Nachdruckes

wegen. Der Plural beim Syrer u. LXX (οἱ ζῶντες εὐλογήσουσίν σε) ist eine freiere Wiedergabe des überlieferten hebr. Textes.

In V. 18 wird nun wiederum das Verbum שִׂבֵּר „hoffen" v. *Cheyne*, *Duhm*, *Marti*, *Kautzsch* (Die Aramaismen im A. T. S. 85—86) als Aramaismus angesehen (= aram. סַבַּר), „der uns nur in den jüngsten Schriften begegnet" (Duhm). Zur richtigen Würdigung und Verwendung der Schrift von *E. Kautzsch* ist es nützlich, die Anzeige desselben von *Th. Nöldeke* (ZDMG (57 [1903] 412—420) zu berücksichtigen. S. 414 schreibt *Nöldeke*: „Wem es, wie mir, noch sehr zweifelhaft ist, daß das Lied des Hiskia Jes 38,9 ff aus später Zeit stammt, der wird auch Bedenken tragen, שׂבר als aramäisches Lehnwort anzusehen". In der Bedeutung „hoffen" wird Pi שִׂבֵּר im A. T. noch gebraucht Ps 103(104),27; 118(119)166; 144(145)15; in der Bedeutung „warten" Ruth 1,13 und im Qal Neh 2,15. Den herrlichen Psalm 103(104), dann Ps 144(145), der durch die Überschrift (TM, LXX, Vulg. Syr. Targ.) David zugeeignet wird, dazu das Buch Ruth werden aber nur jene „den jüngsten Schriften" zurechnen, welche das sic volo sic iubeo der modernen „Kritik" als feststehendes wissenschaftliches Resultat hinzunehmen gewillt sind.

Die beiden Verse 18—19 geben den Grund für die Rettung des Königs aus seiner Todesnot an. Deshalb hat ihm Gott das Leben geschenkt, auf daß er Gottes Treue lobpreisen und den künftigen Geschlechtern verkünden könne. Zu den Worten: „Denn nicht die Unterwelt lobsingt Dir, nicht preist Dich der Tod, nicht harren, die da sinken ins Grab, auf deine Treue" vgl. die ähnlich lautenden Stellen Ps 6,6; 29(30),10; 87(88),12—13; 113,17—18 = hebr. 115,17—18. Solche Stellen besagen nicht, daß „wer im starren Todesschlafe liegt, nichts von Gott weiß" (*Duhm*), oder daß die abgeschiedenen Frommen in der Unterwelt (limbus) ein ganz trostloses, hoffnungsloses, schattenhaftes und unbewußtes Fortleben führen. Die Idee eines ewigen seligen Lebens bei Gott ist auch dem A. T. nicht fremd. Aussprüche wie die obigen sind aber, wenn wir von den psychologischen Momenten, die bei den verschiedenen Stellen im einzelnen (z. B. im Buche Job) zu berücksichtigen sind, absehen, im allgemeinen vom Standpunkte des A .T. aus zu beurteilen. Die eschatologischen Anschauungen und die Lehren über das Jenseits sind im Alten Bunde noch unvollkommen entwickelt. Des aus dieser Zeitlichkeit scheidenden Gerechten des Alten Bundes wartete als Aufenthaltsort die Vorhölle (limbus); die Nacht war für ihn angebrochen, „in der niemand mehr wirken kann" (Joh 9,4), niemand mehr für sich und seine Mitmenschen verdienstvolle und Gottes Ehre fördernde Arbeit leisten kann; für ihn gab es keine neuen göttlichen Verheißungen und Wohltaten mehr,

die er als Glied des auserwählten Volkes erhoffen konnte, für ihn gab es auch nicht mehr die herzerhebenden, Licht und Freude spendenden Feste des Herrn, kein Loblied mehr, keine Wallfahrt zum Tempel (die Ausdrücke הוֹדָה und הַלֵּל, welche hier stehen, werden besonders vom öffentlichen und feierlichen Lob Gottes gebraucht; vgl. *Rosenmüller* l. c. p. 549 und die von ihm zitierten Stellen 1 Chr 16,4; 2 Chr 5,13; 31,2). Darum freut sich der wiedergenesene König der ihm erwiesenen göttlichen Gnade, da er Gott weiterhin im Kreise der Gottesgemeinde des Alten Bundes loben und preisen und Gottes Treue seinen Söhnen verkünden kann.

V. 20. Dieser Vers ist ein liturgischer Zusatz, nach Art einer Antiphon. Daß er außerhalb des Textes des Liedes selbst steht, zeigt der Wortlaut, wie auch der ganze Satzbau, der sich nicht mehr in das Metrum fügt, welches durch das ganze Lied hindurch streng eingehalten ist. *N. Schlögl* hat den Zusatz in seine Übersetzung nicht aufgenommen. Doch wird derselbe mit der Überschrift aus einer liturgischen Liedersammlung herübergenommen worden sein. Die Textesdifferenzen betreffen in diesem Verse vor allem die Pronominalsuffixe und die Verbalform des 2. Gliedes: „wir werden spielen" (TM, Sym., Syr. Vulg. Targ.), bezw. „ich werde nicht aufhören, Dich zu loben" (LXX). Die letztere Übersetzung hat durchgängig den Text in der 1. P. Sing.: „Gott meines Heiles; nicht werde ich aufhören, Dich zu loben mit Saitenspiel alle Tage meines Lebens vor dem Hause des Herrn!" Der Ausdruck θέε τῆς σωτηρίας μοῦ kann angesichts der übereinstimmenden Lesung der übrigen Texteszeugen: „Herr rette mich oder uns" nicht als ursprünglich gelten. Im 2. Gliede fällt bei LXX der Wechsel der 2. Person („ich will nicht aufhören, Dich zu loben") mit der 3. Person („im Hause des Herrn") auf. Eine ähnliche Inkonvenienz findet sich auch im TM: „und meine Saitenspiele wollen wir spielen alle Tage unseres Lebens". Übersetzer und Abschreiber haben, wie es scheint, durch die Einführung der 1. Person den liturgischen Zusatz an das Lied selbst anzugleichen versucht. Die Vulgata hat die erste Person nur im ersten Glied: „Domine, salvum me fac!" Syr. und Targ. bieten durchgängig die 1. P. Plural. Nach Syr. u. Targ. (und für das 2. Glied auch nach der Vulgata) dürfte es sich empfehlen, überall die 1. P. Plural zu lesen, d. i. „Herr, rette uns! (Lies einfach mit Sym. u. Vulg. (Syr.) den Impv. הוֹשִׁיעֵנוּ für לְהוֹשִׁיעֵנִי); Und wir wollen unsere Saitenspiele schlagen alle Tage unseres Lebens im Hause des Herrn!"

Ich lasse nun den kritisch hergestellten Text und die Übersetzung folgen.

III. Text und Übersetzung

10 אֲנִי אָמַרְתִּי בִּדְמִי יָמַי אֵלֵכָה
בְּשַׁעֲרֵי שְׁאוֹל פֻּקַּדְתִּי יֶתֶר שְׁנוֹתָי׃

11 אָמַרְתִּי לֹא־אֶרְאֶה יִשְׁעִי בְּאֶרֶץ הַחַיִּים
לֹא־אַבִּיט אָדָם עוֹד עִם־יוֹשְׁבֵי חָלֶד׃

12 דּוֹרִי נִסַּח וְנִגְלָה מִנִּי כְּאֹהֶל רֹעִים
קִפְּדוּ כָאֹרֵג חַיַּי מִדַּלָּה יְבַצְּעֵנִי׃

מִיּוֹם עַד־לַיְלָה יַשְׁלִימֵנִי 13 קִוִּיתִי עַד־בֹּקֶר
כָּאֲרִי כֵּן יְשַׁבֵּר כָּל־עַצְמוֹתָי [ ]

14 כַּסִּיס [ ] כֵּן אֲצַפְצֵף אֶהְגֶּה כַּיּוֹנָה
כָּלוּ עֵינַי לַמָּרוֹם יהוה עָשְׁקָה־לִּי׃ [ ]

15 מָה־אֲדַבֵּר וְאָמַר־לוֹ וְהוּא עָשָׂה
אֲדַמֶּה כָּל־שְׁנוֹתַי עַל־מַר נַפְשִׁי׃

16 אֲדֹנָי עָלֶיךָ יִחְיוּ חַיָּה רוּחִי [ ]
וְהַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי 17 הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר־לִי׃ [ ]

17b וְאַתָּה חָשַׂכְתָּ נַפְשִׁי מִבְּלִי שָׁחַת
וְהִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גֵוְךָ כָּל־חֲטָאָי׃

18 כִּי לֹא שְׁאוֹל תּוֹדֶךָּ מָוֶת יְהַלְלֶךָּ
לֹא־יְשַׂבְּרוּ יוֹרְדֵי־בוֹר אֶל־אֲמִתֶּךָ׃

19 חַי חַי הוּא יוֹדֶךָ כָּמוֹנִי הַיּוֹם
ב״ לְבָנִים יוֹדִיעַ אל־אמתך׃

Erster Teil: **Die Klage.**

(I) 10 Ich sprach: In meines Lebens Mitte soll ich nun sterben?
An den Pforten der Unterwelt lassen den Rest meiner Jahre?

(II) 11 Ich sprach: Ich soll mein Glück nimmer genießen im Lande der Lebendigen?
Keinen Menschen mehr sehen bei den Erdkreisbewohnern?

(III) 12 Man bricht ab meine Hütte, schafft sie fort von mir gleich einem Hirtenzelt;
Man legt zusammen mein Leben wie ein Gewebe, das vom Trumme man trennt.

(IV) 12c Binnen Tagesfrist bringt es mich zu Ende; 13 ich harre bis zum Morgen;
Wie ein Löwe so zermalmt es all mein Gebein.

(V) 14 Ich zwitschere wie eine Schwalbe, girre wie eine Taube:
Meine Augen schmachten nach oben: „Jahwe, tritt ein für mich!"

Zweiter Teil: **Die Bitte und der Dank.**

(I) 15 Was sprech' ich, was sag' ich zu ihm, da doch Er es getan?
Überdenken will ich alle meine Jahre ob meines Herzens Gram.

(II) 16 Durch Dich, Allmächtiger, lebt man, beleb' meinen Geist!
Schenke mir Gesundheit und Leben, 17 so wird mir die Bitternis zum Heile!

(III) 17b. c Du aber hast gerettet mein Leben vor dem (sichern) Verderben,
Hast geworfen hinter deinen Rücken alle meine Sünden.

(IV) 18 Denn nicht die Unterwelt lobsingt Dir, nicht preist Dich der Tod,
Nicht harren, die da sinken ins Grab, auf Deine Treue.

(V) 19 Wer lebt, ja wer lebt, der preist Dich, wie ich auch heute
Der Vater gibt Kunde den Söhnen von Deiner Treue.

(Liturgischer Zusatz].

20 Jahwe, rette uns! Und wir wollen unsere Saitenspiele schlagen
Alle Tage unseres Lebens im Hause des Herrn!

IV. Lyrischer Standpunkt und Gedankengang des Liedes

Das Lied ist seinem Hauptinhalte nach ein Klagelied, wenn auch am Schlusse des zweiten Teiles die Klage übergeht in Dankesfreude und der Schmerz sich verklärt im Jubel. Das angewandte Metrum (Fünfheber, d. i. 3 + 2 Hebungen) ist das in der hebräischen Poesie bei Klageliedern gern gebrauchte Versmaß der Klage.

Im ersten Teil, der Klage, versetzt sich der König in die Zeit zurück, wo ihn die schwere, schmerzliche Krankheit dem Tode nahe gebracht hatte. Die 1. Strophe enthält die Klage, daß er in der Mitte, in der Blüte seines Lebens, nach menschlichem Ermessen und nach dem gewöhnlichen Gang der Dinge allzufrüh von hinnen scheiden müsse. In der zweiten Strophe blickt er schmerzbewegt hin auf seine glücklichen Jahre im Lande der Lebendigen, wo er so viel der göttlichen Huld und Gnade genossen; zerrissen werden bald sein die vielen starken und zarten Bande, die ihn mit der Mitwelt, seinem Hause und seinem Volke, verbanden. In der dritten Strophe „sieht er sogar im Geiste seinem eigenen Leichenzug nach“[1]; seine Hütte wird abgebrochen und fortgetragen gleich einem Hirtenzelt, sein Leben zusammengelegt wie ein fertiges Gewebe, das man vom Trumme trennt. Die 4. Strophe schildert die seelischen Ängsten und die körperlichen Schmerzen des Königs während seiner Krankheit, die 5. Strophe hieran anschließend sein Seufzen und sein Sehnen, das Aufflackern der letzten Lebenshoffnung, den flehentlichen Hilferuf: „Jahwe, tritt ein für mich!“ „Dieser Ausruf ist in seiner inhaltsreichen Kürze einerseits die trefflichste Schilderung der überwältigenden Krankheit, andererseits das schönste Zeugnis für die echte Frömmigkeit des Königs“ (*Knabenbauer*).

Hiemit ist auch schon der Übergang gegeben zum zweiten Teil, der Bitte und dem Dank. Der flehentliche Hilferuf hat sich mehr spontan dem leidenden Herzen

[1] *M. von Faulhaber*, Die Strophentechnik der biblischen Poesie Kempten 1914. S. 5.

entrungen, aber er hat den Sinn des Königs von seinen Leiden weg auf Gott hin gerichtet. Von der echt theokratischen Gesinnung und der tiefen Frömmigkeit des Beters legt Zeugnis ab die 1. Strophe des 2. Teiles. Der Herr ist es, der dieses Leiden verhängt hat; darum will er sich Gott nur nahen zunächst mit dem bitteren Schmerze seiner Seele, mit welchem er auf die so rasch entschwundenen Jahre seines Lebens mit ihren menschlichen Schwächen und Verirrungen zurückblickt. Die folgende 2. Strophe erhebt sich dann zum gläubigen Bekenntnis: „Allmächtiger, durch Dich lebt man, beleb' meinen Geist“ und zum vertrauensvollen Gebet: „Schenke mir Gesundheit, so wird mir die Bitternis zum Heile!“ Gott hat das Gebet erhört. Der König preist in der 3. Strophe seine Rettung aus Todesnot als unverdiente Gnade göttlichen Erbarmens. Dem Leben wiedergegeben ist er, wie die 4. Strophe sagt, dem allzufrühen Grabe und der düstern Unterwelt entronnen, noch ferner in der Lage, nach Gottes Willen dessen Liebe und Treue preisen und künftigen Geschlechtern verkündigen zu können. Und mit diesem feierlichen Versprechen schließt der hl. Sänger in der 5. Strophe Gott lobpreisend sein Lied.

Des Königs Klagelied, seine Bitte, sein Dank ertönt aus dem Munde der levitischen Sänger beim Gottesdienste der Gemeinde. Der Chor der Sänger nimmt das Flehen und Danken des Königs auf mit dem Rufe: „Jahwe, rette uns! Und wir wollen unsere Saitenspiele schlagen alle Tage unseres Lebens im Hause des Herrn!“

Geschichtliches über die drei Messen am Allerseelentag

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

I. Belege aus der Dominikanerprovinz Aragonien: Anfänge u. päpstl. Bestätigungen. — II. Belege aus Moralisten und Kanonisten: Erste Ausdehnung des Vorrechtes auf den aragonesischen Ordens- u. Weltklerus. — III. Bemühungen um weitere Ausdehnung des Vorrechtes. IV. Rückblick.

Was wir beabsichtigen, ist eine Materialsammlung, die Zusammenstellung der ältesten Belege für die drei Allerseelentagsmessen, angefangen von den ersten Erwähnungen am Schluß des 16. Jahrhunderts bis auf die Konstitution Benedikts XIV vom Jahre 1748. Einige Bemerkungen zur näheren Beleuchtung der geschichtlichen Entwicklung sollen sich anschließen.

I. Belege aus der Dominikanerprovinz Aragonien: Anfänge und päpstliche Bestätigungen. Im Jahre 1582 erschien zu Valencia und Saragossa das Leben des hl. Ludwig Bertrand († 1581), verfaßt von dem Dominikaner *Vincentius Justinianus Antist*, der gleich seinem Helden lange Jahre im Dominikanerkonvent zu Valencia verbrachte. Wie *Antist* berichtet, kam es dem Heiligen bei seiner Liebe zur hl. Eucharistie stets hart an, wenn er an einem Tage nicht die hl. Messe lesen konnte, dagegen sei Weihnachten mit seinen drei Messen für ihn ein ganz besonderes Freudenfest gewesen, ebenso wie der Allerseelentag, „an dem ebenfalls drei Messen in dieser

ganzen Provinz gefeiert werden, nicht nur nach alter und unvordenklicher Gewohnheit, sondern auch auf Grund besondern Zugeständnisses Julius' III"[1]). Die Lebensbeschreibung desselben Heiligen von *Bartholomaeus Avignon* (Rom 1623) drückt sich bestimmter aus, indem sie das bezügliche Vorrecht auf die Predigerbrüder in der ganzen [Ordens]-Provinz Aragonien einschränkt[2]).

Zu bemerken ist, daß die Dominikanerprovinz Aragonien außer Aragonien selbst noch Catalonien, Valencia und Navarra umfaßte[3]). Außerdem gehörten dazu die Balearen, Sardinien, Ibiza; diese Inseln waren auf dem Provinzialkapitel der Ordensprovinz Aragonien alle zusammen durch einen gemeinsamen Definitor vertreten; von den Reichen Aragonien, Catalonien, Valencia dagegen hatte dort jedes seinen eigenen Definitor für sich[4]). Es wird sich weiter unten (S. 95) zeigen, daß in all diesen Gebieten die Sitte der mehrmaligen Messe am Allerseelentag bestand.

Namentlich für das Dominikanerkloster zu Pampelona[5]) wird mehrfach ausdrücklich bezeugt, daß dort die drei

---

[1]) Vita cap. 16 (oder cap. 10 n. 178 nach Einteilung der Bollandisten) Acta Sanctorum Oct. V, Paris 1868, 342.

[2]) Vita lib. 2 cap. 4 (cap. 2 n. 29 der Bollandisten) ebd. p. 407.

[3]) Vgl. das Verzeichnis von Klöstern der Ordensprovinz Aragonien in Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum historica 9, Rom 1901, 250 (Akten des Generalkapitels zu Rom 1583) u. Breve Pauls III vom 28. Juli 1536, ebd. 310.

[4]) Vgl. das Generalkapitel zu Valencia 1596 n. 25, ebd. 10, 369.

[5]) In die commemorationis defunctorum sacerdotes saeculares possunt in regno Valentiae dicere duas missas, religiosi vero in eodem regno tres. Praeterea eodem privilegio gaudent Dominicani conventus D. Jacobi Pampilonensis, et nostri (d. h. die Unbeschuhten Trinitarier) per communicationem. Summa (d. h. Auszug) novem partium RR. P. N. Fr. *Leandri a Sanctissimo Sacramento.* Adjecta explicatione centum ac decem propositionum a Summis Pontificibus Alexandro VII et Innocentio XI damnatarum. Per P. Fr. *Emmanuelem a Conceptione*, oppidi de Azagra, Theologiae professorem, Ordinis Discalceatorum Sanctissimae Trinitatis, Redemptionis Captivorum Christianorum . . . Iterum in lucem prodit . . . Viennae 1706, Pars II tract. VIII n. 448 p. 223. Vgl. *Marcus de los Huertos*, De ss. missae sacrificio, Pompeiopoli 1627 bei *Ant. a Spir. Sancto*, Consulta varia Lyon 1675 p. 307 n. 5.

Messen am Allerseelentag in Übung waren. Gerade hier aber führten eigentümliche Rechtsverhältnisse zu Zweifeln an dem Vorrecht und zu deren Lösung durch päpstlichen Ausspruch. Spätestens im Jahre 1569 erscheinen nämlich die Dominikanerkonvente von Navarra von der Ordensprovinz Aragonien getrennt und mit der Ordensprovinz Hispania vereint[1]). Es entstand also das Bedenken, ob man im Konvent S. Jakob zu Pampelona noch weiter sich des Vorrechtes der drei Messen am Allerseelentag bedienen dürfe. Pius V entschied auf Ansuchen des Dominikaners *Joh. Gallo* durch mündlichen Bescheid am 25. Juni 1571 die Frage zu Gunsten seiner Ordensbrüder in der Hauptstadt von Navarra. Das Schriftstück, in welchem Gallo diese Entscheidung mitteilt und sich für ihre Echtheit verbürgt, stammt ohne Zweifel aus dem Archiv des Dominikanerkonventes von Pampelona; es lautet:

Sanctissimus in Christo Pater et Dominus Noster D. Pius divina providentia Papa quintus, instante Fr. Joanne Gallo Ordinis Praedicatorum sacrae theologiae professore, vivae vocis oraculo declaravit, quod in conventu s. Jacobi civitatis Pampilonensis et in aliis conventibus dicti ordinis, qui ex provincia Aragoniae ad provinciam Hispaniae fuerunt translati, in die Animarum quilibet sacerdos tres missas celebrare possit, sicut ex privilegio sedis Apostolicae, dum esset sub provincia Aragoniae facere consueverunt. Quae declaratio facta fuit die vigesima quinta mensis Junii anni millesimi qningentesimi septuagesimi primi. Huius rei testem Deum invoco in animam meam. In quorum fidem praesentes meo nomine subscripsi. Fr. Joannes Gallo[2]).

Die Kenntnis von diesem Schriftstück wird uns vermittelt durch den unbeschuhten Trinitarier *Emmanuel a Conceptione*, einen Navarresen aus Villafranca, der im Trinitarierkloster vor den Toren Pampelonas eingetreten war. Er veranlaßte Nachforschungen im Dominikanerkonvent nach dem Ursprung unseres Brauches, weil ihm daran lag zu erfahren, ob die drei Messen des Allerseelentages sich auf ein päpstliches Zugeständnis oder auf

[1]) Generalkapitel O. P. Rom 1569 in Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum historica 10, Romae 1901, 98.

[2]) *Emmanuel a Conceptione* l. c. Pars IX tract. XI n. 2886 p. 1235.

Gewohnheitsrecht stützten. Das Zeugnis *Gallos* über seine Unterredung mit Pius V, das durch diese Nachforschungen ans Licht kam, teilte *Emmanuel a Conceptione* zuerst in einem zu Pampelona 1696 gedruckten Werk, seiner „Summa", mit[1]).

Wie oben bereits erwähnt, hat Papst Julius III den aragonesischen Dominikanern ihr Vorrecht der drei Messen auf Allerseelen bestätigt. Es handelt sich auch hier um eine mündliche Erlaubnis, die der genannte Papst auf Bitte des Kardinals von Compostella, des Dominikaners *Juan Alvarez de Toledo* († 1557)[2]), für Aragonien erteilte. Das päpstliche Zugeständnis wurde der ganzen Ordensprovinz Aragonien mitgeteilt auf dem Provinzialkapitel zu *Luchente*[3]) im Jahre 1553. Die betreffende Stelle aus den Akten des Provinzialkapitels lautet:

„Item denuntiamus, SS. D. Papam Julium III. ad supplicationem R. R. D. D. Cardinalis Compostellani, vivae vocis oraculo, ad securitatem conscientiarum fratrum scrupulosorum concessisse et confirmasse antiquam consuetudinem Provinciae, ut absque scrupulo et sine necessitate possint fratres in die commemorationis defunctorum tres missas celebrare"[4]).

---

1) Post typis datum tomum nonum hunc, visum fuit expedire, ut si fieri posset comperirem, an conventus D. Jacobi civitatis Pampilonensis haberet speciale privilegium ter celebrandi in praefata die commemorationis omnium fidelium defunctorum, et diligentia facta, inventum est illud habere ex vivae vocis oraculo B. Pii V, quod hic ad litteram ponere decrevi, ne amplius de illo dubitetur (folgt Abdruck).

2) Vgl. *Ciaconius-Oldoinus* III 644 f.

3) Dort der Dominikanerkonvent Corpus Christi. Monum. Ordinis fratrum Praedicatorum 9, 250. Luchente liegt halbwegs zwischen Gandia und Jativa.

4) Zitiert in R. P. Fr. *Thomae Frances de Urrutigoyti*, lectoris jubilati exsecretarii Generalis ordinis Minorum ac S. Provinciae Aragoniae olim Ministri Provincialis, Semicenturia sub titulum Consultationes in re morali. Post additis 45. propositionibus ab Alexandro VII damnatis et 65. ab Innocentio XI explicatis. Nitidissimae .. SS. Teresae a Jesu dicatum ad tutelam opus... Consultatio 47 n. 5. Tolosae M.DC.LXXXII p. 358. *Urrutigoyti* entnimmt die Stelle aus *Gerónimo García*, Suma moral di las excelentias del Sacerdotio Evangelico y obligaciones de los Eclesiásticos, Saragossa 1644, tract. 13 dif. 2 dub. 5.

Man verdankt die Kenntnis dieses Passus dem Karmeliten *Lorenzo Angelo Espin*[1]).

Eine dritte päpstliche Billigung, noch älter als die eben genannten, reihen wir hier an, obschon sie sich nicht ausschließlich auf die Dominikaner bezieht. Im Namen Pauls III gestattete im Jahre 1540 der Großpönitenziar Kardinal *Anton Pucci* († 1544)[2]) für die Kathedrale und alle Kirchen und Kapellen des Bistums Orihuela zwar nicht drei Messen am Allerseelentag, aber doch etwas Gleichwertiges: jeder Priester sollte dort zwei Messen auf Allerheiligen und zwei auf Allerseelen lesen dürfen. Zur Zeit als der Jesuit *Henao* (1612—1704) den dritten Band seines Werkes über die hl. Messe herausgab (1661), bestand in der Diözese Orihuela dieser Gebrauch noch fort[3]).

---

num. 6. — Dieselbe Stelle des Provinzialkapitels auch zitiert (aus *Gabriel de Henao S. J.*, De Missae sacrificio Pars 3 d. 28 sect. 21 n. 319) bei *Antonius a Spiritu Sancto* 307 n. 7 mit folgenden Abweichungen: das Anfangswort „Denuntiamus" ist der grammatischen Konstruktion wegen in „Denuntiantes" geändert; statt „scrupulosorum" liest *Henao*: „scrupulosiorum", statt „absque scrupulo et" liest er: „absque scrupulis, etiam . . .".

[1]) Hac igitur varietate Doctorum cum nullus afferat privilegium, Fr. *Laurentius Angelus Espin* procuravit a fratribus Dominicanis civitatis Valentiae, ut sibi indicarent dictum privilegium, ut ipse testatur [Consultationes morales, Saragossa 1669] consulto 11 n. 997. Et responsum accepit a Reverendo Patre *Acacio March de Velasco* postea [1660—1665] episcopo Oriolanensi eisdem verbis datis a patre Henao supra n. 319 circa denuntiationem factam in illo capitulo provinciali celebrato in Luchente. So *Antonius a Spiritu Sancto*, Consulta 308.

[2]) Vgl. *Ciaconius-Oldoinus* III 522.

[3]) In nostrae Hispaniae multis ecclesiis ad favorem defunctorum in die commemorationis eorum duae aut tres celebrantur missae ab eodem sacerdote, et anno 1540, ex auctoritate et mandato Pauli III Pontificis Maximi dato vivae vocis oraculo, Antonius Cardinalis quatuor Coronatorum poenitentiariusque Papae concessit, ut in Maxima aliisque ecclesiis et capellis civitatis Oriolensis celebrarentur duae missae die omnium Sanctorum et totidem die omnium defunctorum, cuius concessionis subscriptae manu cardinalitia et non vergentis in nullius praeiudicium nunc etiam extat usus. *Gabriel de Henao*, De Missae sacrificio, Pars III, Salamanca 1661, d. 28 sect. 21 n. 316, zitiert bei *Antonius a Spiritu Sancto* p. 307 n. 7.

Zur Provinz Catalonien gehörten auch die Grafschaften Roussillon und Cerdagne, die erst im Pyrenäischen Frieden von 1659 von Spanien an Frankreich abgetreten wurden. In der Hauptstadt von Roussillon, Perpignan, wo sich ein Dominikanerkonvent befand[1]), und im ganzen Bistum war ebenfalls das Vorrecht einer zweimaligen Messe auf Allerseelen bis in die neueste Zeit im Gebrauch[2]).

Noch eine weitere päpstliche Billigung sei hier angeführt, sie bezieht sich auf das Königreich Polen. König Wladislaus IV (1632—1648) stellte nämlich gleich nach seiner Krönung zwei Bitten an den Apostolischen Stuhl: er wünschte das Fest der hl. Teresa für Polen bewilligt und die Sitte der drei Allerseelentags-Messen dort eingeführt zu sehen. Beides wurde ihm, wie der Karmeliter *Elias a s. Teresia*[3]) berichtet, zugestanden[4]). Auch *Henao*

---

[1]) Einige Notizen über das Kloster bei *Petrus de Marca*, Dissertatio de theca argentea reliquiarum s. Joannis Baptistae, quae servatur in ecclesia Dominicanorum Perpinianensium, in dessen Opuscula, Paris 1681, 403—413; vgl. *Petrus de Marca*, Marca Hispanica Paris 1688, 529.

[2]) *Despois* in: Zwanzigster internationaler eucharistischer Kongreß in Cöln vom 4. bis 8. August 1909. Cöln 1909, 723. Unklar darüber das Dictionnaire de Théologie cath. 2, Paris 1905, 898.

[3]) Legatio Ecclesiae triumphantis ad militantem pro liberandis animabus purgatorii communibus concivibus, libris tribus solide luculenterque explicata. I. Quam vera ac tremenda post mortem purgandorum supplicia. II. quam iis relaxandis varia faciliaque penes vivos remedia. III. quanta eorum, qui his animabus suffragantur, sint merita. Edebat R. P. F. *Elias a s. Teresia,* Antverpiensis, Provinciae Belgicae s. Joseph Carmelita Discalceatus. Antverpiae apud Jacobum Meseum MDCXXXVIII, 2° 1484 SS. und mehrere hundert SS. Register. a bis kk à 12 SS. Über *Elias a s. Teresia* (*Joh. B. Wils*), Pfarrer in einer Vorstadt von Antwerpen, dann unbeschuhter Karmelit, einen unermüdlichen Prediger, vgl. *Joa. Fr. Foppens*, Bibl. Belgica I, Brüssel 1739, 257.

[4]) Unum quia novum ac rarum est, omittere minime potui, Serenissimum videlicet Poloniae regem Vladislaum alterum praeter S. M. N. Teresiae festum, priori a s. Sede Apostolica expostulatione, petiisse obtinuisseque ut posthac per totum regnum suum annue in commemoratione fidelium animarum tria per singulos sacerdotes missae



weiß von diesem Zugeständnis[1]), aber, wie es scheint, stammt seine Kenntnis ausschließlich aus dem angeführten Karmeliten. Wie uns ein polnischer Jesuit mitteilte, wußte man, als Benedikts XV Dekret die drei Messen für den ganzen Erdkreis erlaubte, nichts davon, daß in Polen je ein ähnliches Vorrecht bestanden habe.

II. Belege aus Moralisten und Kanonisten. Erste Ausdehnung des Vorrechtes auf den aragonesischen Ordens- und Weltklerus. Natürlich mußten die Theologen, namentlich im Königreich Aragonien, sich bald die Frage vorlegen, ob die Feier der drei Allerseelentagsmessen zu Recht bestehe. Bei Erörterung dieser Frage geben sie über die tatsächlichen Verhältnisse manche Auskünfte, die hier zusammengestellt seien.

Der portugiesische Franziskaner *Emmanuel Rodriquez* schreibt nur den Dominikanern im Königreich Valencia das ursprüngliche Vorrecht der drei Messen am Allerseelentag zu. Weil die Bettelorden alle an den Vorrechten teil haben, die einem von ihnen gegeben sind, so dürften allerdings auch die Mitglieder anderer Bettelorden sich jenes Vorrechtes bedienen. In Castilien und Portugal aber sei derartiges nicht erlaubt[2]).

---

sacrificia, prout in Salvatoris nostri fieri solet nativitate, possint offerri. Quod privilegium ad instar regni Portugalliae [so!], et amplissimum est et insigniter regis illius ac regni pietatem commendat. Ebd. l. 3 cap. 50 n. 3 p. 1480; vgl. ebd. lib. 3 cap. 49 p. 1474: Vladislaus etiam Poloniae rex inter duo, quae nuper recens coronatus ab Apostolica Sede petiit et impetravit, unum fuit, ut S. M. N. Teresiae festum per universum Poloniae regnum celebrari possit, unde et ritu duplici ibidem in perpetuum institutum officium, quemadmodum pro tota Dei ecclesia fit ritu semiduplici ad libitum, iuxta hocce s. Congregationis decretum (vom 25. Aug. 1636, das ganz abgedruckt ist).

[1]) De sacrificio misssae Pars 2 d. 22 sect. 2 n. 20. Zitiert bei *Ant. a Spir. S.* p 307 n. 6.

[2]) In regno Valentiae Patres Dominicani habent quoddam privilegium, cuius meminit Frater Vincentius Justinianus in libro vitae Beatri Fratris Ludovici Beltrami, ut possint sacerdotes dictae familiae dicere tres missas in die commemorationis defunctorum, quod

Ungefähr gleichzeitig mit Rodriquez äußert sich über die drei Messen des Allerseelentages der Dominikaner *Petrus de Ledesma* in seiner 1598 zu Salamanca erschienenen Summa der Moraltheologie[1]). Sein Zeugnis stimmt mit dem des Rodriquez überein[2]).

Wenn die bisher vorgelegten Zeugnisse nur von einem Vorrecht der Dominikaner oder der Bettelorden wissen, so schreibt 1636 Kardinal *Joannes de Lugo* († 1660) allgemein von „den Priestern" des Königreiches Valencia, sie dürften am Allerseelentag zweimal Messe lesen auf Grund eines päpstlichen Zugeständnisses[3]).

Ein zu Valencia lehrender Theolog, der Weltpriester *Joannes Aegidius Trullench* († 1644)[4]) erwähnt die Do-

---

privilegium est in usu in illo regno, et qui gaudent illius familiae indultis per viam communicationis, gaudere poterunt isto; unde ego existens Valentiae in conventu D. Francisci in simili die dixi tres missas sicut vidi reliquos sacerdotes dicere, quo indulto non possemus uti in his regnis Castiliae et Portugalliae, eo quod non est in usu. *E. Rodriquez,* Summa casuum conscientiae. Translata nunc primum in latinum (aus dem Spanischen) ex ultimo authoris exemplari, opera *Baltazaris de Canizal* Hispani Palentini, Duaci 1614, cap. 248 n. 5 p. 564. Vorgedruckt ist eine Erlaubnis, *Canizals* Übersetzung in Padua zu drucken vom 7. Februar 1600. Der spanische Urtext ist also früher als 1600. Unrichtig läßt also *Jöcher-Adelung-Rotermund* VII, Leipzig 1897, 212 Teil I der Casos de consciencia Salamanca 1604 u. italienisch 1603, den II. Saragossa 1615 zuerst erscheinen.

[1]) Primera parte de la summa en la qual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos, Salamanca 1598. *Petri de Ledesma* theologia moralis ex Hispanico Latine versa I, Douay 1630.

[2]) Advertendum est, quod in regno Valenciae propter particulare privilegium concessum nostris religiosis Dominicanis possunt hi ter celebrare missam in die Animarum, et hoc privilegium est in usu, et eo fruuntur per viam communicationis alii religiosi. Summa Pars I de Eucharistia cap. 19 dub. 5 concl. 6 (zitiert bei *Antonius a Spiritu Sancto* a. a. O. p. 307).

[3]) Hoc etiam privilegium bis celebrandi in die commemorationis Defunctorum 2. Novembris habent sacerdotes ex concessione Sedis Apostolicae in regno Valentiae in Hispania. De sacramento Eucharistiae, disp. 20 sect. 1 n. 43 (Opp. V, Venedig 1718, 363).

[4]) Das Titelblatt eines seiner Werke (von uns eingesehen) gibt einige nähere Angaben über ihn: Joannis Aegidii Trullench Villa-realis

minikaner von Valencia gar nicht; er bemerkt nur, in Valencia bestehe das Vorrecht oder vielmehr eine Gewohnheit, daß die Weltpriester am Allerseelentag zweimal Messe lesen dürften, einmal für die Verstorbenen und einmal nach dem Tagesoffizium[1]). Ein anderer Theolog der damaligen Zeit, geboren zu Calaceite in Aragonien und in Saragossa lehrend, der Hieronymit *Gerónimo García* gesteht allen Priestern im Königreich Valencia das Recht auf drei Messen am Allerseelentag zu[2]).

Zusammenfassend berichten dann die *Salmantizensertheologen* aus dem Kolleg der unbeschuhten Karmeliter, in ihrem 1665 zuerst erschienenen Cursus der Moraltheologie, in Aragonien läsen gewöhnlich auf Allerseelen die Ordenspriester dreimal, die Weltpriester zweimal Messe[3]).

---

insignis collegii corporis Christi primarii et perpetui collegae, Opus morale, Valentiae 1640. Das Corpus Christi Colleg zu Valentia war eine Stiftung des seligen Juan de Ribera.

[1]) Wir zitieren nach *Zacharias Pasqualigo,* De sacrificio novae legis, tom. I tract. 1 quaest. 393 n. 1, Lyon 1662, p. 419: Pro regno Valentiae in Hispania extare privilegium seu potius consuetudinem, quod Clerici saeculares possint bis celebrare in die commemorationis Defunctorum, semel pro defunctis et semel iuxta officium diei, testatur etiam de usu Trullench, doctor Valentinus lib. 3 de sacramentis [Valentia 1646] cap. 8 dub. 10 n. 3. — *Pasqualigo* erwähnt a. a. O. n. 5 auch das Recht der Dominikaner von Valencia auf die drei Messen des Allerseelentages. Übereinstimmend mit *Pasqualigo* berufen sich auf *Trullench: Emanuelis Gonzalez Tellez* commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum decretalium Gregorii IX (in cap. *Consuluisti* lib. III tit. 41) III Frankfurt 1690, 870. Ebenso *Gabriel de Henao,* De Missae sacrificio Pars 2 d. 22 sect. 2 n. 20 bei *Ant. a Spir. S.,* Consulta varia 307 n. 6.

[2]) Vgl. oben S. 77 Anm. 4.

[3]) Decimus casus, qui admitti debet, est ob consuetudinem, quae iam praescripsit, ut omnes fatentur: et ita contingit in corona Aragoniae, quae comprehendit Aragoniam, Valentiam, Cathaloniam, ubi sacerdotes regulares ter, saeculares vero bis communiter celebrant in die commemorationis defunctorum die 2. Novembris. Cuius consuetudinis originem late refert *Vasquez de Miranda* abbas s. Anastasiae in suo tract. theol. et iurid. disc. c. 2 c. 8 n. 25. *Salmanticenses,* Cursus theologiae moralis tom. I tract. 5 cap. 4 punct. 1 n. 24, Venedig 1764, p. 95.

Aus späteren Theologen noch weitere Texte anzuführen, hätte kaum einen Zweck. Sie übernehmen vielfach ihre Kenntnis nur aus den Büchern ihrer Vorgänger und stellen die Sache mitunter ungenau dar[1]). Beispielsweise stehe hier nur eine Äußerung des berühmten Kanonisten *Jakob Pignatelli*, die Beachtung verdient, weil sie ein Urteil über die spanische Sitte der drei Messen enthält: In regnis Valentiae et Cataloniae consuetudo sive potius corruptela irrepsit, ut in die commemorationis fidelium defunctorum quilibet sacerdos celebrare possit tres missas pro animabus defunctorum. Id habet originem a quodam vivae vocis oraculo Julii Papae tertii dato Cardinali Compostellano[2]).

III. Bemühungen um weitere Ausdehnung des Vorrechtes. Nachdem seit Ende des 16. Jahrhunderts die Theologen begonnen hatten, über das Vorrecht Ara-

---

[1]) Einige Namen seien hier kurz genannt, sei es auch nur um zu sagen, daß sie für den Historiker keine Ausbeute enthalten: De primo ac praecipuo sacerdotis officio libri tres, auctore *Petro Anello Persico*, Neap. Societatis Jesu theologo, Neapoli 1639, 213 (nur ausführliches Zitat aus Rodriquez); *Francisci Pellizzarii S. J.* († 1651), Manuale regularium, tom. II P. I, tract. 8 cap. 2 n. 110, Lyon 1653, p. 235 (erste Ausgabe 1647): nur Berufung auf Rodriquez u. Persico; *Silvester Maurus S. J.* († 1687), Opus theologicum, tom. III lib. 12 qu. 213 n. 6 (Rom 1688, 364): stützt sich nur auf Lugo; *Claudius La Croix* († 1714), Theologia moralis lib. VI P. 2, tract. 3 cap. 3 dub. 3 (tom. II, Köln 1729, 122; erste Auflage 1710 f): beruft sich auf Leander; *Dominicus Ursaya*, Institutiones criminales lib. 1 tit. 10 § 2 n. 61 (Venedig 1724, 36): beruft sich auf Maurus, Lugo, Trullench, Hurtado, den Antrag vom Jahre 1711 [siehe unten S. 105]; *Sebastiani Giribaldi* († 1720), Opera moralia, Pars I, de sacramentis tract. 5 cap. 7 dub. 2 (ed. Ant. Giandolini I, Bologna 1756, 492): beruft sich auf Leander, Lugo, Ant. a Spir. S.; *Thom. Franc. Rotarius* († 1748), Theologia moralis regularium tom. III lib. 1 cap. 2 punct. 11 n. 8 (Venedig 1724, 116): beruft sich auf Giribaldi; *Joh. Laur. Berti* († 1762), De theologicis disciplinis lib. 33 cap. 22 n. 15 (tom. IV, Bassani 1776, 129; erste Aufl. 1737). Kennt den Antrag von 1711. — Kurze Notiz über unsere Sache auch bei *Joa. Bona*, Rerum liturgicarum libri duo (Coloniae 1674, 269) lib. I c. 18 n. 7; *Moroni*, Dizionario 15, 60; *Ferdinandus Tetamus*, Diarium liturgico-theologicum IV, Venedig 1779, 32 f etc.

[2]) *Jacobi Pignatelli*, Consultationum canonicarum tomus IV, Consult. I n. 15, Venedig 1687, 2.



goniens zu handeln, erwachte sehr bald auch im übrigen Spanien und Portugal der Wunsch, dort ähnliches zu besitzen. Eine Reihe von Anträgen wurde in diesem Sinne nach Rom gerichtet.

1) Bemühungen unter Urban VIII. Bald nach Urbans VIII (1623—44) Thronbesteigung verlangte der *Herzog von Alcalá* die drei Messen des Allerseelentages für ganz Spanien[1]), konnte aber die Sache nicht durchsetzen. Dritter Herzog von Alcalá war damals *Ferdinand Afan de Ribera Henriquez* († 1636), Vizekönig von Neapel, der mit einer Abhandlung über den Kreuzestitel 1619 auch als Schriftsteller aufgetreten ist[2]). Er kam nach Rom, um am 29. Juli 1625 dem am 6. August 1623 gewählten Papst im Namen des Königs Philipp IV Obedienz zu leisten[3]), wahrscheinlich fällt also in dieses Jahr der erwähnte Antrag[4]), der wohl im Namen des spanischen Königs gestellt wurde, denn andernfalls hätte der Vizekönig von Neapel auch für sein Vizekönigreich die drei Messen verlangt[5]).

---

[1]) Excipio item diem defunctorum in regno Cathaloniae, in quo etiam licitum est ex privilegio ter celebrare. Quod enixe postulavit pro tota Hispania Dux de Alcala a SS. Domino Nostro Urbano Octavo et impetrare non potuit, ut ipsemet Dux mihi Romae anno 1623 (so!) narravit. R. P. *Thomae Hurtado* Cleric. reg. minor., Toletani, S. Theologiae Romae, Compluti et Salmanticae publici Professoris et in Universitate Hispalensi primariae cathedrae proprietarii moderatoris . . . Tractatus varii Resolutionum moralium. Pars prior. Tract. II c. 7 resol. ultima n. 416, Lugduni 1651, pag. 95.

[2]) *Nic. Antonio,* Bibliotheca Hispana Nova I 366.

[3]) *Ciaconius-Oldoinus* IV 502. Vgl. *Pedro de Herrera,* Jornada de Don Fernando de Ribera Henriquez duque de Alcalá a dar la Obediencia a la Santidad de nuestro muy S. Padre Urbano VIII por la Magestad catholica de Don Philippe IV. Rey de las Españas. Roma (Mascardi) 1625. 4⁰ 24 pag. (verzeichnet in Catalogo della libreria antiquaria Pio Luzzietti. Anno XXVI 12—20 gennaio 1914 N. 287 p. 66 n. 736).

[4]) Nach seiner Wahl erkrankte Urban VIII, so daß er erst am 29. September gekrönt werden konnte. Daß also noch im Jahre 1623, wie bei *Hurtado* gedruckt ist (Anm. 1), der Antrag gestellt wurde und durchfiel, ist bei der Kürze der Zeit nicht wahrscheinlich.

[5]) Vgl. Emm. a Conceptione a. a. O. 1257 n. 2891.

2) Bemühungen bei Alexander VII. Durch die abschlägige Antwort ließ sich jedoch die spanische Frömmigkeit nicht entmutigen. König *Philipp IV* (1621—65) nahm im Jahre 1658 die Sache in die Hand und ließ sich zunächst Gutachten von Theologen über die Gewohnheit der drei Messen des Allerseelentages ausstellen. Vier von diesen Antworten an den königlichen Fragesteller können wir namhaft machen.

a) Sehr inhaltsreich ist ein erstes Gutachten des ehemaligen Dominikaners des Konvents zu Valencia *Francisco Crespí de Valdaura*, Erzbischofs von Vich 1656—1662. *Jaime Villanueva*, Dominikaner desselben Klosters hat es später dort aufgefunden, dessen Bruder *Don Joaquin Lorenzo* es veröffentlicht[1]). Das Schriftstück verdient, hier fast vollständig wiedergegeben zu werden:

„Durch Schreiben vom 29. März geruht Ew. Majestät mir aufzutragen, ich möchte darlegen, wie es in dieser Kirche gehalten wird unter Welt- wie Ordensgeistlichkeit an dem Gedächtnistag aller christgläubigen Seelen, den die Kirche jährlich am 2. November begeht; ferner, ob unter den Ordenspriestern eine Verschiedenheit besteht, und zugleich, ob der Gebrauch, mehr als eine Messe zu feiern, sich auf ein besonderes oder allgemeines päpstliches Zugeständnis stützt, oder ob er auf bloßer Gewohnheit beruht; ob man deren Ursprung kennt, oder ob er seit unvordenklicher Zeit besteht; und das mit aller Kürze und Pünktlichkeit.

„Obwohl das Schreiben diese Woche[2]) in meine Hände gekommen ist, in der ich am meisten in Anspruch genommen bin, so antworte ich im Gehorsam gegen den königlichen Befehl Ew. Majestät, um die Antwort nicht zu verschieben: erstens: es besteht eine Verschiedenheit zwischen Welt- und Ordensgeistlichen und unter diesen ebenfalls, denn die Jesuiten lesen an jenem Tag nur zwei Messen, wie die Weltgeistlichen, die übrigen Ordenspriester lesen drei.

„Obschon aber Ew. Majestät nur Auskunft von mir verlangt über den Gebrauch in diesem Bistum, kann ich doch eine Be-

---

[1]) Datiert: Vique y Abril 18 de 1658. Abgedruckt in Viage literario á las iglesias de España. Le publica con algunas observaciones Don *Joaquin Lorenzo Villanueva*. Tomo II, Madrid 1804, 164—169.

[2]) Ostern fällt 1658 auf den 11. April. Da die Antwort vom 18. April datiert ist, wird die Kar- oder Osterwoche gemeint sein.

merkung nicht unterdrücken, die, soviel ich sehe, begründet ist, obwohl sie neu erscheinen mag; nämlich, daß bei den Gelehrten, die im einzelnen über die Frage handeln, sich ein Irrtum findet. Sie sagen nämlich, in Valencia feiere man auf Grund eines besondern apostolischen Zugeständnisses am Allerseelentag zwei Messen. So sagt P. *Johannes de Lugo* in seinem Band über Fragen aus Scholastik und Moral, disp. 20 de sacr. Eucharistiae sect. I; ihm folgt *Crisantio Solario* in seinem pentat. mortuor. cap. 22[1]); und Magister *Ledesma* in seiner Summa cap. 19 sagt, in Valencia feierten am Allerseelentag auf Grund apostolischer Erlaubnis die Dominikaner, und durch Teilnahme an diesem Vorrecht andere drei Messen. Ich stelle mir vor, daß diese Gelehrten so sagen, weil ihre Kenntnis über die tatsächlichen Verhältnisse nicht hinausgeht; denn wenn auch im Provinzialkapitel vom Jahre 1553 berichtet wird, daß Julius III die Gewohnheit der drei Messen billigte, so setzt das schon ein vorheriges Bestehen der Gewohnheit voraus, das Zugeständnis aber, das die Gewohnheit schon voraussetzt, konnte ihr nicht das Dasein geben.

„Was ihren Ursprung betrifft, so ist es sicher, daß nichts darüber aufzufinden ist. Besäßen die Dominikaner etwas darüber, so fände es sich im Archiv der Predigerbrüder von Valencia, und da ich Prior in diesem Haus gewesen bin und mehr als vierzig Jahre darin gelebt habe, müßte ich zur Kenntnis davon gelangt sein; und die vielen Söhne, die dies Haus beherbergt hat und die in Wissenschaft berühmt waren und Summen über Moral gedruckt haben, hätten davon geredet. Und fände sich etwas in einem andern Konvent, so würde es mir bekannt geworden sein, weil ich Provinzial war[2]). Dasselbe kann ich von den Weltpriestern sagen, denn keiner von den Schriftstellern, die unsern Gegenstand berühren, macht den Papst namhaft, der das Vorrecht zugestanden haben soll.

„Und da der Gedächtnistag der Verstorbenen nach Beda vor weniger als 700 Jahren allgemein in der Kirche eingeführt wurde und Baronius im Martyrologium mit ihm übereinstimmend

---

[1]) *Chrisanto Solaro* aus Piacenza, Theatiner seit dem 21. Oktober 1627 lehrte an den Ordensanstalten Philosophie in Modena, Theologie in Padua und Rom, gestorben kaum 40jährig 1652. Er schrieb Pentateucus Mortuorum, Padua 1655, in dessen 5 Büchern si espongono le leggi, o sia la materia di suffragare i Defonti. *Ant. Franc. Vezzosi*, I scrittori de' cherici regolari detti Teatini II, Roma 1780, 315.

[2]) Ebd. 165.



sagt, daß die Einführung im Jahre 998 geschah[1]), obwohl einige Einzelkirchen ihn schon früher feierten, so scheint es bei der Kürze der Zeit unmöglich, daß man die Bulle nicht sollte gefunden haben, wenn es eine solche gäbe, denn aller Wahrscheinlichkeit nach müßte sie in den spätern Jahrhunderten erlassen sein und nicht in der Zeit der Einsetzung [des Allerseelentags]. Und mich trieb die Neugier, alle neueren Bullarien nachzusehen unter allen Schlagworten, unter denen Licht über die Sache zu erwarten war, ich konnte aber nichts entdecken. Der Grund aber weshalb ich mir diese Mühe nahm, war dieser, weil man in diesem Bistum am 2. November meinen Vikar oder die Vicarii foranei oder mich um die Erlaubnis bittet, zwei Messen lesen zu dürfen. Und so denke ich mir, daß die Gewohnheit dadurch aufkam, daß man Erlaubnis von den Bischöfen erbat, und mit der Zeit das unterließ. In diesem Bistum aber dauert die Gewohnheit, sie zu erbitten, noch fort, man hat sie, weil der Bischof sie nicht verweigert[2]).

„Erwägt wan die Gründe, zwei Messen an demselben Tag zu lesen, welche die Theologen anführen, so ist der Grund, der sich für den Allerseelentag geltend machen läßt, sicherlich nicht weniger gewichtig. Wenn Ew. Majestät befiehlt einen neueren Autor, *Philibert Marchini*, in seinem Traktat de sacris ordinibus (so!)[3]) nachzuschlagen, so behandelt er cap. 37 viele Fälle, in denen ohne bischöfliche Erlaubnis, nur auf das Privaturteil des Priesters hin, zwei Messen am Tag gelesen werden, so z. B. wenn an einem Ort nur ein Priester sich findet, und gebotener Festtag ist, und ein Fürst, Marquis, Bischof reist durch den Ort, und will weiter reisen, so kann er jenen Tag zwei Messen lesen. Ebenso, wenn eine Hochzeit stattfindet und noch viele andere Fälle, die ich bei Seite lasse, um nicht zu ermüden oder allzu lang zu sein. Nur das will ich hersetzen, daß für die Bequemlichkeit und zum Trost des Volkes die Pfarrer zwei oder drei Messen am Tag feiern, wie es in diesem Bistum mit Erlaubnis meiner Vor-

[1]) Wahrscheinlicher erst etwa 1030. Das Statutum s. Odilonis de defunctis (MSL 142,1037) erwähnt bereits Kaiser Heinrich II als verstorben. Vgl. *E. Sackur*, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemein-geschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts II, Halle 1894, 231 475 f.

[2]) Ebd. 166.

[3]) *Marchini*, Ein Barnabit aus Novara, schrieb de sacramento ordinis et sacrificio missae, Lyon 1638. *Hurter*, Nomenclator III[3] 650. Vgl. *Franc. Luigi Barelli*. Memorie... della Congregazione de' Chierici regolari di S. Paolo, II, Bologna 1707, 92.

gänger und der meinigen gewohnheitsmäßig geschieht. Nun ist aber der Trost der Gläubigen nicht geringer, wenn am Gedächtnistag der Verstorbenen, dem Tag. da die Kirche ihre Fürbitte ganz den Seelen im Fegfeuer weiht, Messe gelesen wird in der Kapelle, wo ihre Söhne, Väter. Großväter begraben sind. Und deshalb denke ich mir, daß der Dominikanerkonvent von Valencia der erste war, der um die Erlaubnis, drei Messen an jenem Tag zu feiern bat, denn er gehört zu jenen, in denen am meisten Grabmäler sich finden, sowohl der Zahl als dem Rang der Begrabenen nach. Und zur Zeit, in welche die Anfänge der Sitte fielen, war die Zahl der Priester recht ungenügend für soviel Verpflichtungen. Darin kann ich aus Erfahrung reden, denn obschon es ihrer heute so viel mehr gibt, und trotz der Gewohnheit, drei Messen zu feiern, zieht man Mitglieder anderer Orden heran. um den Verpflichtungen jenes Tages zu genügen[1]). Und weil diese sich einem Prälaten schon gestellt haben und weil sie die Gewohnheit für sich haben, und im Besitze sind. so haben sie aufgehört um Erlaubnis zu bitten.

„Dasselbe, so scheint es mir, kann ich sagen von den Weltpriestern. die in einigen Gegenden auch am Allerseelentag zwei Messen feiern. Wie der Bischof von Orihuela[2]) und der von Tortosa[3]) berichten, mußte man dort anfangs um dieselbe Erlaubnis einkommen, die man hier erbittet, aber mit der Zeit und nachdem man einmal im rechtlichen Besitz sich befand, hat man sich zufrieden gegeben, ohne sie alle Jahre wieder zu erbitten.

„Und es ist auch nichts neues in der Kirche Gottes, zwei Messen am Tag zu lesen", was Valdaura belegt durch den hl. Thomas 3 q. 83 a. 2 ad 5, Walafrid Strabo bei Baronius ad a. 816, Spondanus im Auszug aus Baronius, bezw. durch das Beispiel des Papstes Leo III, der 7 bis 9 Messen im Tag las, während allerdings der hl. Bonifatius sich mit einer begnügte, endlich durch das Beispiel des hl. Ulrich. „Und auf Grund dieser Beispiele, kann Ew. Ma-

[1]) Y per esto imagino yo que el convento de Predicadores de Valencia fue el primero que pidió licencia para decir tres misas este dia, por ser uno de los que tienen mas entierros, asi en número como en calidad: y en aquel tiempo que se debió comenzar, era el número de los sacerdotes muy corto para tantas obligaciones: que tengo experiencia, que siendo hoy tantos mas, y con la costumbre de decir tres misas, se vale de religiosos de otras religiones para cumplir con las obligaciones de aquel dia. Ebd. 167.

[2]) Ludwig Crespi de Borja 1652—28. Juni 1658.

[3]) Gregor Parcero O. S. B. 1656—1663.



jestät, nach meinem Dafürhalten, mit Erlaubnis der **Bischöfe** in Kastilien die Sitte einführen, daß am Allerseelentag zwei, und wenn Mangel an Priestern ist, drei Messen gelesen werden, denn im Kirchenrecht ist die Vollmacht dazu den Bischöfen und Prälaten nicht entzogen, und die Theologen sagen bezüglich der Fälle, die sie behandeln, nichts davon, daß Bevollmächtigung notwendig ist".

In einer Schlußbemerkung *Valdauras* macht sich das spanische Staatskirchentum bemerklich. Mit der „Ehrfurcht, die ich dem Apostolischen Stuhl schulde und unterwürfig gegen das Urteil seiner Heiligkeit" kann er nicht umhin, dem König vorzustellen, daß die römischen Beamten gern den Bischöfen ihre Vollmachten beschnitten und alles möglichst nach Rom zögen. „Alles was sich erlaubter Weise ohne jene Abhängigkeit tun läßt, würde man deshalb meiner Ansicht nach besser hier zur Ausübung bringen, als es in Rom zu erbitten. Wenn man dort die Bitte vorträgt, so fürchte ich, wird man über Neuerungen klagen und Schwierigkeiten machen, und wenn meine Ansicht wahrscheinlich ist, wie ich das glaube, so kann die Frömmigkeit und Andacht Ew. Majestät für die Seelen im Fegfeuer durch **bischöfliche** Erlaubnis zu ihrem Ziel gelangen, indem man in jedem Bistum entscheidet, daß genügende Gründe vorliegen".

Valdaura, geboren zu San Mateo im Königreich Valencia[1]), Sohn des Dominikanerkonvents in der Stadt Valencia, Provincial, Bischof, war gewiß am besten in der Lage, Nachforschungen über den Ursprung der drei Messen des Allerseelentages anzustellen, und wie aus seinen Worten hervorgeht, hat er die Gelegenheit auch benutzt, und das wichtigste Archiv für unsere Frage, das der Dominikaner zu Valencia, durchsucht. Was er von seinen Funden der Erwähnung wert hielt, haben wir gesehen, von entscheidender Bedeutung war nach seiner Ansicht nur die Erlaubnis Julius' III, die in den Akten des Provinzialkapitels von 1553 bezeugt ist.

b) Außer der Schrift *Valdauras* fand sich im Dominikanerarchiv von Valencia noch ein **zweites Gutachten** über dieselbe Frage und aus derselben Zeit von dem Do-

---

[1]) So *Justo Pastor Fustér*, Biblioteca Valenciana I, Valencia 1827, 257. Bei *Villanueva*, Viage VII 113 heißt es von ihm: Era natural de Valencia é hijo del convento de Santo Domingo de aquella ciudad.



minikaner *Nicolas José Figueres*[1]). *Jaime Villanueva*, der es einsah[2]), hielt es aber des Abdruckes nicht für wert, es sei sehr weitschweifig und biete nur ganz gewöhnliche Erudition.

„Nur eine einzige erwähnenswerte Bemerkung finde ich darin, nämlich daß am Gedächtnistag der Verstorbenen noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Gläubigen in Sueca, meinem Geburtsort und anderen Gegenden dieses Königreiches, Körbe mit Brot zur Kirche brachten, damit sie unter die Diener des Altars und die Armen verteilt würden; und wegen dieser Sitte hieß jener Tag in der Volkssprache: *dia de partir lo pá.* Vielleicht wird darin der Ursprung des Almosens zu suchen sein, das heute den Priestern gegeben zu werden pflegt, die an jenem Tag in den Kirchen und auf den Kirchhöfen rund zu gehen pflegen und Gebete sprechen (diciendo responsos)"[3]).

Der Ausdruck *dia de partir lo pá* kommt in den Kirchenrechnungen aus dem Archiv der Kirche zu Segorbe schon „im 15. Jahrhundert" vor[4]) — eine genauere Zeitangabe ist nicht angegeben. Also wird man schließen dürfen, daß auch die Sitte der drei Allerseelentags-Messen schon ins 15. Jahrhundert zurückreicht. Zwingend ist natürlich der Schluß nicht. Schon am Schluß des 12. Jahrhunderts ist in Segorbe die Rede von Brot und Wein, welche die Gläubigen am Allerseelentag opfern[5]).

c) Ein drittes Gutachten in unserer Frage stammt von *Michael Anton Frances de Urrutigoyti*[6]). Es gibt Auskunft über die Art und Weise, die in der Kirchenprovinz Saragossa bezüglich der Messen des Allerseelentages beobachtet wurde.

---

[1]) Über ihn außer *Quétif-Echard* II 563 die Ergänzungen zu *Vicente Ximeno,* Escritores del reino de Valencia II, Valencia 1749, 57 bei *Fustér* a. a. O. 261 f.

[2]) Viage literario II 6.

[3]) Ebd. 6 f.

[4]) So z. B.: diluns 2 de Nohembre, dia de partir lo pá, pagui etc.; d. h. am Montag den 2. November, am Tag der Brotausteilung, bezahlt etc. Ebd. 7 Anm.

[5]) Ebd. 7 Anm.

[6]) Variae, et practicabiles utriusque iuris resolutiones, Auctore *Michaele Ant. Frances de Urrutigoyti,* iuris pontificii doctore archi-

„Spaniens katholischer König Philipp IV, rühmlichen Angedenkens“, so beginnt das Gutachten, „wünschte zu erfahren, wie es sich in der Kirchenprovinz Saragossa, in der Domkirche und einigen (Suffragan-) Bistümern verhalte, bezüglich der Sitte, daß auf Allerseelen von den Weltpriestern zwei-, von den Ordensgeistlichen dreimal Messe gelesen werde. Als diese Frage mir zur Begutachtung übergeben wurde, habe ich in meiner Antwort folgende Grundsätze dargelegt“[1]). Er führt dann aus, es bestehe freilich in der Kirche ein Verbot, mehr als einmal im Tag Messe zu lesen, es beruhe dies Verbot aber auf bloßem Kirchengesetz, das durch die Gewohnheit bekräftigt werde (n. 2—6). Das Verbot lasse also Ausnahmen zu; abgesehen vom Weihnachtstag, könnten solche sich gründen auf päpstliches Zugeständnis, wie z. B. die drei Allerseelentagsmessen im Königreich Valentia nach dem Zeugnis des Garcia auf einem solchen beruhten, oder auf die Forderung der Not (n. 7—10).

Ex dictis infertur, heißt es weiter, qua ratione in aliquibus dioecesibus regni Aragonum introductum fuerit, quod sacerdotes seculares bis celebrent in die commemorationis omnium fidelium defunctorum, ut in archiepiscopatu Caesaraugustan. ab antiquo iam determinatum fuit per constitutionem synodalem, sub titulo „de celebratione missarum“, quae non solum pro illo die loquitur, sed pro sequenti; sub hac tamen limitatione, ut tantum procedat in ecclesiis, ubi fuerit penuria sacerdotum. Quam constitutionem novissime Illustrissimus D. *Joannes Cebrian* [1644—1662] archiepiscopus renovavit, verificata prius necessitate et cognitione sibi reservata, vel constito de immemoriali, ut patet ex constitutione 5. de celebratione missarum. In dioecesi Oscens. etiam ad tres missas extenditur constitutio synodalis, si tanta fuerit penuria sacerdotum, quod duabus satisfieri devotioni fidelium non valeat. Quibus non

---

diacono Caesaraugustano; et eiusdem Archiepiscopatus Judice, et Examinatore synodali. Opus omnibus advocatis, et utriusque Juris studiosis perutile; in quo plurima usufrequentia, praecipue ad Jus Canonicum spectantia, dilucide pertractantur, adiunctis aliis Juris Civilis, iuxta foros Regni Aragonum: Sancto Philippo Nerio, suo principali patrono dicatum, eiusque patrocinio commendatum. Lugduni, Sumptib. Phil. Borde, Laur. Arnaud, et Petri Borde. M. DC. LXIX (2° 462 SS. ohne einleitende Stücke u. Register am Schluß) cap. 30 p. 243—247: Agitur, quibus casibus, et ex qua causa sacerdos possit bis, vel ter in eadem die celebrare sacrificium Missae, et quis sit legitimus Superior ad talem dispensationem concedendam. —

[1]) A. a. O. n. 1. p. 244.

obstantibus in dioecesi Barbastrens. prohibitum fuit a D. *Joanne Moriz* (so!) *de Salazar* [1604—1616], episcopo illius dioecesis. n. 11—12 p. 245.

Weil das Verbot mehrmaligen Zelebrierens an demselben Tag positiven Rechtes sei, so stehe es dem Bischof zu, Erlaubnisse dazu zu erteilen, so lehre *García*, obschon *Barbosa* und *Alphons de Leon* die Erlaubnis der Ritenkongregation für notwendig hielten. Auf eigene Autorität hin aber könne der Priester sich solches nicht erlauben (ebd. n. 13—19 p. 245).

Um die Erlaubnis zu geben, müsse der Notfall sicher vorliegen, es müsse sicher sein, daß die Erlaubnis nicht erbeten werde um zeitlichen Vorteils willen, noch zur Befriedigung der Eitelkeit (n. 20—23); die Not, um die es sich handele, sei aber nicht so eng zu fassen, daß nicht auch auf den Nutzen oder das Geziemende (ratio utilitatis vel honestatis) einigermaßen Rücksicht genommen werde (n. 23—24). Ebenso sei Mangel an Priestern, der es nicht erlaube, den Stiftungen, Jahrgedächtnissen (memoriis) oder der Andacht der Gläubigen gerecht zu werden, ein Grund, zwei Messen zu erlauben (n. 25—27 p. 346). Außerdem könne die Befugnis, zweimal am Tag zu zelebrieren, auf Verjährung durch unvordenkliche Gewohnheit beruhen, vorausgesetzt daß die Vorgesetzten darum wüßten, schwiegen und zustimmten (n. 28—29).

Ob auch für mehr als für zwei Messen Erlaubnis gegeben werden könne, sei eine Streitfrage. Mit Suarez entscheidet sich Urrutigoyti für ihre Bejahung (n. 30 p. 246).

„Da also in den Bistümern Saragossa und Huesca nicht nur die erwähnte Gewohnheit besteht, sondern diese auch bestätigt ist durch Synodalkonstitutionen, und deren Bestimmungen begründet sind in der Unmöglichkeit, den Verpflichtungen des Allerseelentags wie der Andacht der Gläubigen genug zu tun, und im besondern die Kenntnis, Duldung und Billigung der zuständigen Obern hinzukommt, so bin ich des ganz sichern Glaubens, daß sie erlaubt ist; denn die Konstitutionen sind gerecht, die Gewohnheit vernünftig, die Erlaubnis und Duldung der Obern gerecht. In qua (licentia et tolerantia) adeo caute proceditur, ut in ecclesiis, in quibus sufficit ministrorum numerus, nequaquam observetur, prout in s. ecclesia metropolitana Caesaraugustana accidit tempore Illustrissimi D. *Petri Apablaza*[1]) archiepiscopi [1635—43], qui (so! quia? ubi?) aliqui ex inferioribus sacerdotibus incaute bis celebrare coeperunt, non obstante, quod non aderat inopia sacerdotum: quod cum ad notitiam dicti archiepiscopi per-

[1]) Bei *Gams* heißt er *Petrus de Apaolaza*.



venisset, statim remedium imposuit, et ibi semel tantum celebrare permisit, A. a. O. n. 31 p. 236.

„Soviel über die Weltpriester. Die Ordenspriester lesen gewöhnlich im Königreich Aragonien drei Messen auf Allerseelen. Der Ursprung dieser Gewohnheit geht auf ein päpstliches Zugeständnis zurück, das die Dominikaner zu besitzen behaupten; de quo mentionem facit *Marcus Serra* in 3. part. D. Th. quaest. 83 art. 2 vers. ‚An vero' [Romae 1662] fol. 535, cum tamen nec privilegium afferat, sed tantum ex relatione cuiusdam religiosi Dominicani ex primoribus dictae provinciae id referat. Frater vero *Hieronymus Garcia* in summa morali d. tract. 3 difficult. 2 dub. 5 num. 6 affirmat, privilegium Dominicanorum ex relatione antiquorum concessum fuisse a cardinali Carrafa, legato a latere Summi Pontificis, de quo mentio fit in actis capituli provincialis Jativae celebrati, de quo per participationem fruuntur caeterae religiones. Unde *Escorcia* de sacrificio Missae [Lyon 1616] lib. 2 cap. 16 ita ait: Apud Aragonenses et nonnullas Hispaniae provincias ex privilegio additus est dies commemorationis omnium defunctorum, in quo bis celebrant. Ebd. n. 32—33 p. 246—247.

Die eben erwähnte Notiz aus *Garcia* bringt uns eine neue Nachricht von einer päpstlichen Bestätigung, aber auch eine neue Verlegenheit. Wer ist der Kardinal *Carafa*, der als Legat a latere jene Bestätigung erteilte? Es könnte *Karl Carafa*, der einst allmächtige, später so unglückliche Nepot Pauls IV gemeint sein, der als Legat nach Venedig und den Niederlanden entsandt wurde. Aber wahrscheinlicher ist an *Vinzenz Carafa* zu denken, der im Jahre 1538, da Paul III als Friedensstifter zwischen Karl V und Franz I nach Nizza verreiste[1]), als Legat a latere in Rom blieb, um mit weitgehenden Vollmachten den Papst zu vertreten.

d) Noch ein viertes Gutachten ist zu erwähnen; es wurde verfaßt von dem Merzedarier *Alonso Vasquez de Miranda* und noch im Jahre 1659 gedruckt[2]). *Bene-*

[1]) *L. v. Pastor*, Geschichte der Päpste 5,197. Cui praeter eas facultates, quae ceteris legatis conceduntur, [Paulus III] alias etiam impertivit, et demum faciendi, quae ipsemet Pontifex facere potuisset. *Ciaconius-Oldoinus* III 489. Die Abwesenheit des Papstes währte vom 23. März bis 24. Juli.

[2]) Tratado Theologico, Juridico, Canonico, en que se funda ser posible, licita, y conveniente la gracia que se suplica a su Santidad

dikt XIV gesteht im Jahre 1722, er habe die Schrift in den römischen Bibliotheken gesucht, sie aber damals nicht aufzutreiben vermocht[1]). Noch mehr: der Bibliograph des Merzedarierordens, *José Antonio Garí y Siumell*[2]), der unsern *Vazquez* als eines der bedeutendsten Mitglieder seines Ordens verherrlicht, und von dessen „vielen“ Schriften diejenigen aufzuzählen verspricht, die zu seiner Kenntnis kamen, verzeichnet den Tratado über die drei Messen des Allerseelentages nicht, kennt ihn also wenigstens nicht aus eigener Einsicht; aus der Anführung bei *Antonio* muß er ihn kennen, denn er beruft sich in seinem Artikel über *Vazquez* auf dessen Bibliotheca. Unter solchen Umständen wird man sich nicht wundern, wenn es auch uns nicht möglich war, *Vasquez'* Gutachten selbst einzusehen.

Indessen läßt sich ein Ersatz schaffen. Der spanische Jesuit *Gabriel de Henao* hat einen ausführlichen Überblick über jene Ausführungen aus *Vazquez'* Gutachten geliefert, die für uns hier am meisten Wert haben; *Vazquez* gibt nämlich ganz im einzelnen genaue Rechenschaft, wie es mit den drei Messen in Aragonien und auf den Inseln des Mittelmeeres gehalten wird. Nun blieb uns freilich trotz aller Bemühungen auch das Werk des *Henao* unzugänglich, aber die betreffenden Stellen sind wörtlich aus *Henao* bei unserem Retter in so vielen Nöten *Antonius a Spiritu S.* abgedruckt[3]). Darnach lagen zu *Henaos* Zeit die Dinge, wie folgt:

Drei Messen wurden am Allerseelentag auf Grund der Erlaubnis Julius III gefeiert. a) In Aragonien von den Dominikanern, von vielen andern Ordensleuten, die an den Dominikanervorrechten Anteil haben, „und manchen andern gefällt es, darin

---

para que los Sacerdotes puedan celebrar tres Misas en el dia de la Commemoracion de todos los Difuntos. Matriti apud Didacum Diaz de la Carrera 1659. 4°. Zitiert bei *Nic. Antonius,* Bibliotheca Hispana nova I, Madrid 1783, 52.

[1]) Sed hoc in bibliothecis Urbis reperire non potui. Thesaurus resolutionum s. Congregationis Concilii 2, Romae 1745, 170.

[2]) Biblioteca Mercedaria ó sea Escritores de la celeste, real y militar Orden de la Merced, redención de cautivos, Barcelona 1875, 314—318.

[3]) P. 307 n. 6—8.

ebenfalls mit ihnen Gemeinschaft zu haben", d. h. also, auch Ordensleute, die nicht in Privilegiengemeinschaft mit den Söhnen des hl. Dominikus stehen, oder Weltpriester, feiern ebenfalls drei Messen; vgl. oben S. 82. Im Konvent der Predigerbrüder zu Pampelona besteht dieselbe Sitte ebenfalls noch fort. Unter den Ordensleuten, die sich des Vorrechtes der drei Messen bedienen, nennt *Henao* die Karmeliten, wenigstens in einigen Konventen. — b) Auf Sardinien soll ein Eremitorium des hl. Antonius vor den Mauern von Cagliari eine eigene päpstliche Erlaubnis für jene drei Messen besitzen. Sicher ist, daß die Dominikaner in ihrem Kloster vor den Mauern von Cagliari sich des Vorrechtes ihrer Mitbrüder in Aragonien bedienen. — c) In Kastilien nimmt einer der Dominikanerkonvente, der zu Huete, nahe an der Grenze Aragoniens gelegen, an dem aragonesischen Vorrecht insofern teil, als dort auf Allerseelen zweimal und auf Allerheiligen ebenfalls zweimal von jedem Priester Messe gelesen wird.

Zwei Messen auf Allerseelen lesen die Weltpriester a) im Königreich Valencia, auf Mallorca, im Erzbistum Cagliari. — b) In Catalonien mit Ausnahme der Kathedrale von Dertusa, ferner in den Bistümern Huesca, Teruel, Alborracin; früher geschah es auch im Bistum Barbastro. — c) Im Erzbistum und der Kirchenprovinz Saragossa, mit Ausnahme der erzbischöflichen Kathedrale, werden sowohl auf Allerheiligen wie auf Allerseelen je zwei Messen gelesen[1]). Auf der Diözesansynode

---

[1]) (Nach Anführung der Erlaubnis Julius' III): Juxta quod vivae vocis oraculum in provincia Aragonensi patres Praedicatores hodie ter sacrificant, multique alii Regulares, qui cum Dominicanis habent communicationem privilegiorum; et pluribus placet in hoc communicare. Quia vero olim monasterium Pampilonense Praedicatorum erat unitum provinciae Aragoniae, retinet nunc consuetudinem antiquam, etsi ab ea provincia sit divisum. *Henao,* De missae sacrificio Pars 3 d. 28 sect. 21 n. 219 (bei *Anton. a Spir. S.* 307 n. 7).

In caeremoniali quodam sacrae Religionis Carmelitanae impresso Romae anno 1616 lib. 2 rubrica 46 n. 5 dicitur: „hic notare oportet pro conventibus, in quibus indulto Apostolico hac die sacerdotes nostri tres missas celebrant". De alio etiam indulto Apostolico ad tres missas in eremitorio s. Antonii extra muros Caralis apud Sardiniam confusa extat notitia. Sed quod eiusdem urbis extra muros in monasterio Patrum Dominicanorum tres missae celebrantur, refertur ex fide digno testimonio; duae quae [zu lesen wohl: duaeque] fiunt et totidem die Omnium Sanctorum ex immemorabili consuetu-

zu *Valderrobles* erhob sich Einspruch gegen die Erlaubtheit der mehrmaligen Messe des Allerseelentages, der aber verstummte und ausdrücklicher Erlaubnis Platz machte, als in aller Form eine rechtsgültige Gewohnheit erwiesen wurde. Von Saragossa verbreitete sich der Brauch der mehrmaligen Messe nach den Bistümern Huesca, Teruel, Alborracin, Barbastro[1]).

Vasquez de Miranda († 1661), als Doktor der Rechte 1612 in den Orden der Mercedarier eingetreten, später Theologieprofessor zu Alcalá, war ein Vertrauensmann Philipps IV. Als solcher begleitete er den Herzog von Feria, als dieser 1629 als Vizekönig nach Katalonien, 1630 als Statthalter nach Mailand, 1633 an der Spitze eines Heeres nach Deutschland ging. Nachdem Feria 1634 zu München gestorben war, sandte der spanische König ihn als seinen Gesandten zuerst nach Genua, dann 1635 zu König Wladislaus und nach Neapel, 1636 nach Wien zu Kaiser Ferdinand II, von wo er mit Instruktionen des Kaisers sich wieder nach Polen begab, um 1637 auf dem Reichstag zu Warschau dem französischen Gesandten und dessen Intriguen gegen Österreich entgegenzuarbeiten. In demselben Jahr war er im Auftrag seines Königs in Staatsgeschäften in Savoyen, 1638 in Mailand tätig, be-

---

dine in Patrum Praedicatorum monasterio de Huete provinciae Hispaniae seu Castellanae. Ebd. n. 318 (*Ant. a Spir. S.* 307 n. 7).

Sacerdotes saeculares regni Valentiae et Maioricae necnon civitatis et archiepiscopatus Calaritani die commemorationis defunctorum bis litant, ut in provincia Cataloniae excepta cathedrali Tortosae, necnon in dioecesibus Oscae, Teruelae et Albonasi (so!), et non longe ante id temporis in Barbastri. Tandem in archiepiscopatu Caesaraugustano suffraganeisque dioecesibus, sed non in templo archiepiscopali, semel et iterum sacrificatur die tum Sanctorum tum Defunctorum, quae omnia recensuit *Vasquez de Miranda* discursu 2 cap. 7 num. 22 usque ad cap. 10 inclusive. Ebd. n. 319 (*Ant. a Spir. S.* 308 n. 8).

[1]) In archiepiscopatu vero Caesaraugustano sacerdotibus saecularibus in synodo dioecesana celebrata in loco Valderrobles obiecta fuit ea celebratio ut illicita, tandemque illis fuit permissa, probata iuridice consuetudine bis eo die celebrandi, quae consuetudo pervenit ad dioeceses Oscensem, Turiasonensem, Abbarrasinensem (so!), Barbastrensem. *Ant. a Spir. S.* p. 308 n. 14 (ohne Quellenangabe).



gleitete 1641 den Marquis de Leganés nach Katalonien, bekleidete hohe Stellen im Rat von Indien und Italien. Abt von S. Anastasia auf Sizilien war er schon seit 1635, das Bistum Ciudad-Rodrigo schlug er aus[1]).

König Philipp bediente sich des *Vazquez* gewandter Feder öfters, wenn es sich um die Abfassung von Gutachten und Staatsschriften handelte[2]). Die Vermutung liegt also nahe, daß *Vazquez* sein Gutachten über die drei Messen des Allerseelentages ebenfalls im Auftrag seines Königs schrieb, daß es bestimmt war, in Rom vorgelegt zu werden, und daß die eben mitgeteilten Angaben über die Verbreitung der drei Messen in Aragonien u. s. w. aus den Erhebungen stammen, die der König anstellen ließ, um seinem Antrag bei den römischen Behörden bessern Nachdruck geben zu können. Daß die Absicht bestand, die Sache in Rom anhängig zu machen, folgt schon aus dem Titel von *Vazquez'* Gutachten; ob sie wirklich dort vorgelegt wurde, verlautet nicht, ist aber wahrscheinlich, da im Jahre 1722 der spätere Papst Benedikt XIV davon wußte, daß unter Philipp IV das ganze Material über die Frage der drei Messen des Allerseelentages in Rom vorgelegt worden sei[3]).

Jedenfalls führten die Bemühungen des spanischen Königs im Jahre 1659 zu keinem Ergebnis.

3) Bemühungen bei Clemens IX u. Clemens X. Zehn Jahre später wurde ein neuer Versuch gemacht, der diesmal von Portugal ausging. *Pedro de Alencastro, Herzog von Aveiro* († 1673), erwählter Erzbischof von Evora, gedachte für den Klerus seines Vaterlandes das Vorrecht zu erlangen, das bisher ausschließlich den Ordensleuten von Aragonien vorbehalten war. Ehe er sich indes an die römischen Behörden wandte, stellte er an einen berühmten Theologen, den Karmeliten *Antonius vom hl. Geiste*, die Anfrage, ob es denn notwendig sei, eine Bitte nach Rom zu richten, oder ob nicht wenigstens die portugiesischen

---

[1]) *Gari y Siumell* a. a. O. 314—317.

[2]) Einige sind aufgezählt ebd. 317 f.

[3]) S. unten S. 106.

Ordensleute nach den kirchenrechtlichen Grundsätzen über die Privilegiengemeinschaft unter den Bettelorden ohne weiteres an dem Vorrecht der aragonesischen Dominikaner Anteil hätten[1]). In einer Sammlung von Gutachten, die der genannte Karmelitertheologe über verschiedene Gewissensfälle aus Moral und Kirchenrecht veröffentlichte[2]), ist auch seine Antwort an den Herzog von Aveiro gedruckt[3]). *Antonius a Spiritu S.* verneint jene Frage; die Ordensleute Portugals können nach seinen Ausführungen nicht ohne weiteres das Vorrecht der aragonesischen Dominikaner auch für sich in Anspruch nehmen.

Eine ausführliche Wiedergabe des langen Gutachtens verbietet sich schon aus Rücksicht auf den uns zugemessenen Raum. Die ganze Frage dreht sich natürlich darum, ob in Portugal die Dominikaner oder andere Ordensleute und Weltpriester das fragliche Vorrecht benutzen können auf Grund der Privilegiengemeinschaft oder auf einen andern Titel hin. In der Erörterung darüber müssen also die Fragen untersucht werden, in welchen Fällen Vorrechte des einen Ordens

---

[1]) Quaesivit igitur a me... Dux Averii..., an in regno Portugalliae per communicationem dicti privilegii possint saltem religiose huius Lusitaniae regni uti dicto privilegio, dicendo tres missas in die commemorationis defunctorum.

[2]) Consulta varia, theologica, iuridica et regularia, pro conscientiarum instructione circa Controversias, quae Authori tam Ulisipone, quam Matriti, et aliis in locis fuere proposita; conformiter ad mentem, decreta, et Declarationes Sedis Apostolicae et SS. Congregationis: ubi etiam multa iuxta regulam et constitutiones Carmelitarum Excalceatorum; Tum juxta leges municipales Regni Lusitaniae, conformiter ad illius Regiam Ordinationem: Accessit et primatus seu principatus Eliae, a R. P. F. *Antonio a Spiritu Sancto,* Definitore Generali Carmelitarum Excalceatorum Congregationis Hispaniae. Editio secunda priori emendatior. Lugduni, Sumptibus Guilelmi Barbier. M. DC. LXXV. 2°, 390 Seiten außer Widmung an den Herzog von Aveiro und Index consultorum (8 nicht paginierte Seiten), Register (66 Seiten) und die Elias-Abhandlung (38 neupaginierte Seiten), und 8 nicht paginierte Seiten Index). Die Approbation der 1. Auflage ist vom 29. März 1670.

[3]) Consultum CI.: De trina celebratione missae, quae fit in Regno Valentiae, an per communicationem Privilegii, vel extensionem consuetudinis, possit transferri in Regnum nostrum Lusitaniae, vel in aliud regnum. Ebd. p. 304—320.



von einem andern auf Grund der Privilegiengemeinschaft beansprucht werden können, ob die mündliche päpstliche Billigung, auf welche unser Privileg sich gründet, auch nach den bekannten Erklärungen Gregors XV und Urbans VIII noch zu Recht besteht, ob die Rechtsgewohnheit, kraft deren in Aragonien die drei Messen gefeiert werden, eine Ausdehnung über die Grenzen Aragoniens zuläßt. Das alles wird dann auf Grund der kirchenrechtlichen Prinzipien und päpstlicher Dekrete weitläufig erörtert. Nebenbei finden sich manche Zeugnisse für die Sorge der Spanier und Portugiesen um ihre Verstorbenen[1]).

Es folgt zum Schluß noch ein Anhang über eine Frage, die ein eigentümliches Interesse hat, ob nämlich nicht mit bischöflicher Dispens die Sitte der drei Messen aus Aragonien nach Portugal verpflanzt werden könne[2]). Eine bejahende Antwort war vertreten worden durch den Karmeliten *Ludovicus a Conceptione* auf folgende Gründe hin: 1) Der Bischof könne in seiner Kirche alles, was der Papst in der allgemeinen Kirche kann, wenn nicht der Papst ein bestimmtes Recht sich vorbehalten habe. Der Papst aber kann die drei Messen an demselben Tag einem Priester gestatten, und er hat das Recht, diese Erlaubnis zu geben, sich nirgend vorbehalten, denn das Cap. *Consuluisti* (Lib. III tit. 41 cap. 4) ist kein praeceptum; wenn es ein solches wäre, so wäre es ein partikuläres, das nur diejenigen anginge, die aus Habgier täglich mehrmals Messe lesen wollen, und wäre es ein allgemeines Verbot, so könnte der Bischof aus gerechter Ursache dispensieren, denn es heißt im Cap. *Consuluisti,* mehrere Messen am Tag seien verboten, außer wenn der Notfall entschuldige. Weil aber der Papst nicht erklärt, welche Notfälle er meint, so überläßt er die Entscheidung darüber den Bischöfen, also kann der Bischof erklären, die Not der Seelen im Fegfeuer sei ein genügender Grund.

Bei *Antonius vom hl. Geist* finden jedoch diese Beweisgründe keinen Anklang. Die Bischöfe, antwortet er, könnten in keiner Weise erlauben, daß in ihren Bistümern von jedem Priester dreimal am Allerseelentag Messe gelesen werde. Denn ein untergeordneter Oberer, und das sei der Bischof dem Papst gegenüber, könne nicht aus eigener

[1]) Hispaniae et Lusitaniae, ubi haec devotio animarum maxima est. A. a. O. 308 n. 18. (cum) alias eadem ratio et aequitas, quae fuit causa huius consuetudinis in Regno Valentiae, quae fuit devotio animarum, aequalis vel maior existat in Lusitania et tota Hispania, ut omnibus notum est. Ebd. 311 n. 46. Licet alias (in Portugal) maxima sit devotio cum animabus purgatorii per totius anni discursum, ebd. 312 n. 62.

[2]) Ebd. 317 n. 129—144.

Autorität vom Gesetz seines Obern dispensieren, außer wenn die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung des Obern vorliege.

Der Grundsatz aber, daß der Bischof in seinem Bistum die Vollmachten besitze, die dem Papst für die ganze Kirche zukommen, sei falsch, wenn er nicht durch viele Klauseln eingeschränkt werde, wie *Suarez* lib. 6 de legibus c. 14 n. 6 und mit vielen andern *Diana* p. 8 tract. 3 resol. 11 sage. „Denn er [der Grundsatz] setzt voraus, daß die Bischöfe kraft göttlichen Rechtes absolute und universelle Jurisdiktion in ihren Bistümern haben, die allerdings vom Papste eingeschränkt werden kann. Das aber ist falsch, denn die Bischöfe haben ihre Jurisdiktion unmittelbar vom Papst, dem es zukommt, den Grad und die Art und Weise dieser Jurisdiktion zu bestimmen"[1]). Der Papst besitze zudem für die allgemeine Kirche viele Vollmachten, die den Bischöfen für ihre Bistümer nie zukamen, z. B. einem Priester den Auftrag zu geben, die Firmung oder niedere Weihen zu erteilen, zu dispensieren in nicht vollzogener Ehe u. s. w.[2]). Was aber Ludovicus a Conceptione über das cap. *Consuluisti* vorbringe, sei alles unrichtig[3]).

Wie man sieht, war jene Ansicht vieler spanischer Bischöfe über den Ursprung der bischöflichen Jurisdiktion, die auf dem Trienter Konzil so viel Staub aufwirbelte, in Spanien auch ein Jahrhundert später noch nicht ausgestorben.

Die eben wiedergegebenen Ausführungen übten auf den *Herzog von Aveiro* die Wirkung aus, daß er keinen Versuch machte, die drei Messen des Allerseelentages in Portugal ohne ausdrückliche Billigung des Papstes einzuführen. Er wandte sich also in einer Bittschrift, die *Anton vom hl. Geist* zum Abdruck bringt[4]), an Papst Clemens IX[5]).

---

[1]) Nam supponit in primis, episcopos habere ex iure divino absolutam et universalem jurisdictionem in suis dioecesibus, limitabilem tamen a summo Pontifice, quod tamen falsum est: nam episcopi immediate habent iurisdictionem a summo Pontifice, ad quem etiam spectat gradum et modum illius iurisdictionis definire. Ebd. 318 n. 140.

[2]) Ebd. 318 n. 140.

[3]) Ebd. 318 f n. 140—144.

[4]) Ebd. pag. 320.

[5]) Post haec scripta, videns excellentissimus Dominus Dominus Petrus ab Alencastro Dux Averii meas rationes et quomodo ex vi communicationis dicti privilegii vel consuetudinis non potest transferri (so!) illam trinam celebrationem in die Defunctorum a regno Valentiae ad regnum Lusitaniae, postulavit a Sanctissimo Clemente IX

und gab seinem Wunsche Ausdruck, daß in Portugal am Allerseelentag alle Priester aus den Orden und der Weltgeistlichkeit drei Messen lesen dürften[1]. Als *Antonius a Spiritu Sancto* 1670 die erste Auflage seiner Consulta herausgab, war noch keine Antwort aus Rom eingelaufen, da Clemens IX (am 9. Dezember 1669) gestorben und noch kein Nachfolger erwählt war[2]. Aus der Widmung des Buches an den Herzog von Aveiro erfahren wir, daß bei dem neuen Papst Clemens X, gewählt am 29. April 1670, neue Schritte getan wurden[3].

Die Bittschrift des Herzogs von Aveiro führt für die Gewährung seines Wunsches an:

1. Gründe aus dem Kirchenrecht. Das Verbot für den Priester, mehrere Messen an demselben Tag zu lesen, in cap. *Consuluisti* und can. *Sufficit*, ist positiver Natur und also dispensierbar, und dem bloßen Wortlaut nach könnte man zweifeln, ob ein Befehl oder nur ein Rat erteilt wird. Für die Gewährung der Bitte spricht die vom cap. *Consuluisti* gestattete Ausnahme: nisi causa necessitatis suadeat, und das Zugeständnis in can. *Sufficit*. Quidam tamen pro defunctis unam faciunt et alteram de die, si necesse fuerit.

2. Gründe aus den Theologen. Nach ihnen ist ein gerechter Grund, eine zweite Messe zu lesen: a) die Gewohnheit oder Synodalkonstitution, die Begräbnisse mit einer Messe zu begehen, „und wenn das Recht die besondere Not einer einzigen Seele in solcher Weise versteht, so muß die Not so vieler Seelen um so größere Pflicht auferlegen und das Herz seiner Heiligkeit rühren". b) Wenn ein Kranker der Wegzehrung bedarf und der Priester erst nach der Kommunion in seiner Messe darauf aufmerksam wird. Daran läßt sich derselbe Schluß von der besonderen Not auf die allgemeine an-

---

privilegium ad hoc, ut in regno Lusitaniae talis dicta celebratio fieret in die Defunctorum. Ebd. 319.

[1]) Pedesse a S. Santidade indulto, para que em o Reyno de Portugal possão os sacerdotes seculares et regulares no dia da Commemoração dos Defunctos a 2. de Novembro dizer cadahum tres Missas.

[2]) Licet adhuc responsum a Sanctissimo non habeamus, eo quod mors e vivis nobis abstulit sanctissimum Clementem IX et hucusque Sedes vacat, speramus tamen etc. Ebd. 319,

[3]) Instanti supplicatione a SS. Dominis nostris Clemente IX et X in curia Romana materiam tractare sollicitas et negotium rogas, hoc aeternum memoriale volens mortuis subvenire, vivos triplicato stipendio alere.

knüpfen. c) Wenn ein Statut besteht, daß auf einen Vigiltag, der mit einem Fest ritus duplicis zusammenfällt, zwei Messen gelesen werden müssen, und nur ein Priester vorhanden ist. d) Cum occurrit causa, quae iusta videtur arbitrio boni viri, so wenigstens *Navarrus*, *Azor*, *Henriquez*, „welcher Grund aber ist mehr gerecht und welche Not größer als jene, welche die hl. Seelen leiden?"

3. Die Bestimmungen des Kirchenrechtes und die allgemeine Ansicht der Gelehrten lassen als gerechte Ursache den Notfall zu. „Dieser aber besteht gerade in diesem Reich, denn für jenen Tag sind die Kirchen mit einer großen Menge von Messen überlastet, die an ihm gelesen werden sollen, denen man aber nicht genügen kann". Ein Hinweis auf das Privileg von Valentia und die Praxis der alten Kirche macht den Schluß. Aus all diesen Gründen gibt sich der Herzog der Hoffnung hin, der Apostolische Stuhl werde dem Königreich Portugal die erbetene Gnade gewähren, „da es unter allen in der Christenheit die meisten Verdienste hat".

4) Ersatzversuche. Rom umgehbar? Nach Philipp IV und dem Herzog von Aveiro wurden im Laufe des 17. Jahrhunderts in Rom von spanischer und portugiesischer Seite keine weitern Anträge auf Gestattung der mehrmaligen Messe am Allerseelentag gestellt. Philipps IV Nachfolger Karl II (1665—1700) suchte auf andere Weise seiner Andacht Genüge zu tun: auf seinen Wunsch verordnete das Provinzialkonzil von Tarragona 1685, in allen Pfarrkirchen der Kirchenprovinz, also im Erzbistum Tarragona und den Bistümern Tortosa, Lerida, Gerona, Urgel, Barcelona, Vich, solle ein beliebiger Tag bestimmt werden, der in besonderer Weise den Seelen des Fegfeuers gewidmet sei; die Gläubigen möchten für jenen Tag zu Gebeten und zum Empfang der Sakramente ermahnt werden. In den Domkirchen war dieser zweite Allerseelentag, ebenfalls auf Drängen Karls II schon eingeführt[1]). Ohne in Rom anfragen zu müssen, hatte Spanien seinem Verlangen nach Förderung der Allerseelenandacht Befriedigung verschafft. Schon vorher erbat und erlangte der König durch seinen römischen Gesandten *Gaspar de Gusman Haro*, Markgraf von Carpi, ein päpstliches Breve vom

[1]) Acta et decreta s. Conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis I 749 d.



15. März 1679, das für den Allerseelentag den spanischen Königreichen auf zehn Jahre zwei Vergünstigungen zusicherte: es wurde ein besonderer Ablaß gewährt und ferner sollte für jenen Tag jeder Altar privilegiert sein. Schon am 20. September 1679 gestand auf erneute Bitte des Königs ein weiteres Breve jene zwei Vorrechte für alle Zukunft und für alle spanischen Besitzungen zu[1]).

Trotzdem aber kamen die Bemühungen, auch die drei Messen des 2. November auf ganz Spanien und Portugal ausgedehnt zu sehen, noch nicht zur Ruhe. Eine Reihe von Theologen suchte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu zeigen, daß schon auf Grund der früheren päpstlichen Erlaubnisse es gestattet sei, für ganz Spanien und Portugal und noch über deren Grenzen hinaus, das aragonesische Vorrecht der drei Messen in Anspruch zu nehmen. Der portugiesische Theolog *Ludovicus a Conceptione* aus dem Orden der unbeschuhten Trinitarier, mehrere Jahre Professor zu Alcalá, gestorben 1681, trat eifrig für diese Meinung ein[2]), mit der er jedoch zu seiner Zeit noch ziemlich allein stand[3]). Doch bald erwuchsen ihm Mitstreiter. *Raimundus Lumbier*, ein Karmelit aus Sanguessa in Navarra, Professor in Saragossa, gestorben 1684, behauptete es als wahrscheinliche Meinung, daß alle Bettelorden und deren Konvente auf der ganzen Erde an jenem Vorrecht teilnehmen könnten[4]).

Mit besonderem Eifer aber nahm sich der Trinitarier *Emmanuel a Conceptione* der Sache in einer eigenen Abhandlung an[5]). Er bekämpft darin vor allem die Beweis-

---

[1]) Bullarium 11, Luxemburg 1741, 270 f; 19, Turin 1870, 208 f.

[2]) Examen veritatis theologiae moralis per singulares casus et quaestiones, P. II, Madrid 1666.

[3]) Qui in hac opinione singularis est, sagt *Antonius vom hl. Geist* a. a. O. 311 n. 49.

[4]) Et quamvis praedictum privilegium concessum sit uni tantum provinciae seu monasterio, probabile est ipso frui posse omnes religiones mendicantes et earum conventus totius orbis. *Raymundus Lumbier* tom. I fragment. de sacrificio missae n. 120, bei *Emmanuel a Conceptione,* Summa p. IX tract. XI n. 2889 p. 1256.

[5]) Summa (s. oben S. 75) Pars IX, Tractatus XI: Miscellaneus,

gründe des eben erwähnten Karmeliten *Antonius vom hl. Geist.*

Seines Gegners Beweisführung, heißt es in einer Schlußbemerkung, habe ihn nicht nur mit Verwunderung, sondern mit Schmerz erfüllt: Miror hoc, sed magis doleo quam miror; nam si praefatus auctor nostrae sententiae suffragium tunc dedisset, eius auctoritas magna et doctrinae a nobis usque modo perpensae sufficerent, ut etiam alii theologi indubitanter eam sententiam ut probabilem saltem approbassent; quod ut credo sufficeret, ut tunc introduceretur usus praefati privilegii in Portugalliae regno et ad eius exemplum esset iam modo in Castella etiam introductus. Per ipsum ergo stetit, quominus talis usus privilegii non induceretur. Nolo tamen ego, quod per me stet, quominus aliquando introducatur, sed potius, ut quanto citius possit, introducatur desidero et suffragium pro ea introductione fero, non pietati solummodo innixus, sed soliditati fundamentorum quae hucusque perpendi, quae aliorum iudicio submitto, non desperans pluribus ex posterius scripturis meam sententiam placituram. Ebd. p. 1262 n. 2904.

Die ganze Abhandlung *Emmanuels* besteht im wesentlichen darin, daß er alle Gründe, die Antonius a Spiritu Sancto gegen die Mitteilbarkeit und Ausdehnung des Vorrechtes der drei Messen vorgebracht hat, der Reihe nach zu widerlegen sucht.

Noch eine Schlußbemerkung des Trinitariertheologen[1]) verdient hervorgehoben zu werden, weil sie ein weiteres Beispiel dafür bietet, daß in einzelnen Fällen tatsächlich die Sitte der Messen des Allerseelentages schon über die Grenzen von Aragonien hinaus übergegriffen hatte. In ihrem Konvent zu Alfaro in Kastilien feierten nämlich die Trinitarier am Allerseelentag tatsächlich bereits die drei Messen und *Emmanuel a Conceptione* verteidigt diese Sitte einmal durch den Hinweis auf seine Ausführungen[2]), dann aber auch damit, daß in Alfaro ein Dominikanerinnenkloster bestehe, in welchem die Dominikaner sich jenes Privilegs des Allerseelentages ebenfalls bedienten[3]).

Disputatio II, p. 1254—1265 n. 2885—2911: An et ubi liceat regularibus ter missam celebrare in die commemorationis omnium fidelium defunctorum?

[1]) A. a. O. 1263 f. n. 2905—2908.

[2]) Ebd. n. 2906.

[3]) Eo quod ibidem adsit conventus monialium s. Dominici, in quo fruuntur Dominicani eo privilegio trinae celebrationis ebd. 1263 n. 2906.



Der Trinitarierkonvent zu Alfaro war seit noch nicht langer Zeit gegründet. *Leander a ss. Sacramento* († 1663) wußte noch nichts von seinem Bestehen[1]).

Rein logisch betrachtet möchte die größere Folgerichtigkeit auf Seite des Trinitariers sein. Den Grund, weshalb man dennoch nicht wagte, ohne besondere neue Erlaubnis von Rom allgemein die drei Messen einzuführen, dürfte ein deutscher Theolog berührt haben, der ebenfalls dem Wunsch nicht fern steht, es möchte jene spanische Sitte Gemeingut in der ganzen Christenheit werden. Jenes Privileg, sagt *Gobat*, kann nur in Valencia ausgeübt werden, weil sonst Ärgernis entstehen und die Bischöfe seine Ausübung nicht gestatten würden. Es wäre eher zu wünschen, daß dieses Privileg auch mehreren andern Gegenden zugestanden würde[2]).

5) Bemühungen bei Clemens XI u. Benedikt XIII. Im 18. Jahrhundert wandte man sich denn auch wieder nach Rom, um die Erlaubnis der drei Messen zu erlangen. Zuerst von Portugal aus. Der Erzbischof von Braga erbat vom Papste Clemens XI diese Vergünstigung für alle Priester seines Bistums, man könne sonst den Gläubigen nicht genug tun, die eine übergroße Menge von Stipendien für Messen an jenem Tag hergäben. Die Konzilskongregation, der die Sache zur Beratung übergeben wurde, entschied jedoch am 14. März 1711 gegen die Gewährung der Bitte[3]).

---

[1]) Sane si [*Leander*] nostrum conventum Alfarensem tunc fundatum videret, et quod Dominicani PP. fruuntur eodem privilegio in suo monialium eiusdem civitatis, videtur absque dubio concessurum, quod eo etiam frui possumus in nostro conventu de Alfaro, aut si mavis, in toto Castello regno ib. n. 2907. Außer *Emmanuel a Conceptione*, aber nicht in seinem Sinne, handelt noch ein anderer Trinitarier, *Josephus a Jesu Maria*, in seinen Responsa moralia, Madrid 1690, über die mehrmalige Allerseelentagsmesse. Es gelang uns nicht, das Buch zu Gesicht zu bekommen.

[2]) Quare non permitterent episcopi praxin illius. Potius foret optandum, ut hoc privilegium impertiretur pluribus aliis regnis. Opera moralia Pars I de septem sacramentis, München 1681, 275.

[3]) At quidquid sit de his, certum est Archiepiscopum Brachar. supplicasse san. mem. Clementi Papae XI ut in sua dioecesi tria missae

Bescheidener gehalten war die Bitte, die etwa ein Jahrzehnt später von Spanien ausging. Philipp IV hatte die drei Messen des Allerseelentags für sämtliche Priester seines Reiches verlangt, oder dachte doch daran, sie zu verlangen. Philipp V beschränkte seine Wünsche jetzt darauf, daß den Weltpriestern in Kastilien zwei, dem Ordensklerus deren drei für den Allerseelentag gestattet würden. Die Sache kam an die Kongregation des Konzils, deren Sekretär *Prosper Lambertini*, der spätere Papst Benedikt XIV mit dem Studium der Frage und der Ausarbeitung eines Gutachtens betraut wurde. Man wußte in Rom, daß unter Philipp IV das Material über die Angelegenheit gesammelt worden war; Lambertini bemühte sich also, dies Material in den Archiven wieder aufzufinden, es gelang ihm aber nicht. In der Sitzung vom 2. Mai 1722, in der Lambertini seine Abhandlung vorlegte, äußerte er seine Ansicht dahin, daß die früher gesammelten Aktenstücke und Erörterungen über die Sache notwendig herangezogen werden müßten; Kardinal Belluga stimmte ihm darin bei und nahm es auf sich, sie suchen zu lassen. Einstweilen also wurde die Frage der päpstlichen Entscheidung nicht unterbreitet, was freilich nicht eine endgültige Zurückweisung der Bitte bedeutete, aber doch einer einstweiligen abschlägigen Antwort gleich kam[1]).

6) Benedikt XIV gewährte auf erneute Bitten Ferdinands VI von Spanien (1746—59) und Johanns V von Portugal (1706—50) allen Priestern in Spanien und Portugal und den Kolonien dieser

---

sacrificia ab unoquoque sacerdote die Commemorationis Defunctorum celebrari possent, ut satisfieri valeret devotioni fidelium, ingentes eleemosynas pro celebratione dicta die adimplenda elargientium, remissisque precibus ad hanc sac. Congregationem, die 14 martii 1711 responsum fuisse Negative, uti habetur lib. 61. Decret. pag. 111 a tergo. Thesaurus resolutionum s. Congregationis Concilii 2, Romae 1745, 170. — Erzbischof von Braga war 1704—1728 *Rodericus de Moura Telles*.

[1]) Vgl. *Lambertinis* Bericht über die Sache in seiner Konstitution *Quod expensis* vom 26. August 1748 (Benedicti XIV Bullarium II, Venedig 1748, 225). Sein Gutachten für die Sitzung vom 2. Mai 1722 in Thesaurus resolutionum Congregationis Concilii II 169 f.



Länder das Vorrecht der drei Messen des Allerseelentags[1]), es galt somit dem Wortlaut des Dekretes nach für die pyrenäische Halbinsel, Mexiko samt Texas und Neu-Mexiko, Mittel- u. Südamerika, die Philippinen, Goa u. Macao[2]) und die spanisch-portugiesischen Kolonien Afrikas. Noch weiter ausgedehnt wurde es 1897 auf das ganze lateinische Amerika durch Leo XIII[3]); am 16. August 1898 erklärte die Kardinalskongregation für die Angelegenheiten der Bischöfe, sämtliche Antillen und Inseln des karaibischen Meeres, ob spanisch-portugiesischer Herrschaft unterworfen oder nicht, seien unter dem Ausdruck „lateinisches Amerika" einbegriffen[4]).

Die Bewegung für Ausdehnung des Vorrechtes auf alle Länder des lateinischen Ritus, welche zu *Benedikts XV* Konstitution vom 10. August 1915 führte, wurde hervorgerufen 1873 durch den Erzbischof von Udine *Andrea Casasola* († 1884)[5]).

IV. Rückblick. Schon ein flüchtiges Durchsehen der vorgelegten Quellentexte genügt, um sich vom Ursprung und Wachsen unserer Sitte der drei Allerseelentagsmessen eine ungefähre Vorstellung zu bilden. Doch fassen wir das Wo, Wann, Warum der Entwicklung noch näher ins Auge.

1) Die allmähliche Ausbreitung unserer Sitte nach der räumlichen Seite hin vollzieht sich in drei Schritten. Vom Dominikanerkonvent zu Valencia ausgehend, erfaßt sie zuerst die Gebiete, die zur Dominikanerprovinz Aragonien gehören, und zwar findet sie in diesem Bereich natürlich zuerst Aufnahme bei den Predigerbrüdern, dann bei den Orden,

[1]) *Benedicti XIV* Bullarium II, Venedig 1748, 225.

[2]) Daß in Macao das Vorrecht in Gebrauch war, beweist eine Anfrage des Bischofs *Joachim de Medeiros* an die Ritenkongregation und deren Antwort vom 10. Mai 1895. Acta s. Sedis 27, Rom 1894—95, 695.

[3]) Schreiben „Trans Oceanum" vom 18. April 1897 in Leonis XIII Pontificis Maximi Acta, vol. 17, Romae 1898, 104 f. Vgl. Acta et Decreta Concilii plenarii Americae Latinae in urbe celebrati Tit. 4 cap. 1 n. 348, Romae 1902, p. 163.

[4]) Appendix ad Concilium plenarium Americae Latinae Romae celebratum a. D. 1899, Romae 1901 (so!), 612.

[5]) Zwanzigster internationaler Eucharistischer Kongreß in Cöln, Cöln 1909, 723 f; (Linzer) Theologisch-praktische Quartalschrift 37, 1884, 731; 45, 1892, 998; Sendbote des göttlichen Herzens Jesu 28, 1892, 335 ff. Über die Bemühungen des Bischofs von Nova Caceres *Franzisco Gainza O. P.* († 1862), St. Benediktsstimmen 3, 1879, 226 f.

die mit diesen in Privilegiengemeinschaft stehen, und endlich „gefällt es“, nach *Henaos* Ausdruck (oben S. 94) auch den Weltpriestern, an dem Vorrecht Anteil zu nehmen. An vereinzelten Punkten werden die Grenzen der Ordensprovinz Aragonien auch bereits überschritten (oben S. 95 104). Nähere Aufklärung bedarf noch die Verbreitung der Sitte nach Polen. Nach vielen vergeblichen Bemühungen um noch weitere Ausdehnung, wird dann mit einem Mal durch Benedikt XIV mehr zugestanden, als man verlangt hatte, bis unter Benedikt XV die Eroberung der ganzen Erde, soweit sie lateinischem Ritus anhängt, vollendet ist.

2) Der Ursprung und die ersten Anfänge des Brauches liegen im Dunkeln. Der Dominikaner *Jaime Villanueva* forschte danach im Konvent der Predigerbrüder zu Valencia „mit großem Fleiß“, konnte aber kein Schriftstück entdecken, das Aufschluß gegeben hätte. Doch fand er im dortigen Archiv eine Abhandlung über die hl. Messe aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, verfaßt von dem Lektor der Theologie am Dom von Valencia, dem Dominikaner *Guilelmus Anglicus*[1]). Darin werden die Tage aufgezählt, an denen damals noch mehrmaliges Messelesen erlaubt war, und unter diesen Tagen erscheint Allerseelen nicht. Man wird es also für so gut wie sicher annehmen dürfen, daß um die Mitte des 14. Jahrhunderts auch in Valencia die Sitte der drei Messen des Allerseelentags noch unbekannt war[2]). Sie mag in den ersten Jahrzehnten des 16., oder wahrscheinlicher in den letzten Jahrzehnten des

---

[1]) Vgl. über ihn *J. P. Fustér*, Biblioteca Valenciana I, Valencia 1827, 8 (zum Jahr 1368).

[2]) Mucho mas digna de atencion es la costumbre que tuvo principio en esta iglesia [de Valencia] de decir tres misas cada sacerdote el dia de ánimas: cuyo orígen he buscado con gran diligencia; pero sin fruto. ... Yo creo que es posterior al siglo XIV, porque escribiendo hácia la mitad de él Fr. *Guillermo Anglés*, lector de teologia de esta catedral, su tratado *de expositione missae* que he visto MS. en su archivo, y estableciendo en él rúbricas generales, y mencionando los dias y casos en que se pueden celebrar muchas misas, nada dice sobre estas tres misas del dia de ánimas. *J. L. Villanueva*, Viage literario II Madrid 1804, 5.

15. Jahrhunderts aufgekommen sein (oben S. 90). Ihr Bestehen höher hinauf zu datieren, verbietet sich nicht nur durch den Mangel an Zeugnissen für ein höheres Alter, sondern auch deshalb, weil in noch viel späterer Zeit, als die Sitte sich bereits durchgesetzt hatte, ihr etwas Unfertiges, Unsicheres, Schwankendes anhaftet, wie es bei Gebräuchen, die seit sehr langer Zeit sich gefestigt haben, nicht der Fall zu sein pflegt.

3) Welches waren nun die treibenden Kräfte, denen der katholische Erdkreis die Ausbildung der jetzt allgemeinen Sitte verdankt? Vor allem muß hier natürlich auf die außerordentliche Liebe und Sorge hingewiesen werden, welche die Spanier und Portugiesen ihren Toten über das Grab hinaus bewahrten. Von dem Eifer dieser beiden Nationen, namentlich durch die hl. Messe den Seelen der Abgeschiedenen zu Hülfe zu kommen, wurde gelegentlich schon oben einiges mitgeteilt[1]), und es ließe sich darüber noch manches beibringen. Der römische Priester *Giovanni Confalonieri* z. B., der 1592 und 1593 den Patriarchen *Fabio Biondo* auf dessen Reise nach Lissabon begleitete, berichtet von den Domherren von Evora, ihre Einkünfte flößen aus den Vermächtnissen für Totenmessen, und diese Stiftungen seien so zahlreich und bedeutend, daß an manchem Tag bloß für die Anwesenheit bei einer Totenmesse jeder Kanonikus 25 Scudi erhalte[2]). Noch heute wird z. B. im ehemals spanischen Amerika der Allerseelentag mit größter Feierlichkeit begangen[3]).

---

[1]) Vgl. S. 88 Anm. 1. 99, 102, 105 Anm. 3.

[2]) Spicilegio Vaticano di documenti inediti e rari I, Roma 1891, 487.

[3]) Von Mexiko erzählt ein uns vorliegender Bericht: „So groß ist die Allerseelenandacht in Mexiko, daß der Allerseelentag fast als gebotener Feiertag begangen wird. Die meisten Geschäfte sind geschlossen und die bessern Stände tragen tief schwarze Kleidung, wie sie es am Charfreitag tun . . . Da jeder Priester das Vorrecht genießt, drei Messen am 2. November feiern zu können, so wird auf jedem Altar das hl. Opfer von der ersten Messe um 4 Uhr an bis zur letzten um Mittag dargebracht“ u. s. w. The Messenger of the sacred Heart 29, New-York 1894, 907.

Daß man bei den ersten Anfängen unserer Sitte sich erst nach Rom um eine Erlaubnis gewandt hätte, ist nach den oben vorgelegten Texten nicht anzunehmen. Diese Eigenmächtigkeit, wie man sie heute nennen müßte, braucht auch in der damaligen Zeit durchaus nicht zu überraschen. Die jetzigen strengen Bestimmungen über die Wiederholung des hl. Opfers durch denselben Priester an demselben Tag wurden erst durch das Trienter Konzil und Benedikt XIV festgelegt, im ganzen Mittelalter und zum Teil noch viel später huldigte man darin viel milderen Anschauungen.

Im frühen Mittelalter und noch darüber hinaus war für die Wiederholung des hl. Opfers an demselben Tag nicht nur dem Gutdünken des einzelnen Priesters ein weiter Spielraum gelassen, sondern es bestand für eine ganze Reihe von Festtagen und Gelegenheiten[1]) die Sitte der mehrmaligen Messe an demselben Tag. Besonders bemerkenswert ist in dieser Beziehung für uns hier eine Art von Allerseelentag mit dreimaliger Wiederholung des hl. Opfers in karolingischer Zeit. Im Jahre 800 hatten die Abteien Sankt Gallen und Reichenau eine Gebetsverbrüderung geschlossen, nach welcher beim Ableben eines Mönches des einen Klosters im andern für ihn Gebete verrichtet und Messen dargebracht werden sollten. Beim Empfang der Todesnachricht lasen alle Priester für den verstorbenen Bruder drei Messen, am dreißigsten Tage noch einmal eine Messe. Außerdem wurde jeden Monat und jedes Jahr eine Art Allerseelentag gehalten, der freilich nicht allen Verstorbenen im Allgemeinen, sondern nur den Mitgliedern der Gebetsverbrüderung gewidmet war. Dieser jährlich wiederkehrende Allerseelentag fiel auf den 14. November und verpflichtete jeden Priester der Gebetsverbrüderung zu drei Messen für die Verstorbenen[2]).

---

[1]) Aufzählung derselben nach Kardinal *Bona* bei *Adolf Roesch* in Archiv für Katholisches Kirchenrecht 77, 1897, 49 f. Vgl. auch *Adolph Franz,* Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902 S. 73 ff.

[2]) . . . Praeter haec quoque semel in anno sub die XVIII Kal.

Freilich findet sich auch schon in karolingischer Zeit die Mahnung, nicht übereifrig zu sein in Wiederholung der Messe. So heißt es in *Egberts von York* († 767) Excerptiones e dictis et canonibus SS. Patrum, die in der vorliegenden Form ins 9. Jahrhundert gehören, es sei genug für den Priester, täglich eine Messe zu feiern, denn Christus habe einmal gelitten und habe (dennoch) die ganze Welt erlöst[1]), ein Satz, der unter dem Namen Alexanders II dann auch Aufnahme in Gratians Dekret gefunden hat (can. 53 dist. 1 de cons.). Ein Verbot mehrmaliger Zelebration an demselben Tag ist aber auch in Gratians can. *Sufficit* nicht ausgesprochen, im Gegenteil, im Notfall noch eine zweite Messe für einen Verstorbenen zu lesen, wird als Gewohnheit bei einigen bezeichnet und nicht getadelt, gerügt wird nur das Gebahren jener, die aus Habgier oder Augendienerei sich eine zweite Messe erlauben. In Gregors IX Dekretalen wird dann allerdings — wenigstens nach Benedikts XIV Auslegung — eine zweite Messe an demselben Tag verboten[2]), aber auch hier ist der Notfall ausgenommen, und die Entscheidung darüber, ob der Notfall vorliege, blieb nach Lehre der Kanonisten noch auf sehr lange hinaus dem Ermessen des einzelnen Priesters in weitem Umfang überlassen[3]). Freilich mag hier nur von einzelnen Fällen der Not, nicht von bleibenden Notständen die Rede sein, daß aber bei bleibenden Not-

---

Decemb. commemoratio omnium simul fiat, pro annuali singulorum videlicet defunctorum memoria, ipsoque die presbyteri ternas missas et ceteri fratres psalterium decantent ac celebratio vigiliae communisque oblatio ab omnibus fratribus fiat. Monumenta Germaniae, Libri confraternitatum Sancti Galli Augiensis Fabariensis ed. *Paulus Piper* (Berlin 1884) 140, 141 f. Vgl. *Adalbert Ebner*, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters, Regensburg 1890, 87.

[1]) Et sufficit sacerdoti unam missam in una die celebrare, quia Christus semel passus est et totum mundum redemit. can. 54. MSL 89,386.

[2]) *Rösch* a. a. O. 56, anders *R. v. Scherer* in Theol.-praktische Quartalschrift 38, 1885, 273.

[3]) *Scherer* a. a. O. 276.

ständen die Bischöfe, wenigstens die spanischen, sich Rechte zuschrieben, die sie nach heute allgemeiner Ansicht nicht besitzen, wurde oben gezeigt[1]). Daß allerdings andere Kreise auch damals eine päpstliche Erlaubnis für notwendig hielten, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß in Rom immer wieder um Gestattung der drei Allerseelentagsmessen nachgesucht wurde.

Man kann es also wohl verstehen, wenn bei dem gewaltigen Andrang der Gläubigen am Allerseelentag die Dominikaner von Valencia vielleicht zuerst in einzelnen Fällen sich die Wiederholung der hl. Messe gestatteten. Der Kanon „*Sufficit*", der auf die Verstorbenen besondere Rücksicht zugesteht, mochte sie in der Überzeugung von der Rechtmäßigkeit ihres Vorgehens bestärken.

Daß man noch im 16. Jahrhundert gerade im Königreich Valencia über mehrmaliges Messelesen an demselben Tag anders dachte als heute, davon nur ein Beispiel aus dem Kreise, der sich um den *hl. Franz Borja* schaarte. Der Rektor des Jesuitenkollegs zu Gandía, der spätere Patriarch von Äthiopien *Andreas Oviedo* richtete 1548 mehrmals an den hl. Ignatius die Bitte, ihm die Erlaubnis zu zwei- oder dreimaliger Feier der hl. Messe an demselben Tag zu erwirken[2]). Es erklärt sich dieses Ansinnen freilich aus *Oviedos* eigentümlicher Geistesrichtung, aber auch bei gleicher Richtung würde heute doch kaum ein anderer Oviedo auf einen solchen Gedanken verfallen. Es sei auch daran erinnert, daß noch unter Gregor XIII ein eigenes Dekret der Konzilskongregation die mehrmalige Messe an demselben Tag verbieten[3]).

---

[1]) Vgl. S. 89.

[2]) S. Ignatius an *Ant. Araoz* vom 5. März 1548 in S. Ignatii de Loyola epistolae et instructiones 2, Madrid 1904, 11 f. Bemerkenswert für die damalige Zeit ist es, daß Ignatius dort als Grundsatz auch der damaligen römischen Praxis hinstellt: dezir dos missas no se concede sino á quien tiene cargo de dos yglesias, á las quales devria satisfazer. Ebd. 12.

[3]) Schreiben des Kard. *Maffeo* an Kard. *Borromeo* vom 5. Jan. 1580 bei *Aristide Sala*, Documenti circa la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo vol. 2, Milano 1858, 300: Questa Congregatione con ordine particolare di Nostro Signore ha prohibito in alcuni luochi vicini alla dioecse di Vostra Signoria Ill., ove erano preti che dicevano due messe nelli giorni festivi, che non possino dirne più di una per l'av-



und der hl. *Karl Borromeo* gegen Mißbräuche in dieser Beziehung ankämpfen mußte[1]).

Aus der Geschichte der drei Allerseelentags-Messen darf man als bedeutungsvoll die beiden Tatsachen festhalten, daß der erste mit Namen bekannte, der sich des bezüglichen Vorrechtes bedient, ein Heiliger der katholischen Kirche ist, und daß Rom von vornherein der Sitte freundlich und billigend gegenübersteht. Daß es wiederholter Anträge und Vorstellungen bedurfte, bevor das Vorrecht auf ganze Länder und den ganzen Erdkreis ausgedehnt wurde, steht damit nicht im Gegensatz und entspricht der Gepflogenheit der römischen Behörden.

---

venire, reputando assai felice quel sacerdote, che una volta al giorno celebra degnamente; et perchè si è inteso che in qualche parte della diocese di V. S. Ill. et anche della sua provintia tuttavia si osserva questa usanza, improbata in questi tempi da Sua Santità et dalla Congregatione nostra, hanno voluto questi miei Signori Ill. per mezzo mio darle l'aviso sudetto, affine che voglia esser contenta non solo conformarsi lei con la prefata resolutione, ma anche di farla pubblicare in tutta la sua provintia et tener la mano che così si eseguisca.

[1]) Schreiben an *Ormaneto* in Mailand vom 3. Febr. 1565 (*Sala* a. a. O. 3,332): Circa l'abuso di quei preti che dicono più messe in una mattina, è necessario estirparlo in ogni modo etc. — Schreiben an *Martino di Malvaja* vom 18. April 1567 (ebd. 2, 308 n. 2): Im Bleniotal besteht unter den preti der Mißbrauch, che quando si fanno esequie, molti di essi doppo detta la Messa nella loro Chiesa, vanno il medesimo giorno a dirla un altra volta dove si fanno le esequie. — Vgl. *B. Ruginello* an *Borromeo*, Bellinzona am 31. März 1567 bei *Eduard Wymann*, Kardinal Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft, Stans 1910, 164 A. 1. Auf dem 5. Mailänder Provinzialkonzil wird sogar bestimmt, daß der Bischof nec ob ullam necessariam causam, neque etiam ob ... ecclesiae egestatem, neque ob sacerdotum penuriam, nec vero ob locorum distantiam das Binieren erlauben dürfe (Acta Ecclesiae Mediolanensis I, Verona 1738, 271). Vollmachten zu binieren, bezw. das Binieren zu erlauben bei *Sala* a. a. O. 2, 337 n. 98, 392 n. 4.

Die Fundamentaltheologie des russischen Apologeten Svetlov

Von **Stanislaus Tyszkiewicz S. J.**—Innsbruck

Dr. theol. *Paul Svetlov*, russisch-orthodoxer Priester, Professor an der Universität (nicht „Geistlichen Akademie“ !) Kiew[1]), wurde schon einmal in dieser Zeitschrift der „hervorragendste Vertreter der neuesten russisch-orthodoxen Apologetik“ genannt[2]). Und mit Recht. Die Kühnheit, mit der er gegen die traditionell-orthodoxe Lehrmethode auftritt, haben die Aufmerksamkeit aller, die sich in Rußland für Religion interessieren, auf ihn gelenkt. Seine warme Liebe zum Christentum hat ihm viele edle Herzen gewonnen[3]). Dafür sind ihm allerdings wegen der Neuheit mancher seiner Thesen in den russisch-konservativen Kreisen auch nicht wenige Feinde erstanden; aber gerade die wiederholten Angriffe von dieser Seite zeigen am besten, welche Bedeutung seiner literarischen Tätigkeit zugeschrieben wird. Die siegreiche Polemik *Svetlovs* mit den gelehrten Professoren *A. Gussev* und *W. Kerenskij* hat ihm neue zahlreiche Anhänger zugeführt.

Svetlov gehört zu denjenigen, die die traurigen Fortschritte und Folgen des Tolstoismus, des Rationalismus und der „revolutionär-pornographisch-atheistischen populären Literatur“ klar ein-

[1]) Kurzen Aufschluß über die Einrichtung der Universitäten und der Geistl. Akademien in Rußland gibt: Minerva. Handbuch (nicht ahrbuch!) der gelehrten Welt I (Straßburg 1911) 367 ff und 379 ff.

[2]) Artikel von *A. Bukowski S.J.:* Die russ.-orthodoxe Lehre von der Erbsünde. 1916 S. 411.

[3]) *Sv.* sagt selber, er habe Gleichgesinnte unter Dogmatik-Professoren und sogar in der höheren Hierarchie.

sehen; er ist um die religiöse und sittliche Zukunft seines Vaterlandes und der ganzen Menschheit besorgt. „Zurück zum Christentum" ist seine Parole. Aber zugleich sieht er auch ein, daß die offiziellen russischen kirchlichen Behörden und Lehranstalten gegen den Unglauben keine fruchtbare Aktion zustande bringen können. *Svetlov* untersucht die Ursachen dieser Unfähigkeit. Die Diagnose der kranken russischen Theologie gelingt ihm in vielem ausgezeichnet. Leider geht er auf dem von ihm gefundenen Wege wieder allzu weit, indem er seinen Vorwürfen einen viel zu allgemeinen Charakter aufprägt: aus der Unbrauchbarkeit der russischen Scholastik[1]) z. B. schließt er, auch die katholische sei zu verwerfen; das Fehlerhafte in der russischen Hierarchie will er a priori auch der katholischen zuschreiben. Über das Verhältnis zwischen der Lehre einerseits und Praxis und Leben anderseits in der katholischen Kirche scheint *Svetlov* nicht gut unterrichtet zu sein; dazu kommt, daß er sich bei seinem eifrigen Bestreben, sich von den theologischen russischen Irrtümern frei zu machen, dennoch wieder von vielen protestantischen antirömischen Vorurteilen beeinflussen ließ.

In der Vorrede zur dritten Auflage seiner „Christlichen Glaubenslehre"[2]) beschrieb *Svetlov* in großen Zügen die wesentlichen Fehler der russischen Dogmatiker. Der Hauptfehler ist der „vollständige Mangel einer positiven und genauen Erklärung der dogmatischen Wahrheiten des Christentums". Man beweist mit langen Zitaten aus der hl. Schrift und den Vätern, ohne zu wissen, was man beweist. Um den Zusammenhang zwischen verschiedenen Punkten der Glaubenslehre kümmert man sich nicht. Wichtiges und Nebensächliches wird nicht unterschieden; Erklärungen werden nicht gegeben, auch wo sie am notwendigsten wären.

---

[1]) Die scholastische Philosophie wurde seit dem XVI. Jahrhundert von den ruthenischen unierten Dogmatikern oft verwendet; allmählich wurde sie von den schismatischen Ruthenen angenommen; von ihnen aus verbreitete sie sich in die russisch-moskowitische religiöse Literatur. Auf dem langen Wege ist sie allmählich in eine Karrikatur der ursprünglichen Scholastik ausgeartet. Leider beurteilt *Svetlov* diese Wandlungen nicht richtig.

[2]) Während seiner 25jährigen schriftstellerischen Tätigkeit hat *Sv.* viele Schriften veröffentlicht. Das wichtigste Werk ist sein zweibändiges „Christianskoje Wjeroučenie v apologetičeskom Isloženii" (Christliche Glaubenslehre in apologetischer Darstellung); das ist seine „Summa". Wir zitieren nach der 4. Aufl., Kiew 1914.

„Ein Beispiel kann man beim Bischof *Silvester* finden; in seinem großen dogmatischen Werke sind nur elf Zeilen dem wichtigsten christlichen Dogma, der Erlösungslehre, gewidmet, und in welch allgemeinen, unbestimmten Ausdrücken dazu!" (S. VI). Viel wird von Wundern gesprochen: niemand aber sagt, was ein Wunder eigentlich ist. *Svetlov* hat hiebei die Werke der „klassischen" russischen Theologen vor Augen: *Filaret*, *Silvester*, *Makarij*, *Antonij*. „Die Dogmatik von *Antonij* begnügt sich mit der vierzeiligen Mitteilung, daß Wunder existieren . . . In der Dogmatik von *Silvester* werden nur vorübergehend Wunder erwähnt . . ., ohne daß von dem Begriffe eines Wunders etwas gesagt würde. In den Dogmatiken *Philarets von Tschernigov* und *Makarijs* findet man nicht einmal eine derartige Erwähnung vom Wunder!!" (S. VII).

Ferner rügt *Svetlov* bei diesen Koryphäen der Dogmatik „den Mangel an Unterscheidung zwischen den Dogmen oder Lehren der Kirche und den theologischen Erörterungen oder Privatmeinungen einzelner Theologen; das macht gerade die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten kaum möglich".

So werden die Transsubstantiation und die Dichotomie zu den Dogmen gezählt, trotzdem die orthodoxe Kirche nichts darüber entschieden hat. Auf das Axiom, die griechisch-russische Kirche sei die einzige wahre Kirche Christi, antwortet *Svetlov* mit der für die Orthodoxen unerhörten Bemerkung, das sei kein Dogma, sondern nur eine *opinio*.

Mit gleicher Energie protestiert *Svetlov* gegen die Gewohnheit der russischen Theologen, für Häresie alle noch so „ehrwürdigen Meinungen" zu halten, die nicht von ihnen ausgegangen sind. *Svetlov* bringt als Beispiel hiefür das *Filioque*. Die „im Westen angenommene Meinung der Kirchenväter: Spiritus S. a Patre per Filium procedit, wird in unserer scholastischen Theologie zu den Häresien gezählt; und die entgegengesetzte [russisch-] scholastische Meinung, der hl. Geist gehe nur vom Vater aus, wurde ohne Hilfe irgend einer kirchlichen Autorität zum Dogma erhoben!"

Svetlov erhebt weiter Einspruch gegen die Gleichstellung alter autoritätvoller Glaubenssymbole mit späteren lokal-partikulären kirchlichen Dokumenten. Er meint mit Recht, man könne nicht alles für Dogma halten, was sich in der „Confessio Orthodoxa" von *Peter Mohila*[1]) oder in dem „Ausführlichen Katechismus" von *Filaret*[2]) vorfindet. Endlich verlangt *Svetlov* eine ernste Verwendung der Vernunft in der Dogmatik. Ironisch spricht er von denjenigen, die „zur Verherrlichung der unendlichen Weisheit Gottes"

[1]) Der berühmte antikatholische Metropolit Peter Mohila verfaßte die Confessio im XVII. Jahrhundert.

[2]) XIX. Jahrhundert.

alle Glaubenswahrheiten als unerreichbar für die Vernunft erklären und die Nachforschung über ihren Sinn für überflüssig halten; beständig werde von den Theologen der alten Schule wiederholt, „die christliche Glaubenslehre könne nicht vervollkommnet werden, weder qualitativ noch quantitativ . . .“

In seinen Ausdrücken ist *Svetlov* nicht wählerisch. Alles das, sagt er einmal, „ist Kehricht in der Theologie meines Vaterlandes; da ist ein guter Besen notwendig, und zwar nicht nur mein Besen“ (S. XVII).

Der erste Band der „Christlichen Lehre“ besteht aus drei Teilen: I. Methode und Quellen des christlichen Wissens. II. De Deo Uno et Trino, III. De Deo Creante et Elevante: der zweite Band enthält: IV. Ponerologie, V. Christo- und Soteriologie. — Der erste Teil des ersten Bandes ist die Theologia fundamentalis oder generalis, die eine eingehendere Beachtung verdient, weil sie viel zur richtigen Beurteilung der russischen theologischen Strömungen beiträgt.

A. Natürliche Offenbarung (SS. 3—23). Nach *Sv.* erkennen wir Gott aus der Betrachtung der erschaffenen Welt. Dabei bleibt das „religiöse Gefühl“ nicht unbeteiligt.

„Das lebendige und reine religiöse Gefühl ist die erste und notwendige Bedingung der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis; es stellt uns in eine tatsächliche Verbindung mit der Gottheit“ (S. 4). Indessen führt das religiöse Gefühl allein noch nicht zu einer „fruchtbaren“ Erkenntnis Gottes. Die Vernunft muß zu Hilfe kommen, weil: 1) eine Erkenntnis undenkbar ist ohne Aktivität des Verstandes, 2) das erkennende Subjekt wesentlich ein *ens rationale* ist, 3) die Gotteserkenntnis großen Gefahren ausgesetzt wird, sobald das religiöse Gefühl der Kontrolle des Verstandes entbehrt; die Vernunft allein besitzt objektiv-universelle Kriterien, die gegen den Irrtum schützen. Diese Notwendigkeit des Verstandes für die Gotteserkenntnis beweist *Svetlov* auch aus der hl. Schrift, aus den Vätern, aus den Geständnissen berühmter Gelehrten.

Für die verstandesmäßige Gotteserkenntnis hält *Svetlov* fest an den bekannten vier Wegen, der *via causalitatis, negationis, eminentiae, analogiae*. Doch meint er, viele haben für die transzendentale Welt keinen Sinn, trotzdem es ihnen an Verstand nicht fehlt. Warum? Weil sie nicht das zweite Notwendige haben — ein reines Herz, das religiöse Gefühl. Die Wirklichkeit und Notwendigkeit auch dieses religiösen Gefühles sucht *Svetlov* durch folgende Gründe zu erklären: 1. Nur aus dem Gefühle können

wir die erste Idee von Gott bekommen; 2. Gott wirkt beständig auf das Geistesleben des Menschen, und das setzt eine lebendige innere Fähigkeit voraus, an welche die logischen, lebenslosen Erörterungen des Verstandes anknüpfen. Aus der hl. Schrift wird dafür zitiert: Act 17, 26—28, Rom 10, 6—10; 3. wir besitzen äußere Sinne für die Erkenntnis der äußeren Welt; a priori müssen wir einen inneren Sinn für die Wahrnehmung der inneren Welt besitzen. Um einen gefährlichen Mystizismus zu vermeiden, muß man die Kontrolle der Vernunft anerkennen; um nicht ein kalter Rationalist zu werden, muß man das religiöse Gefühl nähren. In dem harmonischen Zusammenwirken des Verstandes und des religiösen Gefühles besteht das Ideal.

Demnach nimmt *Svetlov* in der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis eine Mittelstellung ein zwischen den Behauptungen der „klassischen“ Orthodoxie und der katholischen Lehre. Von den „echt Orthodoxen“ weicht er hauptsächlich in folgenden Punkten ab 1) Er nimmt überhaupt die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis an; seine orthodoxen Gegner dagegen wollen in ihrer unbewußten Neigung zum Manichäismus gewöhnlich nur Sünde und Irrtum überall dort sehen, wo die Gnade nicht tätig ist; 2) die Vernunft betrachtet er als unbedingt notwendig zur richtigen Entwicklung der Gotteserkenntnis: die anderen aber sehen darin meistens nur ein gefährliches, kaum brauchbares Hilfsmittel; 3) Vernunft und Gefühl gelten ihm als ebenbürtig, während die Gegner vor soviel Ehrung der Vernunft zurückscheuen; 4) *Svetlov* bestimmt, obschon er nicht gerade sehr klar spricht, das „religiöse Gefühl“ im großen ganzen als etwas vom rein Sinnlichen Unterschiedenes, ihm Analoges: seine Gegner sprechen vom religiösen Gefühle als von einem inneren, aber doch zu den sinnlichen Fähigkeiten gehörenden Organ.

Mit der katholischen Lehre stimmt in diesem Punkte *Svetlov* freilich auch nicht überein, jedoch ist er von der Wahrheit nicht so weit entfernt, wie man bei flüchtiger Lesung seines Werkes meinen könnte. Den inneren Sinn nennt er auch Intuition oder Reflexion; einen Schritt weiter, und wir hätten es mit einem intellektuellen Erkennen zu tun. Ferner hat *Svetlov*, wo er von der Unzulänglichkeit des Verstandes spricht, die Fähigkeit *explicite ratiocinandi* vor Augen; wenn man nun gleichzeitig beachtet, daß bei *Svetlov* das religiöse Gefühl zum Geiste (duch, νοῦς) gehört, daß nach ihm die Gefühlswahrnehmungen die cognitio materialis und die Verstandestätigkeit die cognitio formalis bilden, so könnte man vielleicht seine Ansicht so deuten, daß die katholische Lehre ihr gegenüber wesentlich nicht viel verschieden,

allerdings aber viel einfacher, adäquater und klarer erschiene. — Daß ein reines Herz zur vollkommenen Erkenntnis Gottes notwendig ist, das müssen wir *Svetlov* bis zu einem gewissen Grade zugeben. Auch die Tatsache, daß er diese Notwendigkeit so sehr betont, spricht noch nicht dafür, daß es sich ihm dabei um ein spezielles Organ der Gotteserkenntnis handelt: vielmehr scheint er nur ein reines Gewissen oder einen guten Wilen betonen zu wollen. Aber allerdings muß schon hier gesagt werden, daß die Ausdrucksweise *Svetlovs* an Präzision sehr viel zu wünschen übrig läßt, manchmal auch zu offenbaren Widersprüchen führt.

B. Übernatürliche Offenbarung (SS. 24—33). In der Beschreibung des Wesens der übernatürlichen Offenbarung — von der Begründung sowie von weiteren Folgerungen und Eigenschaften gilt nicht dasselbe — stimmt *Svetlov* mit den katholischen Definitionen ziemlich überein. Er betont: Die Offenbarung wurde den Patriarchen, Propheten und Aposteln für die ganze Menschheit gegeben; sie ist nicht das Ergebnis eigener Anstrengungen des menschlichen Geistes, sondern wird vom Menschen im Gehorsam angenommen. Die natürliche Offenbarung wird dauern, so lange die Welt dauert; die Zeit der übernatürlichen Offenbarung ist mit der Apostelzeit abgeschlossen. — Die übernatürliche Offenbarung ist nach *Sv.* notwendig: 1. weil die natürliche praktisch für die Ausübung der Religion nicht genügt, da der Weg und das Subjekt der natürlichen Gotteserkenntnis — die äußere Welt und das religiöse Gefühl — voll Unordnung sind wegen der Erbsünde, 2. weil die lebendige Religion im vollen Sinne des Wortes nur dann möglich ist, wenn Gott sich selbst dem Menschen mitteilt und auf ihn einwirkt; für die Stammeltern jedenfalls war die übernatürliche Offenbarung notwendig, weil das religiöse Gefühl sich ohne regen Verkehr mit vernünftigen Wesen nicht entwickeln kann und also, solange nur zwei Menschen auf der Erde waren als Ersatz ein direkter Verkehr Gottes mit ihnen zur Belebung des religiösen Gefühls erforderlich war; 3. die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung tritt auch klar hervor in der historischen Tatsache, daß alle Religionen auf persönliche Mitteilungen der Gottheit sich zu begründen suchen.

Auch in dieser Frage steht also *Svetlov* in der Mitte zwischen katholischer Lehre und der strengen Orthodoxie. Er unterscheidet die christliche Offenbarung von den durch die Autorität der Kirche formulierten Dogmen. Diese Unterscheidung ist den Dogmatikern von der Richtung eines *Silvester* oder *Antonij* kaum bekannt; für sie ist die Offenbarung eine gewisse, von Ewigkeit an bestimmte Anzahl von Dogmen oder unveränderlichen Glau-

bensformeln. *Svetlov* stellt sich entschieden gegen die Unveränderlichkeit in der Formulierung der Glaubenswahrheiten. Dazu kommt, daß bei *Sv.* die übernatürliche Offenbarung die natürliche vervollkommnet und veredelt: bei den orthodoxen „Klassikern“ aber wird die natürliche Offenbarung mehr oder weniger verdrängt.

Vom katholischen Standpunkte aus beleuchtet zeigt die Theorie *Svetlovs* einen unannehmbaren Traditionalismus und in der Begründung der Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung mehrere Übertreibungen, die mit anderen Unrichtigkeiten zusammenhängen: das sehen wir z. B. in der Behauptung, daß ohne christliche Offenbarung der religiöse Sinn notwendig „auf der Stufe eines blinden Instinktes geblieben wäre“ (S. 32).

C. Christliche Offenbarung und Vernunft (SS. 33—42) Die übernatürliche Offenbarung enthält nach *Sv.* notwendigerweise dem Verstande unzugängliche Geheimnisse: das folgt aus dem Begriffe des Übernatürlichen. Der Verstand wird dadurch nicht herabgesetzt; im Gegenteil, jedes Geheimnis des Glaubens hat zugleich eine für den Verstand begreifliche Seite, die ihn stärkt, entwickelt und veredelt. Das ist ungefähr, was wir Katholiken elevatio cognitionis ad ordinem supernaturalem nennen.

„Durch das Vorhandensein von Geheimnissen in der Offenbarung wird der Zweck der Offenbarung — die Erleuchtung des νοῦς in der Gotteserkenntnis — nicht im mindesten geändert; ebenso wird die menschliche Vernunft nicht erniedrigt, unterdrückt oder eingeengt dadurch, daß sie dem Glauben den gebührenden Platz überläßt . . .“ (S. 33). „Jedes christliche Dogma enthält eine Antwort auf diese oder jene Frage der menschlichen Vernunft und leistet diesen oder jenen moralischen religiösen und intellektuellen Erfordernissen Genüge“ (S. 34).

Allerdings kommt dieser wohltuende Einfluß der Glaubensgeheimnisse auf den Verstand nicht ohne Hilfe des subjektiven Glaubens und der Liebe — mit einem Worte: des Herzens — zustande: „das Herz gibt mehr zu verstehen, als was der sich selbst überlassene Verstand erwerben kann“ (ibd.). — Die Unterwerfung des Verstandes unter die Offenbarung ist keine Erniedrigung, sie ist eine freie Unterwerfung.

Svetlov stimmt hier mit den „Klassikern“ nicht überein. Bei ihm ist nichts von dem Radikalismus zu finden, der seine Kollegen behaupten läßt, die Glaubensgeheimnisse seien in jeder Rücksicht unzugänglich für den Verstand, nur das Herz allein könne das Göttliche erreichen. *Sv.* sagt, daß bei den Kindern und Un-

vollkommenen das Herz die Hauptrolle spielt, mit der Entwicklung des Menschen aber gewinne der Verstand immer mehr die Oberhand über das Herz; gerade das Gegenteil behaupten z. B. *Malinovskij*[1]) oder *Pessotskij*[2]). Die Unterwerfung des Verstandes erscheint bei *Sv.* mehr aktiv und frei als bei den „Klassikern".

Worin *Sv.* von der katholischen Lehre abweicht, kommt am besten dort zum Vorschein, wo er die Notwendigkeit des Glaubens für das Verständnis der Geheimnisse zu beweisen sucht. Jede Erkenntnis, so sagt er mit gewissen bekannten Philosophen, setzt den Glauben an die Existenz der äußeren Welt voraus: die Grenze zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben scheint hier zu verschwinden. Außerdem, meint *Sv.*, muß der Verstand von einer anderen Autorität kontrolliert werden: sonst „müßte man über die Erkenntnisfähigkeit des Verstandes mit Zuhilfenahme ebendesselben urteilen, der Richter wäre gleichzeitig Angeklagter und Richter, was in der Logik ebenso unstatthaft ist wie im Leben" (S. 42). Diese Schwierigkeit hätte *Sv.* anders beseitigen können, wenn ihm die tiefe und gleichzeitig so einfache Philosophie des hl. Thomas näher bekannt wäre.

D. Die hl. Schrift (SS. 49–170). Die hl. Schrift ist nach *Svetlov* vom hl. Geiste inspiriert. Das A. T. wird im N. T „Wort Gottes" genannt. Die Inspiration des N. T. sei aus den in ihm enthaltenen Texten nicht leicht zu beweisen: viele, die passend scheinen, beziehen sich nur im allgemeinen auf den göttlichen Ursprung des Apostelamtes. Auch II Tim 3 sei nicht genügend, besonders wegen des fehlenden Artikels vor πᾶσα γραφή. Der übernatürliche Charakter der Bibel tritt deutlich hervor, wenn man sie mit allen anderen wenn auch noch so erhabenen und dem menschlichen Geiste entsprechenden Büchern vergleicht; indessen wäre doch ein derartiger Beweis noch ungenügend: die Idee der Erhabenheit sei allzu subjektiv und veränderlich. Am besten werde die Inspiration durch die Wirkungen der hl. Schrift bewiesen. Mit wahrhaft göttlicher Kraft hat sie unzählige Völker durch so viele Jahrhunderte beeinflußt und geleitet; ja es gab Fälle von plötzlichen, wunderbaren Bekehrungen nur durch die Lesung einiger Sätze aus der hl. Schrift: man erinnere sich an den hl. Antonius den Gr., an den hl. Augustin. „Einen stärkeren

---

[1]) Pravoslavnoje Dogmatičeskoje Bogoslovie. 2. Ausg., Sergiev Possad 1910, Bd. 1 S. 147.

[2]) *S. A. Pessotskij:* Trudy Kievskoj Duchownoj Akademii. Okt. 1912 S. 254.

und triftigeren Beweis für den göttlichen Charakter der Bibel kann man nicht wünschen“ (S. 53). Ein gutes Argument für die Inspiration sieht *Sv.* auch in der Erfüllung der Prophezeiungen (S. 123 ff). Er kommt nicht auf den Gedanken, die Inspiration aus dem Zusammenhange des klassischen Textes II Tim 3,16 mit andern Texten (besonders II Petr 1,21) zu beweisen. Ebenso unterläßt er es hier, diese Texte im Lichte der Tradition zu betrachten; darauf geht er erst bei der Frage über die extensio inspirationis ein. Den Beweis aus den Wirkungen der Bibel kann man wohl als eine „confirmatio“ gelten lassen, nicht aber als einen „starken und triftigen“ Beweis; das erhellt aus den ähnlichen Wirkungen anderer Bücher. Übrigens würde sogar in der Annahme einer ganz einzigartigen Wirksamkeit der hl. Schrift noch nicht notwendigerweise die Inspiration folgen, da Gott Wunderbares auch mit den gewöhnlichsten natürlichen Mitteln wirken kann.

Was den Umfang der Inspiration anbelangt, unterscheidet *Svetlov* dreierlei Theorien: 1) Die mechanischen Theorien, die an der inspiratio rerum et verborum festhalten. Sie sind für *Sv.* unannehmbar und zwar aus denselben Gründen, die auch die katholischen Dogmatiker anführen, besonders weil das menschliche Element, das so klar in der hl. Schrift zum Vorschein kommt, in diesen Theorien sich nicht erklären läßt. 2) Die rationalistischen Theorien, die eine Inspiration nur im Sinne einer natürlichen Begeisterung annehmen, und die semi-rationalistischen, die doch noch eine „Urkunde der Offenbarung“ zulassen; hierher zählt *Sv.* auch jene Theorien der inspiratio personalis, in welchen der hl. Geist und der „Geist der christlichen Gemeinde“ verwechselt werden (Schleiermacher, Cremer u. aa.). *Sv.* ist ein gläubiger Christ und weist ohne weiteres jede Theorie zurück, in welcher die „Inspiration als spezifisch-übernatürliche Eigenschaft der hl. Schrift“ (S. 70) beseitigt ist. 3) Die organischen Theorien, so genannt wegen ihrer Hauptidee eines organischen Zusammenwirkens des göttlichen und der menschlichen Faktoren. Inspiriert ist dann in der hl. Schrift nicht nur alles, was die menschlichen Begriffe übersteigt, sondern überhaupt alles Wesentliche. Um das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden zu können, genügt nach diesen Theorien das Kriterium des Zweckes der hl. Schrift und des Zusammenhanges der einzelnen Teile. Zu dieser Kategorie zählt *Sv.* die Theorien von W. Studemund, J. Bovon, A. Gretillat, Ch. Luthardt.

Svetlov sympatisiert ganz entschieden mit den organischen Theorien. Inspiriert ist nach ihm alles, was sich auf Dogma und Moral bezieht, alles überhaupt, was zum Seelenheile nützlich ist.

da der Zweck der hl. Schrift kein anderer ist als der Zweck der Erlösung. In geographischen, naturgeschichtlichen, historischen Fragen kann die hl. Schrift Fehler enthalten. Zu dieser Folgerung kommt *Sv.* eben auf Grund jenes Kriteriums der Inspiration: des Zweckes der hl. Schrift. Er gibt zu, daß mehrere Väter (Clemens von Rom, Theophilus Ant., hl. Justinus) in dieser Frage strengere Anschauungen vertraten, doch will er den hl. Augustin für sich haben (S. 89), ebenso Chrysostomus.

Vieles gefällt *Sv.* in der katholischen Lehre über die extensio inspirationis, besonders daß „die echt römisch-katholische Theologie in der Frage der Inspiration charakterisiert wird durch eine entschiedene Verwerfung der mechanischen Theorien" (S. 93); die Enzyklika Leos XIII *Providentissimus Deus* scheint ihm aber von diesem mechanistischen Geiste nicht frei zu sein. Er hält die Anschauungen von Newman, Rohling, di Bartolo und Lenormant für katholisch und richtig, und bedauert, daß manche von den Werken dieser Autoren auf den Index gekommen sind. Doch spricht er sich für Pius X gegen *Loisy* aus. *Sv.* übersieht, daß die Inspirations-Lehre der katholischen Kirche weder zum mechanischen Typus noch zum organischen der Lenormant'schen Auffassung gehört, sondern eigene genauere Grenzen und tiefere Grundlagen besitzt, die übrigens mit dem fundamentalen Prinzip der organischen Theorien — Zusammenwirken Gottes und des Hagiographen — übereinstimmen. Hätte *Sv.* die Gründe der Verurteilung der Werke Lenormants und gleichgesinnter Autoren überprüft, so hätte er wahrscheinlich auch zugegeben, daß die Annahme von Irrungen „in historischen Tatsachen, die zum Zwecke der Bibel nicht führen", gefährliche Folgen haben kann. An dem ehrlichen Bestreben *Svetlovs*, zur vollen Wahrheit zu gelangen, braucht man nicht zu zweifeln, aber auch in der Inspirationsfrage drängt sich die Überzeugung auf, daß er von der in orthodoxen und protestantischen Kreisen herrschenden Neigung nicht frei ist, im Papste a priori einen Feind der Wahrheit zu sehen. Aus Antipathie gegen die mechanistischen Theorien ist er zu weit in der entgegengesetzten Richtung gekommen und sie hinderte ihn auch, in den wahren Sinn der Enzyklika *Providentissimus Deus* einzugehen.

Im übrigen ist seine Empörung gegen den „Mechanismus" erklärlich, wenn man dessen zerstörende Wirkungen berücksichtigt. Die Zurückführung auch aller äußeren Formen in der Bibel auf Gott hat in Rußland viele Sekten ins Leben gerufen. Nicht nur der Original-Text der hl. Schrift, sondern jeder Ausdruck, ja sogar die Druckfehler in der alt-slavischen Übersetzung wurden zur Offenbarung erhoben.

Große dogmatische Streitigkeiten entstanden unter den Orthodoxen z. B. wegen der Frage, ob *Issous* (Jesus) nicht etwa mit zwei *i* (*Iissous*) zu schreiben sei. Einer derartigen Richtung hat *Svetlov* den Krieg erklärt. Mit Wehmut bedauert er, daß „die russische theologische Literatur in dieser Kapitalfrage des Glaubens und der Theologie, wie in vielen anderen, bisher das traurige Schauspiel einer eintönigen, sandigen, stummen und toten Wüste bietet . . .“ (S. 103). Er bringt mehrere Beispiele von gewaltigen Widersprüchen, deren sich die „Echten“, wie etwa *Leporskij*, in der Inspirationslehre schuldig machen; diese Widersprüche machen allerdings den ungünstigsten Eindruck.

E. Die Tradition[1]) (SS. 170—292). Die übernatürliche Offenbarung zeigt sich nach *Sv.* nicht nur in der heil. Schrift, sondern auch in der Tradition. Viele christliche Wahrheiten sind nur in der Tradition enthalten; deshalb ist die protestantische Verwerfung der Tradition unannehmbar. Die Kirche ist die Bewahrerin der gesamten Offenbarung, d. h. der hl. Schrift und der Tradition; sie interpretiert beides und zwar mit Unfehlbarkeit. Nur die Kirche kann entscheiden, welche Bücher zu den kanonischen, inspirierten gehören, welche nicht; andere, innere Kriterien sind ungenügend und lassen dem Subjektivismus zu viel Freiheit. Ebenso sind die Kirche und die Tradition notwendig, „um die hl. Schrift richtig zu verstehen“; man versteht die heil. Bücher mit Hilfe der Gnade, dazu muß man aber „an dem Geiste und am Leben der Kirche teilnehmen“ (S. 179).

Wo läßt sich die Stimme der Kirche vernehmen? In den Symbolen, in der Liturgie, in allgemein anerkannten Gebräuchen, in Bestimmungen der Konzilien, in den Werken der Väter und Kirchenlehrer, soweit sie einstimmig lehren. Wie in der einheitlichen Lehre der Väter die Stimme der damaligen Kirche zu vernehmen ist, ähnlich ist auch heute die Lehre der Kirche nichts anderes als der von allen Zweigen der Kirche — Orthodoxie, Katholizismus, Protestantismus — einstimmig anerkannte Lehrgehalt. Im Wesentlichen sind alle christlichen Kirchen einig, alle glauben an Christus, die hl. Dreifaltigkeit, die Sakramente.

Diese These sucht *Sv.* so zu beweisen: Das Wesen des Christentums „besteht nicht in Lehre und Dogmen — diese sind ein aus dem Wesen abgeleitetes Element — es besteht in der

---

[1]) *Svetlov* behandelt in diesem Abschnitt auch die Lehre über die Kirche; die Begriffe von Tradition und Kirche fließen bei ihm ineinander.



historischen Tatsache der Menschwerdung“ (S. 183). Die „Tatsachen der evangelischen Geschichte“ sind die Hauptsache, sie sind das allgemein anerkannte Fundament, auf welchem die Dogmen, diese „logischen Formeln“, nicht überall in derselben Weise, aufgebaut sind.

Sv. meint auf Grund dieses christlichen Positivismus weiter behaupten zu können, daß „die wesentliche Einheit der universellen Kirche nicht zerstört wird durch die Zersplitterung der kirchlichen Gemeinschaften ...“ (S. 185). Orthodoxie und Katholizismus sind Teile einer und derselben Kirche Christi. Die Trennung ist freilich zu bedauern; die äußere Einheit der Kirche muß und wird hergestellt werden. Zu diesem Zweck muß man für die „Einführung eines brüderlichen Verkehrs zwischen den Kirchen sorgen“ (S. 186). Infolge der gegenseitigen Annäherung wird sich zeigen, daß die dogmatischen Unterschiede übertrieben werden, oft überhaupt nur scheinbar sind. Das sucht *Sv.* an einzelnen Lehrpunkten zu zeigen, indem er zuerst die katholische, dann die protestantische Lehre mit der russischen vergleicht.

Es lohnt sich, ihm dabei zu folgen, indem man beständig beachtet, daß *Svetlov* gegen seine Landsleute polemisiert:

Behauptungen der alten, orthodox-konservativen Schule.	Antwort *Svetlovs*.
a) Die Katholiken haben den nicht kanonischen Büchern dieselbe Autorität wie den kanonischen Büchern zugeschrieben.	Der Unterschied zwischen Orthodoxen und Katholiken besteht nur in Worten, da die Katholiken unsere nichtkanonischen Bücher deuterokanonisch nennen. Die deuterokanonischen Bücher wurden schon vom hl. Augustin, Gelasius, etc. als inspiriert anerkannt. In praxi verwendet die orthodoxe Kirche ebenso gut die deuterokanonischen wie die protokanonischen Bücher.
Der Papst hat den Laien verboten, die hl. Schrift zu lesen.	Das Verbot, die Bibel ohne Kommentar zu lesen, besteht auch bei uns. Nur dieser eine Unterschied trennt uns hierin von den Katholiken: „die kath. Kirche, ihre Theologen und Geistlichen tun ihr Möglichstes, um die Bibel für alle leicht verständlich zu machen .. Bei uns hat man an eine Volksausgabe der Bibel nicht einmal gedacht“ (S. 187).
b) Die Katholiken sind Häretiker, weil sie	Dieser Behauptung solle man sich schämen. Die Disputationen mit den Altkatho-

sagen, der hl. Geist sei vom Vater und Sohn. Das *Filioque* im Credo hat keinen anderen Ursprung als den päpstlichen Stolz.

liken haben genug gezeigt, daß die katholische Lehre eine fromme Meinung vieler Väter wiedergibt, des hl. Athanasius, Augustinus, Didymus, Ambrosius, Cyrillus Alex., ja sogar Joannes v. Damaskus. Freilich, die römische Kirche allein durfte das Credo nicht ändern: aber hierin liegt nicht die Ursache der Trennung beider Kirchen. Die lateinische Lehre existierte schon längst vor der Trennung, wie die Geschichte des Konzils von Toledo zeigt. Wie *Vl. Soloviev* bewiesen hat[1], hatte auch die griechische Kirche bedeutende Abweichungen vom Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum zugelassen.

c) Die Römer haben eine häretische, pelagianische Lehre über die Erbsünde.

Wir besitzen kein genügendes theologisches Material, keine kirchliche Entscheidung, um die lateinische Lehre zu verwerfen.

d) Die Katholiken behaupten, die seligste Jungfrau Maria sei ohne Makel der Erbsünde empfangen.

Die katholische Lehre ist zwar nicht zu billigen, hatte aber eine „gute Quelle", die Andacht zu der Mutter Gottes. Auch bei uns hat diese Andacht oft von der Dogmatik abweichende Formen angenommen, so in dem Gebet: „Seligste Gottesmutter, erlöse uns". Und auf welchem ökumenischen Konzil wurde denn die katholische Lehre für häretisch erklärt?

e) Die röm. Kirche ist nicht rechtgläubig, weil sie die „opera supererogatoria" annimmt. Alle sind zur Heiligkeit berufen, in der Orthodoxie gibt es keinen Unterschied zwischen Rat und Gebot. Häretisch sind die Lateiner auch wegen der Ablässe.

Bei uns, besonders beim gläubigen Volke unterscheidet der religiöse Hausverstand zwischen Gebot und Rat, zwischen Handlungen, die einfach sittlich sind, und dem heiligen Heroismus derjenigen, die zur höheren Vollkommenheit streben. „Ablässe kennt man auch bei uns, nur unter anderen Formen; der Begriff des Ablasses enthält nichts, was dem religiösen Bewußtsein des russischen Volkes fremd wäre" (S. 192).

---

[1]) Sobranie Sotschinenij B. IV SS. 246— 248.

f) In der Sakramentenlehre nehmen die Lateiner die Wirkung der Sakramente „ex opere operato“ an. Die Buße wird als Vindikativmittel, nicht als Medizinalmittel auferlegt.

In der Praxis steht es bei uns genau so wie bei den Katholiken; nur die Worte der Theorien sind oft verschieden.

Weitere Irrtümer der Papisten: Taufe ohne Immersion, ungesäuertes Brot in der hl. Eucharistie, Kommunion unter einer Gestalt, falsche Anschauungen über die Epiklese.

Alles das gehört zum Ritus, nicht zum Dogma.

Eine andere „Häresie“: der Zölibat!

Bei uns müssen die Bischöfe auch den Zölibat beachten, und es wird ihnen nicht zur Sünde gemacht.

g) Die Fegfeuerlehre ist sicher eine Neuerung und Häresie.

Wenn wir mit dem Glauben des Volkes rechnen und konsequent sein wollen, so müssen auch wir diese Lehre annehmen; sie war schon in den Zeiten des Origenes verbreitet, und kein allgemeines Konzil hat sie abgeschafft.

h) Die radikale Häresie des Katholizismus ist die Primatlehre: dadurch ist er zum größten Übel der Weltgeschichte geworden. Der Papst will selber statt Christus herrschen; er ist der allmächtige Antichrist. Das Papsttum ist ein *malum absolutum.*

Der „Papismus“ ist sicher ein großes Übel; ja hier liegt eigentlich die e i n z i g e Schwierigkeit in der Frage der Vereinigung der Kirchen. Das Papsttum hat die alte konziliare Kirchenverfassung zugrunde gerichtet. Doch ist zu beachten, daß wir es hier nicht mit einer Häresie zu tun haben, sondern mit einem Fehler im „praktischen, kanonischen Gebiete der Kirchenverwaltung“ (S. 199). Dazu kommt, daß gerade bei uns in Rußland von Konzilienverfassung am wenigsten erhalten geblieben ist. Wozu den Papst schmähen, wenn unsere eigenen Bischöfe allmächtige Beamte und Tyrannen geworden sind? Vom Ideal — einer durch die Liebe mit dem Volke vereinigten Hierarchie — bleibt in unserem praktischen kirchl. Leben nichts übrig.

Andererseits sucht aber *Svetlov* auch die Unterschiede zwischen Protestantismus und Orthodoxie als nicht so bedeutend darzustellen, wie man gewöhnlich behauptet. Die Protestanten haben das Wesentliche, Dogma, Sakramente, Hierarchie, wenn auch nicht in derselben Fülle wie die Orthodoxen oder die Katholiken. *Sv.* macht aufmerksam, daß im Protestantismus eine Bewegung vor sich geht, die von den unannehmbaren Übertreibungen der ersten Reformatoren zu einer den Orthodoxen und Katholiken näher stehenden Lehre führt. Das gläubige protestantische Volk, das sich dieser Bewegung anschließt, gehöre zur universellen Kirche. —

Aus dem Gesagten bekommt man den Eindruck, als wolle *Svetlov* die Sichtbarkeit der einen wahren Kirche leugnen. Indessen ist das doch nicht seine Absicht. Seine gewiß gefährliche Position sucht er durch folgende Erwägungen zu rechtfertigen. Die volle Einheit der Kirche bezieht sich auf das unsichtbare, geistige, wichtigste Element in der Kirche, auf das corpus mysticum Christi; man gehört zur Kirche, soweit man zum mystischen Leibe Christi gehört. Und wie die einzelnen Gläubigen mehr oder weniger zur Kirche gehören, so auch gehören die einzelnen Kirchen alle zu der einen wahren Kirche Gottes, wenn auch nicht alle in demselben Grade. Die äußere Einheit, wie alles Äußere, Menschliche, Vorübergehende, ist menschlichen Schwächen unterworfen. Schließlich verwirklicht sich die Einheit der Kirche auch schon im Streben nach dieser Einheit, dieses Streben aber ist überall auch sichtbar vorhanden. — *Sv.* stützt sich weiter auch auf eine, allerdings etwas bedenkliche Philosophie. Das Innere und das Äußere in der Kirche stehen in demselben Verhältnisse wie Seele und Leib im Menschen; dieses Verhältnis aber ist „das Verhältnis des Wesens zum Schein, des Zweckes zum Mittel, des Inhaltes zur Form“ (S. 213). Wie das Dasein der Seele nicht aufhört beim Tode des Körpers, so bleibt auch das Wesen der Kirche selbst bei der Zersetzung der äußeren Einheit.

Sv. hat nicht bemerkt, daß seine These gerade durch diesen Vergleich unhaltbar geworden ist: der Vergleich betrifft entweder Mensch und Kirche im Jenseits, oder Mensch und Kirche auf der Erde; im letzteren Falle wird gerade das Gegenteil von dem bewiesen, was *Sv.* beweisen wollte. Auch das entging unserem Platoniker, daß das von ihm zugegebene Streben nach Einheit der Kirche auf die Notwendigkeit vollkommener Einheit hinweist, wie ihr die Spaltungen im Christentum nicht gerecht werden.

Orthodoxe, Katholiken und Protestanten gehören nach *Sv.* zu der ökumenischen Kirche, die Orthodoxen jedoch im höheren

Grade als die anderen Christen; die Orthodoxen sind in vollerem Sinn in der Kirche Christi als die Katholiken, die Katholiken wieder mehr als die Anglikaner, die Anglikaner mehr als die gläubigen [deutschen] Protestanten, die letzteren endlich mehr als die „nicht allzu weit vorgeschrittenen" Sektierer. Der orthodoxe Teil der Kirche Christi hat einen Vorrang in Betreff der Lehre, da er die Lehre der Väter nicht korrumpiert hat. Doch fügt *Sv.* hinzu: „das ist unser menschliches Urteil, wodurch wir uns nicht über die uns unbekannten, einzig wahren Urteile Gottes aussprechen wollen" (S. 225).

Die Begründung einer den offiziellen russischen Dogmatikern so fremden Restriktion verdient hier wörtlich wiedergegeben zu werden. „Das in der russischen Theologie angenommene Kriterium der Wahrheit oder Rechtgläubigkeit der Kirche beweist die Übereinstimmung der orthodox-orientalischen Kirchen mit der dogmatischen Lehre der ökumenischen Kirche nur im Umfange jener Glaubenswahrheiten, die von der Kirche auf den Konzilien klar definiert worden sind; keineswegs aber genügt dieses Kriterium zur Feststellung der Rechtgläubigkeit oder der Unfehlbarkeit der orientalischen Kirche im Gebiete der durch die religiöse Polemik nach der Kirchentrennung aufgeworfenen anthropologischen, soteriologischen und eschatologischen Fragen, da diese Fragen eben auf den allgemeinen Konzilien nicht behandelt wurden. Das Prinzip der Übereinstimmung mit der früheren, ungeteilten Kirche kann also nicht genügend und unfehlbar zur Würdigung der orthodoxen Kirche genannt werden. Zweifellos geltend wäre dieses Kriterium nur in der Voraussetzung, daß absoluter Konservatismus und dogmatische Unbeweglichkeit unentbehrliche Attribute der wahrhaft orthodoxen Kirche seien. Eine derartige Voraussetzung ist aber nicht Wahrheit, sondern Irrtum. Deshalb hat das bei uns angenommene Kriterium von der Rechtgläubigkeit der Kirchen nur den Wert eines relativen, inadäquaten Kennzeichens, das für ein definitives Urteil nicht genügt" (ibid.).

Ausführlich begründet *Sv.* seine irenischen theologischen Bemühungen durch die Notwendigkeit, mit vereinigten Kräften gegen den Unglauben zu kämpfen. In Rußland ist die antichristliche Bewegung rasch zu einer drohenden Gefahr angewachsen. *Sv.* kennt drei Feinde des Christentums in seinem Vaterlande: den Sozialismus, den Tolstoismus und das Neo-Christentum der russischen Dekadenten.

Betreffs des ersteren bedarf es hier keiner weiteren Erörterung. Dagegen wird es nicht ohne Interesse sein, das Urteil *Svetlovs* über den Tolstoismus und das Neo-Christentum kennen zu lernen. Er hält es für überflüssig, und mit Recht, die einzelnen Dogmen der Religion

Leo Tolstois zu widerlegen. Tolstoi habe den Glauben ans Christentum verloren; er ist unfähig, vom Christentum zu reden. Tolstoi kämpfe mit unehrlichen Mitteln: gewollte Unkenntnis der christlichen Lehre, gewissenlose Übertreibung der Mißbräuche in der Kirche, falsche Behauptungen, wie z. B., daß es in der orthodoxen Kirche kein inneres Leben gibt, sondern nur Äußerlichkeiten, „Tempel, Ikonen, Brokat und Glocken". Mit Empörung weist *Sv.* derartige Verleumdungen zurück. Vielleicht hat er die Ähnlichkeit zwischen der antichristlichen polemischen Methode Tolstois und den unehrlichen Mitteln bemerkt, mit welchen der Katholizismus von den meisten russischen Theologen bekämpft wird; möglicherweise liegt darin eine der Ursachen, warum *Sv.* über die katholische Kirche mit mehr Gerechtigkeit urteilt als seine orthodoxen Kollegen.

Das Neo-Christentum der Dekadenten, mit dem berühmten *Merežkovskij* an der Spitze, wird von *Sv.* auf folgende Weise beschrieben: „Eine grillenhafte und chaotische Mischung von altem Montanismus, Nikolaitismus. Kainitismus, Nietzscheismus, Hegelianismus, Symbolismus, mystischem Modernismus, antikem Heidentum und Mode-Individualismus" (S. 234). Die russischen Dekadenten behaupten, das Christentum entspreche nicht mehr dem „modernen religiösen Bewußtsein". Sie wollen die Kirche Christi durch die Kirche des hl. Geistes ersetzen. Sie beweisen die Notwendigkeit einer neuen Religion durch die überall vorhandene anti-kirchliche Gährung; sie sympathisieren auffallend mit den Modernisten. Charakteristisch ist im Neo-Christentum auch die Abneigung gegen die Mönche: von Oberherrschaft des Geistes über den Körper, des Himmels über die Erde wollen sie nichts hören. Dagegen sehen sie in dem Mitarbeiten mit einer sozialistischen Revolution das Ideal der Heiligkeit. Auf alle Vorwürfe, die von den Dekadenten gegen Orthodoxie und Christentum überhaupt erhoben werden, antwortet *Sv.* mit der allgemeinen Bemerkung, daß diese Vorwürfe sich auf das Äußere, Nebensächliche in der Kirche beziehen, nicht aber auf ihr Wesen. Das Schlechte wird von der Kirche ausgeschieden: die Modernisten z. B. gehören nicht mehr zur Kirche; die Gährung der Unzufriedenen ist also kein Zeichen, daß die Kirche zu Grunde gehe. Die Dekadenten verlangen eine radikale Umgestaltung der Orthodoxie; nein, antwortet *Sv.*, eine derartige Reformation von Grund aus ist nicht nötig, aber einzelne Reformen sind umso mehr zu wünschen.

Die von *Sv.* vorgeschlagenen Reformen lassen sich in drei Hauptgedanken zusammenfassen: 1) Autonomie der Kirche, 2) „Sobornosť", d. h. „altchristliche" Kirchenverfassung, 3) Gewissensfreiheit. — Der orthodoxen Kirche muß ihre frühere Autonomie zurückgegeben werden, sie muß *sui iuris* sein, sie hat ihre inneren

Angelegenheiten selber zu erledigen; ihre Hierarchie muß eine freie, moralische Autorität haben, sie soll aufhören, mit dem weltlichen, bureaukratischen Beamtentum sich zu identifizieren. Das Wort „Sobornost"[1]), welches unserem Apologeten so teuer ist, bedeutet „Geist der ersten kirchlichen Gemeinde" oder „Geist der Liebe, der brüderlichen Eintracht, Kommunitätsgeist"; als gleichbedeutend gilt den Russen „Geist der ökumenischen Konzilien". *Sv.* bedauert es, daß dieser Geist in der russischen Kirche so gut wie verschwunden ist und daß an seine Stelle der Geist der juridischen Gewalt und des Zwanges getreten ist; das solle man nicht mehr dulden. Endlich, die Kirche muß frei gemacht werden von der Vormundschaft des Staates in Glaubenssachen. *Sv.* mißbilligt es, daß bis jetzt der Staat die orthodoxen Dogmen durch Unterdrückung der Gewissensfreiheit aufrecht zu erhalten gesucht hat. Gerade für das Wohl der orthodoxen Kirche sei es nötig, einem jeden, der mit ihr unzufrieden ist, das Recht des Übertrittes in eine andere christliche Gemeinschaft zu sichern. Weiter verlangt *Sv.* für Katholiken und Protestanten die volle Freiheit, ihre Religion unter den Heiden, den Mohammedanern, den Juden und den Freisinnigen zu verbreiten. Nicht unbeschränkt soll das Propagandarecht nur dort sein, wo eine christliche Konfession unter Gliedern einer anderen, auch christlichen, arbeitet, damit die Einheit der christlichen Welt nicht zerstört werde (S. 242).

Immer noch in demselben Traktate *Svetlovs* über die Tradition finden wir einen ausführlichen Abschnitt über die Merkmale der falschen Orthodoxie. *Sv.* kennt zwei Typen von falscher Orthodoxie: die „juridistische" und die „anomistische". Beide sind in Rußland sehr verbreitet, der erstere besonders in den offiziellen Kreisen, der andere in der „Intelligenz". Gegen die juridistische Richtung wurde schon viel geschrieben, gegen die anomistische sehr wenig.

Der Juridismus, sagt *Sv.*, ist nichts anderes als die Fortsetzung des alten Judaismus: es ist der Geist des Gesetzes, des Zwanges, der Furcht, der „tote Buchstabe", im Gegensatz zur Gnade, Freiheit und Liebe des N. T. Im Juridismus glaubt man an die ewigen Wahrheiten unter dem Drucke der Autorität, nicht wegen der Verwandschaft unseres νοῦς mit der Wahrheit. Die Moral des Individuums weist auf Passivität, Furchtsamheit des Verstandes und des Willens; die Energie, die individuelle Entwicklung werden unterdrückt. Die Vertreter dieses Typus schätzen die Freiheit nicht, sie beugen sich vor der äußeren Kraft; das Äußere ist die Hauptsache bei ihnen;

[1]) Im russischen Credo heißt es: „Ich glaube an eine, heilige, ‚sobornaja' [statt katholische!] und apostolische Kirche".

daher ihr Ritualismus, daher die Neigung, jede opinio theologica für ein Dogma zu halten. Andere Merkmale des Juridismus sind: Konservatismus, Intoleranz, religiöser Anthropomorphismus. Der Juridismus ist durch seinen Mangel an festem Glauben mit dem Rationalismus verwandt. Die Theologen dieser Richtung machen aus der Kirche eine rein äußere, gesetzliche Institution, ein „Museum von Antiquitäten", sie vernichten die „Sobornosť". *Sv.* bedauert, daß die russische Theologie, die schon ohnedies vom byzantinischen Juridismus durchdrungen sei, sich vom römischen Juridismus hat beeinflussen lassen.

Der Anomismus oder pantheistische Sentimentalismus ist der zweite Typus verkehrter Orthodoxie. Zur Verbreitung dieser Tendenz in Rußland haben Schleiermacher und besonders Tolstoi viel beigetragen. Die Anomisten vergessen, daß zum Wesen Gottes auch die Gerechtigkeit gehört, sie sehen in Gott nur eine Schwäche, eine inhaltlose Liebe. Auch vom Kreuze Christi wollen sie nichts wissen. Sie sind mit den Gnostikern verwandt. Der Anomismus ist aus dem Unglauben und aus dem Egoismus, aus der Vernachlässigung der christlichen Moral mit ihrem fundamentalen Prinzip der Gerechtigkeit entstanden. „Da gibt es Liebe zur Liebe, aber Liebe zu den Menschen sieht man nicht; die Liebe wird durch nervöse Sentimentalität, ... durch fade Wiederholung der Worte ‚Liebe' und ‚lieben' ersetzt" (S. 274). *Sv.* macht sich dabei lustig über die Agitation mancher Geistlichen für Abschaffung der Todesstrafe.

Im Gegensatz zu den zwei extremen Richtungen, der juridistischen und der anomistischen, ist die wahre Orthodoxie oder das wahre Christentum „eine Weltanschauung und ein Leben, die eine organische Synthese von Wahrheit und Liebe zum Grundstein haben" (S. 292). Eines der größten Verdienste *Sv.s* liegt zweifellos darin, daß er die Notwendigkeit einer derartigen Synthese vor den russischen Theologen bewiesen hat. Freilich fällt auf, daß er die vollkommenste Verwirklichung dieser Synthese in der katholischen Kirche nicht zu kennen scheint. Indessen muß man seine nicht genügende Kenntnis der katholischen Kirche nicht ihm allein zur Schuld anrechnen; die Verantwortung dafür trägt hauptsächlich eine Regierung, die alle Mittel angewendet hat, um den von ihr abhängigen Gelehrten den Weg zur Wahrheit zu verlegen.

F) Dogma und Dogmatik (S. 293 ff). Die Dogmen bestimmt *Sv.* als in der christlichen Offenbarung enthaltene und von der unfehlbaren Kirche definierte Glaubenswahrheiten. Sie verpflichten alle Christen. Im Gegensatz zu den meisten russischen Theologen unterscheidet er zwischen theologischen Meinungen ein-

zelner Christen oder einzelner Kirchen einerseits und Dogmen, die das Urteil der gesamten Kirche vorstellen, anderseits. Ebenso macht er einen Unterschied zwischen Irrtum und Häresie; die Häresie beschreibt er kaum anders als die katholischen Dogmatiker. Gegen die Rationalisten beweist *Sv.*, daß die von der Autorität der Kirche aufgestellten Dogmen die Tätigkeit des Verstandes und die Freiheit nicht hindern. „Durch die für alle Gläubigen verpflichtenden Normen des religiösen Denkens und des dogmatischen Wissens wird die Freiheit des Verstandes ebensowenig verneint, wie die Freiheit des Denkens nicht aufgehoben wird durch logische Gesetze, die persönliche Freiheit nicht durch Moralvorschriften, die bürgerliche Freiheit nicht durch Staatsgesetze, die unentbehrlich sind auch in den Ländern, wo die Freiheit am meisten blüht, die Kunst nicht durch die Gesetze der Ästhetik u. s. w.“ (S. 298). Man dürfe Freiheit nicht mit Willkür verwechseln. Der Mensch ist wesentlich e n d l i c h, beschränkt in allem; daher bedarf er einer Leitung.

Wie erkennen wir. daß eine Behauptung im Gebiete der Theologie Dogma ist? *Sv.* gefällt das in Rußland so populäre Kriterium des hl. Vinzenz v. L. nicht. Dieses Kriterium sei zu unbestimmt, könne höchstens von gelehrten Historikern verwendet werden; wenige Dogmen würden die strenge Prüfung durch dieses Kriterium aushalten. F ü r d i e D o g m e n gebe es nur ein Kriterium: die allgemeinen Konzilien.

Für die offiziellen russischen Dogmatiker sind Dogmen und Offenbarung gleichbedeutende Begriffe. Damit ist *Sv.* nicht einverstanden. Er behauptet, daß durch die Dogmatisierung die Glaubenswahrheiten „Gegenstand auch des Wissens, des Denkens werden“ (S. 302). Die Dogmen sind „logische Formeln der Offenbarungswahrheiten, die für die Vernunft der Gläubigen bestimmt sind“ (S. 303). Die Ausdrücke, die *Sv.* gebraucht, sind derartig, daß man meinen könnte, er gerate hier in eine rationalistische Tendenz und überschätze die Kraft der Vernunft zum Erfassen der Dogmen. Aber bei Beachtung der Gesamtheit seiner Lehre muß man ihn von diesem Verdacht freisprechen; er leugnet die Geheimnisse des Glaubens keineswegs und betont ausdrücklich, man müsse „demütig, mit Selbstverleugnung und Gehorsam sich der Autorität der Kirche unterwerfen, so oft ein Dogma das Maß unserer Vernunft übersteigt“ (S. 296).

Schon ist erwähnt worden, daß *Sv.* für eine p o s i t i v e Entwicklung der Theologie eintritt. Bisher haben die russischen Dogmatiker gewöhnlich die Meinung ausgesprochen, man dürfe mit der Vernunft und Wissenschaft der Lehre Christi nicht nahe

treten. Trefflich zeichnet *Sv.* diese Ansicht; sie entsteht „aus der Voraussetzung, es gebe in der christlichen Religion für die Vernunft keinen Platz; sie wird verdächtigt; als wesentliche Feindin des Glaubens wird sie im Gebiet des religiösen Wissens höchstens toleriert, und zwar nicht mehr als ein unvermeidliches Übel" (S. 304). In der Vernunft wolle man die Hauptquelle aller Häresien finden. Gegen diese Anschauungen stellt *Sv.* seine These: der christliche Glaube soll nicht blind, sondern vernünftig sein. Im religiösen Wissen sind, wie in jedem anderen, zwei Elemente notwendig: das materielle Element, nämlich die sinnliche Wahrnehmung und das Gefühlsmäßige; das formelle Element, d. h. die Bearbeitung des materiellen Elementes durch die Tätigkeit der Vernunft. „Nur der Verstand erhebt den vom Glauben gegebenen Stoff zum logisch klaren Begreifen und Bewußtsein . . , er verwandelt die religiösen Intuitionen und Erlebnisse in Wissen im eigentlichen Sinne des Wortes" (S. 306). Der Verstand ist weiter notwendig, um die Dinge und Tatsachen von einander unterscheiden zu können; deshalb könne man ohne Mitwirkung dieser Fähigkeit auch die christliche Weltanschauung von Irrtümern und anderen Weltanschauungen nicht unterscheiden; sie ist unentbehrlich, um das Falsche zu widerlegen, um dem Christentum vor den Augen der Nichtchristen eine positive Begründung zu geben. Ohne die Hilfe der Vernunft wäre das Christentum nur „eine Summe von subjektiven religiösen Intuitionen und Erfahrungen"; mit ihr ist es „eine objektive Wahrheit, ein Gegenstand des allmenschlichen Wissens". Nur mit dem Verstand kann die christliche Weltanschauung ihre Überlegenheit über alle anderen religiösen Systeme beweisen. Im Christentum ist also eine Synthese von Glauben und Verstand notwendig. Das Wachstum des christlichen Gedankens ist organisch mit dem Leben der Kirche verbunden. Die Dogmatisierung der Glaubenswahrheiten, betont *Sv.* vor seinen Gegnern, schließt die weitere Fähigkeit der Vernunft nicht aus.

Das Gegenteil ist schon a priori unmöglich; die kirchliche Definition, so allseitig sie auch sei, könne doch die ganze Offenbarung nicht umfassen; die Wahrheiten der Offenbarung sind absolut, sie sind „Gedanken Gottes mit einer unerschöpflichen Fülle des Inhaltes" (S. 309). Die christliche Offenbarung ist eine „Erscheinung der Liebe Gottes in Christus auf der Welt"; da aber die Liebe Gottes unendlich ist, bleibt für die Tätigkeit der christlichen Vernunft immer ein unendliches Feld offen.

Darum findet *Sv.* in der Theologie Platz genug nicht nur für Dogmen, sondern auch für theologische Meinungen. Er sucht der

Distinktion zwischen „enthüllten" und „unenthüllten" Dogmen einen festen Boden in der russischen Dogmatik zu schaffen. „Die Dogmatik hat ihre Geschichte, die zweifellos einen Fortschritt der Vernunft in der Erkenntnis der christlichen Dogmen bezeugt" (S. 310). „Die Dogmen werden im Bewußtsein der Gläubigen immer klarer und bestimmter, obwohl ihr Wesen unverändert bleibt" (S. 311). Überhaupt müsse alles Menschliche in der Kirche sich vervollkommnen und entwickeln; und mögen die russischen Dogmatiker der alten Schule sagen, was sie wollen, die Tatsache der „dogmatischen Entwicklung der Kirche" kann nicht geleugnet werden.

Die Frage könne nur sein, worin diese Entwicklung besteht. „Qualitativ besteht sie in der Vervollkommnung der kirchlichen Dogmen, d. h. in der besseren Formulierung derselben: quantitativ zeigt sich der dogmatische Fortschritt darin, daß die Zahl der Dogmen wächst" (S. 312). Damit entfernt sich *Sv.* weit von denjenigen Theologen, die es für ein Dogma halten, daß die Zahl der Dogmen mit dem Wesen Gottes identisch und metaphysisch unveränderlich ist.

In der Frage der dogmatischen Entwicklung wird von *Sv.* mehr als bei anderen Erörterungen *Vladimir Soloviev* zitiert. Soloviev gibt hier, was die Hauptprinzipien anbelangt, die Lehre der katholischen Kirche wieder; auch *Svetlov* dürfte vom katholischen Standpunkte nicht viel mehr als durch einige unvorsichtige Ausdrücke abweichen, die hie und da etwas modernistisch klingen. Jedenfalls ist er ein Gegner des rationalistischen Evolutionismus; er betont beständig, daß das Wesen der objektiven Glaubenswahrheiten, der Inhalt der Offenbarung, dem Gesetze der Entwicklung nicht unterworfen ist.

Die dogmatische Entwicklung der Kirche ist eine Notwendigkeit; deshalb „ist es auch notwendig, daß die Kirche die dogmatische Tätigkeit wieder aufnehme, die mit der Kirchentrennung aufgehört hat; mit anderen Worten, neue ökumenische Konzilien sind unentbehrlich" (S. 318). Die Kirche hat seit mehreren Jahrhunderten geschwiegen; unterdessen hat das religiöse Bewußtsein der Gläubigen Fortschritte gemacht. Viele Fragen sind infolge der Aktivität des menschlichen Denkens und wegen der geschichtlichen Ereignisse aufgetaucht. Mit Bitterkeit stellt *Sv.* fest: „Die Kirche schweigt, oder, was noch schlimmer ist, auf die Wissens- und Gewissensfragen unserer Zeit schickt sie uns zu der weit entfernten Epoche der sieben Konzilien, damit wir dort eine Antwort holen, wo man sich mit anderen Fragen beschäftigte. In der Kirche ist das Leben, seine Tätigkeit und Schöpfungskraft

stehen geblieben; alles ist in einem längst überlebten Zustande erstarrt. Keine Bewegung, keine neuen Beiträge, kein Zuwachs in der Schatzkammer des geistigen christlichen Lebens; wir leben nur mehr aus dem Grundkapital . . .“ (S. 319). Mit wahrem Pathos schließt *Sv.* seine Fundamentaltheologie mit den Worten: „Unumgänglich ist ein neues, achtes ökumenisches Konzil! Es muß die Kirchenunion stattfinden!“

Hätte *Svetlov* die katholische Kirche mehr beachtet, so hätte er sich beim Beweinen der Erstarrung „der Kirche“ nicht zu sehr aufgehalten; er hätte wohl ohne Schwierigkeit eingesehen, daß aus seiner These — die Kirche ist ihrem Wesen nach lebendig und tätig — folgt, es gebe eine wahre lebendige und tätige Kirche. Leider hat er von der konkreten katholischen Kirche nur unzulängliche Begriffe; das verdankt er einer Erziehung in einem Lande, wo durch Jahrhunderte jede Verleumdung Roms gestattet, jede Verteidigung des Papsttums verboten war; das verdankt er auch dem Einflusse der protestantischen Autoren und jener abgefallenen katholischen Priester (z. B. Guettée), von denen er sich abhängig gemacht hat. Diese Abhängigkeit von einer tendenziösen falschen Religionsliteratur hat seine Gedankengänge des öfteren zu argen logischen Entgleisungen geführt, trotzdem er über das Wesen des Christentums tief gedacht und viel Gutes geschrieben hat.

* * *

Svetlovs Ansichten sind jetzt nicht mehr eine seltene Ausnahme unter den russischen Theologen; er hat Schüler und Nachfolger, die er mit der Idee der Kirchenvereinigung bekannt gemacht hat. Diese Wendung in der russischen Theologie darf uns Katholiken nicht unbekannt und gleichgültig bleiben. Protestanten und besonders Anglikaner haben sie schon längst freundlich begrüßt. Durch Wort und Tat haben sie die Wiedergeburt der Orthodoxie unterstützt, indem sie leider nur allzu eifrig darauf bedacht waren, ihr eine antirömische Färbung aufzuprägen. Eine umso dringendere Pflicht ist es für uns, mit wahrem Wohlwollen den edlen Bestrebungen solcher Dogmatiker wie *Svetlov* entgegenzukommen. Er und vor ihm *Soloviev* haben die Idee einer vollen Synthese von göttlichen und menschlichen Elementen in der wahren Kirche des Gottmenschen zum Grundstein ihrer philosophisch-theologischen Systeme gemacht. Die Zeit ist gekommen, ihren Schülern die Bekanntschaft mit der katholischen Kirche möglichst zu erleichtern. Viele von ihnen würden dann wohl in der katholischen Kirche die folgerichtigste Verwirklichung ihres Ideales finden.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Zum Gebrauch bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von Dr. *Franz Diekamp*, Prof. der Dogmatik an der Universität Münster. Erster Band. Zweite, neubearbeitete Auflage. Münster i. W. 1917. Aschendorff. X + 308 S. 8°. M 4.60.

Der durch seine patristischen und dogmenhistorischen Veröffentlichungen rühmlichst bekannte Verfasser hat seine bisher nur als Manuskript gedruckte „Katholische Dogmatik" nunmehr der weiteren Öffentlichkeit übergeben. Das Werk soll in drei Bänden erscheinen. Der erste, bis jetzt vorliegende Band behandelt außer einer längeren Einleitung in die Dogmatik, in der auch die Quellen der Dogmatik, die hl. Schrift, die Überlieferung und das kirchliche Lehramt besprochen werden, die Lehre von Gott dem Einem und dem Dreieinigen.

Nach dem ersten Band zu urteilen, verspricht das Werk eine gediegene und vortreffliche Leistung zu werden. Bei aller Kürze und Knappheit werden alle wesentlichen Punkte hinreichend erklärt, und die einzelnen Fragen mit vorzüglicher Klarheit behandelt; die Beweisführung ist durchwegs solid und die Widerlegung der Irrtümer überzeugend; besonders wertvoll sind die öfters eingestreuten dogmenhistorischen Ausführungen. Indes, trotz alles Lobes, das dem Werke als Ganzes zu spenden ist, enthält es doch einzelne Partien, die nicht unwidersprochen bleiben dürfen und meines Erachtens schwerwiegende Bedenken hervorrufen.

D. schreibt im Vorwort, nachdem er mehrere Aussprüche der Päpste angeführt hatte, in denen sie dem englischen Lehrer

das höchste Lob spenden und sein Studium allen katholischen Theologen auf das angelegentlichste empfehlen, es müsse nach alledem einem Dogmatiker, der den kirchlichen Weisungen zu folgen bestrebt sei, wahrhaft Herzenssache sein, sich eng an die Lehren des hl. Thomas anzuschließen. Er glaubt aber aus einigen Äußerungen der Päpste schließen zu müssen, daß das rechte Verständnis für den doctor angelicus nur bei der „thomistischen Schule" zu finden sei, die niemals, auch „nicht ein Haarbreit", von dessen Lehre abgewichen sei. Darin muß man gewiß dem Verf. beipflichten, daß der Dogmatiker sich niemals genug in die Werke des hl. Thomas vertiefen kann, da er in denselben nicht nur die unverfälschte katholische Lehre, sondern auch einen unversiegbaren Born erhabener Gedanken finden wird, der leider noch zu wenig ausgeschöpft ist. Das gründliche Thomasstudium kann nur befruchtend nnd fördernd auf die katholische Theologie wirken. Aber man kann ein großer Verehrer und überzeugter Anhänger des Aquinaten sein, wenn man auch in einzelnen minder wichtigen und für die Verteidigung des katholischen Dogmas gänzlich belanglosen Fragen von ihm abweicht; noch mehr aber läßt sich eine wahre Verehrung des großen Meisters mit der Anschauung vereinbaren, daß in jener Schule, die man als die „thomistische" im engsten Sinn zu bezeichnen pflegt, seine großen Gedanken keineswegs in allen Punkten ihre richtige Auslegung gefunden haben. Niemand wird dem Verf. das Recht streitig machen wollen, sich in allen Kontroversfragen eng an die Thomistenschule anzuschließen; aber er wird auch andern die Freiheit nicht versagen dürfen, die Kritik, die er an den abweichenden Meinungen betätigte, an seinen eigenen Aufstellungen zu üben.

In der Inspirationslehre verteidigt *D.* mit der Thomistenschule die Verbalinspiration und stellt S. 29 als sententia probabilior den Satz auf: „Die Inspiration ist Verbalinspiration, d. h. sie erstreckt sich auch auf die sprachliche Einkleidung, auf den Satzbau und alle einzelnen Wörter". Bei dieser strengen Auffassung der Inspiration wirkt es nur um so auffallender, wenn man S. 33 liest: „Spricht der inspirierte Schriftsteller über naturgeschichtliche Vorgänge gemäß dem Augenschein, wie die volkstümliche Naturbeschreibung es tut, so mag die Aussage mit der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis im Widerspruch stehen, sie ist trotzdem wahr, da sie der objektiven Wirklichkeit entspricht, wie sie von seinen Zeitgenossen aufgefaßt wurde. Der Verfasser mußte sich so ausdrücken, um verstanden zu werden". Damit scheint die absolute Wahrheit des Wortes Gottes aufgegeben und eine bloß relative Wahrheit, die den Irrtum ausschließt, angenommen zu sein. Glaubt der Verf. wirklich, daß ein

solcher Begriff der Inspiration den Grundsätzen des hl. Thomas entspricht?

Der überaus schwer verständlichen Lehre der Thomisten, daß die zeitlichen Dinge von Ewigkeit her Gott gegenwärtig sind nicht bloß ihrem intentionellen, sondern auch ihrem realen Sein nach, schließt sich *D.* S. 150 mit Berufung auf den hl. Thomas an, allerdings nicht ohne ein gewisses Zögern, indem er hinzufügt: „Vielen Theologen erscheint dies unmöglich, weil die ewige Koexistenz der Dinge mit Gott ihre ewige Existenz erfordere und daher mit der Glaubenslehre unverträglich sei". Der hl. Thomas lehrt, daß die zeitlichen Dinge Gott von Ewigkeit her gegenwärtig sind, jedesmal dann, wenn er erklären will, wie es möglich sei, daß Gott die futura contingentia von Ewigkeit her mit Sicherheit erkenne. Sein Gedankengang ist dabei folgender. Die zukünftigen zufälligen Dinge, vor allem die freien Handlungen der Geschöpfe, können aus ihren Ursachen nicht mit Gewißheit erkannt werden, da sie in ihnen nicht determiniert enthalten sind; erst dann, wenn sie existieren und ein bestimmtes Sein haben, können sie das Objekt einer sicheren Erkenntnis sein. Dieser Grundsatz gilt auch für das Wissen Gottes; auch er kann die zukünftigen freien Handlungen nicht mit Gewißheit aus ihren nächsten Ursachen erkennen, sondern nur, insofern sie ein bereits determiniertes Sein besitzen. Nun sind aber die zeitlichen Dinge ohne Ausnahme ihrem determinierten Sein nach Gott von Ewigkeit her gegenwärtig; darum erkennt er auch die zukünftigen zufälligen Dinge und die freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit her mit untrüglicher Gewißheit. Aber an keiner der zahlreichen Stellen, wo der hl. Thomas diesen Gegenstand erörtert, erklärt er das göttliche Vorherwissen der zukünftigen freien Handlungen aus seinen ewigen wirksamen Willensdekreten. Und doch wäre dies, falls er solche decreta praedeterminantia angenommen hätte, die weitaus einfachste Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit dieses Vorherwissens gewesen, und hätte er nicht zu der so umstrittenen Lehre von der ewigen Koexistenz der Dinge mit Gott seine Zuflucht nehmen müssen.

Es ist daher zum mindesten sehr auffällig, daß *D.*, wo er von der göttlichen Voraussicht der freien Handlungen spricht, der so oft vorgetragenen Lehre des hl. Thomas gar keine Erwähnung tut, und dafür den Satz aufstellt: „Nach dem Thomismus sieht Gott die wirklich zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe in seinen ewigen absoluten Prämotionsdekreten vorher d. i. in den Beschlüssen, die Geschöpfe zu ihren freien Handlungen physisch und wirksam vorauszubewegen" (S. 180). Die Annahme solcher

Prämotionsdekrete läßt sich aber, abgesehen von vielen später noch zu besprechenden Schwierigkeiten, mit dem, was der Aquinate über dieses Voraussehen lehrt, gar nicht in Einklang bringen. Nach Thomas ist das futurum contingens sicher erkennbar nur, insofern es bereits actu existiert, nicht aber aus irgendwelcher seinem wirklichen Sein vorausgehenden Ursache. Das Prämotionsdekret ist aber nicht das wirkliche Sein des Aktes, sondern geht ihm als seine Ursache wenigstens der Natur nach voraus. Würde also Gott aus seinen ewigen Willensdekreten allein schon die zukünftigen freien Handlungen von Ewigkeit her erkennen, dann hätte er eine cognitio certa ex causis, die nach Thomas nur bei notwendig wirkenden Ursachen möglich ist, m. a. W. die Willenshandlungen wären nicht mehr frei.

Nach *D.* sieht Gott auch die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe voraus; das Medium dieser Erkenntnis sind seine ewigen, objektiv bedingten, subjektiv unbedingten Prämotionsdekrete. Thomas aber spricht niemals von einer Erkenntnis der freien Handlungen aus Dekreten; und noch viel weniger kennt er derartige objektiv bedingte und subjektiv unbedingte Dekrete; nach ihm hat Gott von den Geschöpfen nur ein doppeltes Wissen: die scientia simplicis intelligentiae, die notwendig ist und jedem freien Dekret Gottes vorausgeht und das rein Mögliche zum Gegenstand hat, und die scientia visionis, womit er die wirklich existierenden Dinge erkennt. Unter keine von beiden läßt sich aber diese thomistische scientia media subsumieren.

Die molinistischen Einwände gegen die thomistische Auffassung hat *D.* so wenig gelöst wie die Schule, der er folgt. Auf den Einwurf, daß die physische Vorherbewegung des Willens dessen Freiheit aufhebe, antwortet er (S. 187), daß nach Thomas die göttliche Bewegung die Freiheit erst bewirke, und zitiert 1 q. 83 a. 1 ad 3: (Deus) „movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem". Gewiß bewirkt Gott, daß der Wille unter seinem Einfluß frei handelt; aber die Frage ist nur, ob die Freiheit auch unter der praedeterminatio physica unverletzt bestehen bleibt. Das sagt Thomas hier nicht, da er nur von einer motio, nicht aber von einer praedeterminatio spricht; und er kann es gar nicht sagen, weil es mit der von ihm gegebenen Definition der Freiheit nicht vereinbar wäre. Zur Freiheit des Willens gehört nämlich, wie er in corpore articuli lehrt, daß er „in diversa potest". Würde aber Gott den Willen physisch nach einer Seite hin bewegen, so besäße dieser nicht die Freiheit, das Gegenteil zu wählen, weder vor der Prämotion,

noch in dem Augenblicke, wo er diese empfängt; denn *D.* gibt selbst zu, daß eine solche Wahl ohne göttliche Vorausbewegung unmöglich ist, indem er schreibt: „Ohne die aus sich wirksame göttliche Vorausbewegung ist nicht die geringste geschöpfliche Betätigung denkbar" (S. 185). Da also der Wille, wenn er von Gott physisch prädeterminiert wird, unmöglich zugleich auch zum Gegenteil bewegt werden kann, so ist eine Betätigung nach der entgegengesetzten Richtung hin undenkbar; der Wille besitzt nur die passive Indifferenz, so oder anders von Gott bewegt zu werden, aber nicht die aktive Indifferenz, die darin besteht, daß er selbst seine Tätigkeit bestimmt.

Ebenso wenig erklärt der Verf., wie Gott nach der thomistischen Auffassung der göttlichen Mitwirkung nicht Urheber der Sünde sei. Er schreibt S. 187: „Gott will in allen seinen Ratschlüssen nur Gutes und beschließt nie, ein Geschöpf zur Sünde zu bewegen. Er läßt aber aus Gründen seiner alles durchschauenden Weisheit öfters zu, daß der unter der göttlichen Bewegung sich betätigende freie Wille vom Guten abweicht. Dieses Abweichen als solches wird nicht von Gott bewirkt, es hat an sich überhaupt keine causa efficiens, sondern eine causa deficiens, die in ihrer Tätigkeit nicht leistet, was sie soll, und diese Ursache ist einzig und allein der geschöpfliche freie Wille. Also die Prämotionsdekrete Gottes bewirken nur das Sein, das Gute; den Mangel, die malitia in der geschöpflichen Tätigkeit läßt er nach weisem Ermessen und gemäß der Ordnung seiner Gerechtigkeit zu. Thomas 1 qu. 49 a. 2; 1,2 qu. 6 a. 3; qu. 79 a. 1. Vgl. Augustinus Enchir. 95: Non ergo fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit vel sinendo, ut fiat, vel ipse faciendo. Demgemäß sieht Gott den physischen Akt der Sünde in seinem Prämotionsdekrete, hingegen die malitia der Sünde in seinem Zulassungsdekrete vorher".

Sehen wir nun zu, ob die gegebene Antwort mit den vom Verf. selbst aufgestellten Prinzipien des thomistischen Systems vereinbar ist und die Schwierigkeit löst. Wenn Gott, so behaupten die Molinisten, den geschaffenen Willen zur physischen Entität des sündhaften Aktes prädeterminiert, so prädeterminiert er ihn auch zur Sünde selbst. Denn die thomistische Vorherbewegung bewirkt im Willen nicht bloß das Sein des Aktes, insofern es rein physisch betrachtet wird, sondern sie bewirkt auch zugleich, wie der Verf. selbst S. 187 behauptet, die Freiheit, also das moralische Sein desselben. Wenn Gott jemand zum physischen Akte des Gotteshasses vorausbewegt und bestimmt, so ist er nicht bloß die Ursache, daß ein Akt mit der physischen und vitalen Tendenz des Hasses gegen Gott da ist, sondern auch, daß er mit freier

Überlegung und klarer Erkenntnis der Sündhaftigkeit desselben gesetzt wird; denn nach den thomistischen Grundsätzen gibt es keinen Freiheitsgebrauch, sei er wie immer, der nicht von Gott selbst bewirkt würde. Nun ist aber die freie Setzung eines Aktes, der Gott zum Gegenstand des Hasses hat, eine Todsünde, und zwar die allerschwerste; folglich prädeterminiert Gott nicht bloß zur physischen Entität, sondern auch zur Sündhaftigkeit des Gotteshasses. Mag man immerhin, wie es wenigstens die neueren Thomisten allgemein tun, die malitia in eine reine Privation oder einen Defekt, d. h. in die Difformität eines freien Aktes mit der Regel des sittlichen Handelns setzen und demgemäß behaupten, daß dieselbe keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens habe, so entgeht man doch der angedeuteten Schwierigkeit nicht; man wird vielmehr durch die Annahme, daß Gott es sei, der die Existenz eines freien Aktes des Gotteshasses determiniere, nur zu der ungeheuerlichen Folgerung gedrängt, daß dann Gott selbst eine causa deficiens ist, indem er frei das Dasein eines Aktes bestimmt, der mit seinem innersten Wesen, mit der notwendigen Liebe zu seiner unendlichen Güte in Widerspruch steht.

Überhaupt scheint *D.* eine ganz falsche Vorstellung vom Zustandekommen des moralischen Defektes zu haben. Dieser Defekt oder die malitia wird nämlich als solcher vom Willen niemals gewollt und kann gar nicht gewollt werden, da das Gute als solches sein ausschließliches obiectum proprium ist, sondern er folgt praeter intentionem oder per accidens dadurch, daß der Mensch mit freiem Willen einen positiven Akt setzt, womit er ein endliches Gut als letztes Ziel anstrebt. So lehrt der hl. Thomas (1,2 q. 75 a. 1): „Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile causat *actum* quidem peccati *per se,* sed *inordinationem actus per accidens* et *praeter intentionem*, provenit enim defectus ordinis ex defectu directionis in voluntate". Es sind also nicht zwei Betätigungen des freien Willens zum Zustandekommen des sündhaften Aktes erfordert, eine, womit er den positiven physischen Akt, und eine andere, womit er dessen Deformität will, sondern mit ein und demselben freien Akte will der Mensch beides, den positiven physischen Akt der Hinwendung zum geschaffenen Gut per se, die malitia desselben aber per accidens. Wer immer daher bestimmende Ursache dafür ist, daß der Wille mit hinreichender Erkenntnis der darin gelegenen Verkehrtheit sich einem endlichen Gute mit Hintansetzung des unerschaffenen Gutes zuwendet, der ist auch per accidens bestimmende Ursache für den moralischen Defekt dieses Aktes. Nun ist aber nach dem Thomismus Gott

durch seine praedeterminatio physica die bestimmende erste Ursache, daß der physische Akt der Hinwendung zum endlichen Gut vom Willen mit hinreichender Erkenntnis seiner Verwerflichkeit frei gesetzt wird; folglich will er auch den moralischen Defekt desselben per accidens, und läßt nicht bloß zu, „daß der unter der göttlichen Bewegung sich betätigende freie Wille vom Guten abweicht".

Mit Unrecht beruft sich der Verf. mit den übrigen Thomisten auf den englischen Lehrer. Dieser lehrt zwar, daß Gott den Akt der Sünde verursacht: „Respondeo dicendum, quod actus peccati est ens et est actio; et ex utroque habet, quod sit a Deo" (1,2 q. 79 a. 2). Aber der Defekt ist in keiner Weise von ihm, sondern nur vom geschöpflichen Willen, gleichwie auch beim Hinken alles, was Bewegung ist, die bewegende Kraft zur Ursache hat, während das Fehlerhafte der Bewegung dem krummen Bein zuzuschreiben ist (ib.). Gott verursacht also den Akt der Sünde ebenso per se wie der geschaffene Wille, aber er ist nicht wie dieser causa per accidens des ihm anhaftenden Defektes. Dies ist aber nur möglich, wenn Gott den physischen Akt unter einer andern Rücksicht bewirkt als der sündhafte Wille. Letzterer wird dadurch causa per accidens der sittlichen Verkehrtheit, „quod deficit ab ordine primi agentis", d. i. daß er sein letztes Ziel nicht in Gott, sondern außer ihm sucht. Gott kann aber deswegen nicht Ursache der Sünde sein, weil er alles auf sich selbst als den letzten Endzweck hinordnet: „Deus omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem sicut Dionysius dicit" (1,2 q. 79 a. 1). Daraus folgt, daß Gott durch die Bewegung, die er dem geschöpflichen Willen gibt, nicht die bestimmende Ursache sein kann, daß dieser sich anstatt ihm einem geschaffenen Gute zuwendet, mit anderen Worten Gott kann den Willen nicht zur physischen Entität des sündhaften Aktes prädeterminieren. Die Bewegung des Willens, soweit sie von Gott ausgeht, muß vielmehr derart sein, daß kraft derselben auch ein Akt erfolgen könnte, der auf Gott als letztes Ziel hingeordnet sein könnte.

Was hier nur schlußweise aus den Worten des Aquinaten gefolgert wird, spricht er anderswo (de malo q. 3 a. 2 ad 2) mit einer Klarheit aus, die jeden Zweifel beseitigt und alle thomistischen Interpretationsversuche hoffnungslos scheitern läßt. Die Schwierigkeit, die er dort zu lösen sucht, ist gerade jene, die oben erwähnt wurde; sie lautet: „Quidquid est causa alicuius, est causa eius, quod convenit ei secundum rationem suae speciei, sicut si aliquis est causa Socratis, sequitur, quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt, qui ex sua specie habent, quod

sint peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur, quod peccatum sit a Deo". Die Antwort lautet: „Ad secundum dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus, secundum quod est *in genere naturae; sic autem a Deo causatur;* sed consequitur speciem actus, secundum quod est *moralis, prout causatur ex libero arbitrio,* sicut in alia quaestione (q. 2 a. 2 et 3) dictum est". Also der Akt der Sünde hat Gott nur zur Ursache, insofern er in genere naturae, d. h. naturhaft, nicht insofern er moralisch ist. Die Moralität des sündhaften Aktes hat ihren Grund einzig und allein im freien Willen des Geschöpfes, der in seinen Handlungen nach der Regel der Vernunft und des göttlichen Gesetzes vorgehen oder sie übertreten kann. Wird dagegen der Akt seinem naturhaften Sein nach betrachtet, so ist er nicht moralisch, sondern nur ontologisch gut; und dieses ontologische Gute kommt ihm zu, sofern er eine vitale Tendenz des Willens nicht zu einem sittlich gebotenen oder verbotenen Objekt, sondern zum Guten im allgemeinen oder eine Betätigung des naturhaften Glückseligkeitsdranges ist. Daß dies der Sinn der von Thomas gegebenen Unterscheidung ist, erhellt klar aus der vorhergehenden Quästion, auf die er verweist. Dort (q. 2 a. 3 ad 2) sagt er: „Ad secundum dicendum, quod voluntas secundum suam naturam bona est, unde et *actus eius naturalis semper est bonus;* et dico actum naturalem voluntatis, prout homo *vult felicitatem naturaliter, esse, vivere et beatitudinem.* Si autem loquamur de bono *morali,* sic voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala, sed se habet in potentia ad bonum vel malum". Der englische Lehrer will also nichts anderes sagen als dies: so oft der Wille einen sündhaften Akt setzt, bewegt ihn Gott nur zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen, keineswegs aber determiniert er ihn, daß er dieses partikuläre Gut vor jenem wähle, da in dieser freien Wahl die Moralität des Aktes liegt. Der hl. Thomas ist also kein Prädeterminist.

Dies erhellt auch aus anderen Stellen, in denen er mit klaren Worten lehrt, daß Gott den geschöpflichen Willen nur zum Guten im allgemeinen bewegt, der Wille dagegen sich selbst zur Wahl eines partikulären Gutes determiniert. 1,2 q. 9 a. 6 ad 3: „Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor *ad universale obiectum voluntatis quod est bonum,* et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed *homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud,* quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen *interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquod determinate volendum,* quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam". 1,2 q. 109 a. 6: „Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, *ex-*

eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius (de div. nom. c. 4) dicit, quod Deus convertit omnia ad seipsum (vgl. damit die oben angeführte Stelle aus 1,2 q. 79 a. 1, wo dasselbe Zitat angeführt wird, um zu beweisen, daß Gott nicht Ursache der Sünde sein kann). Sed homines *iustos* convertit ad seipsum sicut ad *specialem* finem, quem intendunt et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio". 1 q. 105 a. 4: „Inclinare in *bonum universale* est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius, qui praeest multitudini".

Nur so läßt sich auch hinreichend erklären, wie der hl. Thomas unzählige Male lehren konnte, daß die Bewegung, die von der ersten Ursache ausgeht, von den geschöpflichen Ursachen so determiniert und modifiziert werden kann, daß aus ihr keine actio perfecta erfolgt, gleichwie auch das Krummsein des Beines es bewirkt, daß die Bewegung, die von der bewegenden Kraft ausgeht, keine vollkommene, sondern eine hinkende ist (vgl. de malo q. 3 a. 2). Das wäre nicht möglich, wenn die von Gott stammende Bewegung eine praedeterminatio physica wäre, da diese ihre Wirkung mit so unfehlbarer Sicherheit hervorbringt, daß es metaphysisch unmöglich ist, daß der Wille das nicht ausführt, wozu er prädeterminiert ist. Eine actio imperfecta, d. i. ein moralisch schlechter Akt, könnte unter ihrem Einfluß nur dann erfolgen, wenn sie ihrer Natur nach die Tendenz zum sündhaften Akte in sich einschlösse, eine Annahme, die Gott selbst zum Urheber der Sünde machen würde.

Wenn daher *D.* schreibt, das Abweichen vom Guten sei nur auf eine causa deficiens zurückzuführen, die in ihrer Tätigkeit nicht leistet, was sie soll, und diese Ursache sei einzig und allein der geschöpfliche freie Wille, so steht diese Behauptung mit den thomistischen Prinzipien von der Abhängigkeit der geschöpflichen Ursachen von Gott in Widerspruch. Denn wie sollte nach diesen Prinzipien jemals der Fall eintreten können, daß die geschöpfliche Ursache nicht leistet, was sie leisten soll? Sie leistet ja genau das, wozu sie von Gott prädeterminiert ist, nicht mehr, weil dies unmöglich ist ohne weitere Prädetermination, aber auch nicht weniger, weil der von Gott gegebene Impuls aus sieh wirksam ist und von keinem Geschöpfe vereitelt werden kann. Wie soll also da eine Schuld vonseiten des Geschöpfes zustandekommen?

D. behauptet ferner, daß Gott den physischen Akt der Sünde in seinem Prämotionsdekrete, hingegen die malitia der Sünde in seinem Zulassungsdekrete vorhersieht. Da drängt sich von selbst

die Frage auf: kann Gott, wenn er ein Prämotionsdekret faßt, das Zulassungsdekret unterlassen oder nicht? Kann er es unterlassen und unterläßt er es wirklich, was sieht er dann voraus? Nichts anderes als den physischen Akt der Sünde, der vom Geschöpfe frei gesetzt und doch keine Sünde ist, weil das Zulassungsdekret fehlt, eine Supposition, die in sich absurd ist. Ist aber das letztere Dekret notwendig mit dem ersten verbunden, dann braucht er es gar nicht mehr, um die sündhafte Handlung mit absoluter Sicherheit zu erkennen; er weiß aus dem Prämotionsdekret allein schon, daß die Sünde gar nicht ausbleiben kann.

Was versteht aber der Verf. unter dem Zulassungsdekrete? Darüber äußert er sich folgendermaßen: „Der unfehlbare Zusammenhang des letzteren (Zulassungs-) Dekretes mit der zukünftigen Sünde, der eine notwendige Voraussetzung für die vollkommen sichere Voraussicht Gottes ist, liegt darin, daß der Mensch aus eigener Schwäche und eigenem bösen Willen sündigen wird, wenn Gott ihm in seinem unerforschlichen Ratschlusse die wirksame Hülfe zum Guten und zur Meidung der Sünde vorenthält. Gott kann nur dann und dort wirken, wann und wo es für ihn ganz angemessen ist, und darüber entscheiden die Gründe seiner Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit. Er will nur Gutes, indem er den Menschen zu dem physischen Akte wirksam vorausbewegt, er gibt ihm auch das ausreichende Können zur Vermeidung der Sünde, aber die wirksame Hülfe, ohne die der zum Bösen geneigte Wille des Menschen sich für die Sünde entscheiden wird, ist er ihm nicht schuldig. Beschließt Gott aus Gründen seiner Weisheit und Gerechtigkeit, sie ihm zu versagen, so sieht er in diesem Ratschlusse die Sünde unfehlbar sicher voraus“ (S. 187).

Also die Zulassung der Sünde von seiten Gottes besteht in der aus gerechten Gründen erfolgenden Versagung der wirksamen Hilfe zum Guten und zur Vermeidung der Sünde, m. a. W. in der Vorenthaltung der physischen Prädetermination zum Guten, ohne die der Wille aus eigener Schwäche unfehlbar sündigen wird. Indes, das letztere ist nicht richtig; aus der Versagung der Prädetermination folgt nur die Unterlassung des guten Aktes, keineswegs aber die Setzung des sündhaften. Denn gut und bös sind einander nicht kontradiktorisch, sondern konträr entgegengesetzt; daher folgt aus der Verneinung des einen noch nicht die Behauptung des andern. Es ist also nicht wahr, daß zwischen der Versagung der wirksamen Hilfe und der zukünftigen Sünde ein unfehlbarer Zusammenhang besteht; würde Gott gar kein vernünftiges Geschöpf zum Guten vorausbewegen, so sähe er deswegen noch keine einzige sündhafte Tat voraus. Die Sünde folgt erst

dann unfehlbar, wenn Gott statt der wirksamen Hilfe zum Guten die wirksame Vorausbewegung zum Akt der Sünde gibt. Es ist aber unmöglich, daß der Mensch beide Prädeterminationen, die zum guten und die zum bösen Akte zugleich empfängt. Beschließt daher Gott, das Geschöpf wirksam zum Akte der Sünde vorauszubewegen, so hat er damit notwendig den Willen, ihm die wirksame Hilfe zu versagen; er weiß daher schon aus der bloßen Erteilung der Prädetermination zum Akt der Sünde, daß der Wille mit absoluter Sicherheit sündigen wird; m. a. W. dazu, daß Gott die Sünden vorher weiß, braucht er keine zwei Dekrete zu fassen, sondern es genügt schon das Prämotionsdekret zum bösen Akte allein.

Ebenso ist es klar, wie oben schon gezeigt wurde, daß ein Mensch, dem Gott die wirksame Hilfe zum Guten vorenthält, kein „ausreichendes Können zur Vermeidung der Sünde" besitzt. Denn jenes Können ist nicht ausreichend, dessen Betätigung undenkbar ist. Nun sagt aber der Verf. selbst (S. 195): „Ohne die aus sich wirksame göttliche Vorausbewegung ist nicht die geringste geschöpfliche Betätigung denkbar". Wie soll also der gerechte Gott vom Geschöpfe die Vermeidung der Sünde fordern können, wenn er selbst weiß, daß sie undenkbar ist?

Man mag also die Ausflüchte der Thomisten betrachten von welcher Seite man nur immer will, sie halten keiner ernsten Prüfung stand und verwickeln sich beständig in Widersprüche. Es ist schlechterdings undenkbar, wie man bei der Annahme einer praedeterminatio physica die geschöpfliche Freiheit aufrecht erhalten und von Gott die Urheberschaft an der Sünde fernhalten kann. Die Bedenken, die hier nur kurz vorgebracht wurden, sind viel schwerwiegender als die von *D.* so sehr hervorgehobene Schwierigkeit, welche die Molinisten haben, ein Erkenntnismedium für die scientia media anzugeben. Was *D.* sonst noch am Molinismus auszustellen hat, ist gänzlich belanglos; das letzte und vierte Bedenken aber beruht auf einer Unkenntnis der molinistischen Gnadenlehre. Er meint nämlich, sie werde der Notwendigkeit des Bitt- und Dankgebetes gerade in dem wichtigsten Punkte nicht gerecht. „Wenn es allein von unserem Willen abhängt, die von Gott angebotene Gnade zu benützen, wenn wir ihr nicht zustimmen, weil sie aus sich wirksam ist, sondern die Gnade wirksam wird, weil wir ihr zustimmen, kurz wenn Gott unsere Entschließung nicht bewirkt, sondern nur voraussieht, so haben wir das wahrhaft Ausschlaggebende im Heilsgeschäfte uns allein zuzuschreiben" (S. 186). Daß Gott unsere Entschließungen zu Heilsakten nicht bewirkt, sondern nur vorhersieht, hat bis jetzt kein

Molinist gelehrt, sondern alle ohne Ausnahme betonen, daß die Gnade auch auf die freien Entschließungen einfließt, allerdings nicht praedeterminando, sondern simul efficiendo et alliciendo. Ferner lehren alle Molinisten, daß es zwar Sache des freien Willens ist, der angebotenen Gnade zuzustimmen, daß aber die Gewährung einer Gnade, die der Wille benützt, ein ganz besonderer Erweis der göttlichen Liebe ist, insofern es von Gott allein abhängt, eine solche Gnade zu geben, von der er vorher weiß, daß sie wirksam sein wird, während er auch eine andere hätte gewähren können, die durch die Schuld des Willens unfruchtbar geblieben wäre, und daß wir demgemäß Gott für die Verleihung einer wirksamen Gnade zu besonderem Danke verpflichtet sind. Aber sie betonen zugleich, daß man bei der Annahme einer aus sich wirksamen Gnade nicht mehr erklären kann, wie eine bloß hinreichende Gnade den Menschen hinlänglich in den Stand setze, sein Heil zu wirken, so daß die Schuld für die Unterlassung des Heilsaktes einzig und allein ihm zugeschrieben werden muß.

D. hat übrigens in Sachen des Thomismus nichts Neues vorgebracht. Es könnte daher jemand auffällig erscheinen, daß in dieser Rezension soviel Zeit und Raum darauf verwendet wurde, um alte Behauptungen mit meistenteils alten Gründen zu widerlegen. Das geschah einzig und allein deswegen, weil man in jüngster Zeit die Zurückhaltung, welche die Molinisten an den Tag legten, um nicht aufs neue jenen Streit zu entfachen, in dem schon so oft aus Unkenntnis und Voreingenommenheit die Liebe und Gerechtigkeit schwer verletzt wurden und bis auf unsere Tage noch verletzt werden, dahin gedeutet hat, als fühlten sie sich innerlich als besiegt, und in sehr zuversichtlichem Tone das Urteil abgab, der Molinismus sei wissenschaftlich ein für allemal abgetan und seine Verteidiger getrauten sich nicht mehr, in die Schranken zu treten; damit verband man die Aufforderung, sie möchten ihre Sache endlich aufgeben und sich mit den Thomisten unter der glorreichen Fahne des Aquinaten vereinigen (vgl. *B. Dörholt,* Der Predigerorden und seine Theologie. Paderborn 1917. S. 63). Ja, die glorreiche Fahne des Aquinaten werden die Molinisten auch weiterhin hochhalten, da sie fest überzeugt sind, daß er in der Hauptsache auf ihrer Seite stehe und daß sie, um seine treuen Schüler zu sein, nicht nötig haben, eine Lehre vorzutragen, die nach ihrer Überzeugung unhaltbar ist.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Die Gleichnisse Jesu. Von *Max Meinertz.* (Biblische Zeitfragen VIII 3/4). Münster, Aschendorff, 1916. 95 S. 8°. M 1.—.

In umfassender Weise behandelt Professor *Meinertz* die allgemeinen Fragen, welche die Gleichnisse des Evangeliums betreffen. In 5 Kapiteln bespricht er Begriff, Echtheit, Erklärung, Schönheit und Zweck derselben. Dabei begnügt er sich nicht mit allgemeinen Erörterungen, sondern gibt die entscheidenden Grundgedanken der meisten, wenn nicht aller diesen schönen Bilderreden an. Es gelingt ihm, manche der schwebenden Fragen mit einem geschickten Griff zu lösen oder doch der Lösung näher zu führen.

Mit besonderer Sorgfalt hat er die Schönheit der Parabeln in einem namentlich auch für Prediger sehr lesenswerten Kapitel behandelt. Dabei gibt er eine wohlgeordnete Darstellung des kulturgeschichtlichen Hintergrundes der Gleichnisse; die irdischen Lebensverhältnisse, die der Herr als Anschauungsmittel gebraucht, um uns die sonst so ferne liegende Übernatur näher zu bringen, erscheinen in lichtvoller Darstellung. Die damit enthüllte Harmonie zwischen Natur und Geisteswelt, zwischen Irdischem und Jenseits bildet ein Hauptmoment der unerreichten Schönheit dieser schlichten Lehrerzählungen.

Neu und recht beachtenswert sind die Ausführungen S. 76—79 über die Wiedergabe der Gleichnisse durch die bildende Kunst. *M.* unterscheidet jene Bilder, welche „einen alltäglichen, einfachen Vorgang enthalten" und solche, die eine — meist erdichtete — Erzählung bringen, „in denen Personen mit eigentümlich ausgeprägtem Charakter auftreten und . . handeln". Mit Recht erklärt er nur die letzteren für passende Kunstobjekte, da bei jenen „der eigentlich charakteristische Gedanke . . . sich der bildlichen Darstellung vollständig entzieht". Man braucht nur das — von *M.* nicht erwähnte — illustrierte Parabelwerk des Holländers *E. F. van Koetsveld*[1]) zu durchblättern, um diesen Unterschied sofort wahrzunehmen (z. B. I S. 26 der Sämann; 54 die wachsende Saat; 116 die alten Schläuche; 326 der Turmbau). Wird dagegen etwa im Gleichnis vom Samariter der Höhepunkt der Erzählung dargestellt oder ein Bilderzyklus geschaffen wie die prächtigen „8 Zeichnungen zur Parabel vom verlorenen Sohne" von *Jos. v. Führich*, so ist ein würdiger Vorwurf für eine künstlerische Darstellung erwählt.

Die schwierigen Stellen über den Parabelzweck erklärt *M.* im Anschluß an *J. M. Lagrange.* Die Worte: „denen, die draußen

---

[1]) De Gelijkenissen van den Zaligmaker², I II Schoonhoven 1869.

stehen, wird alles in Gleichnissen gegeben, damit sie sehen und doch nicht sehen . . . auf daß sie sich nicht etwa bekehren" (Mk 4,11 f) sollen heißen: „damit das Schriftwort Is 6,9 f erfüllt werde: ‚sie sollen sehen und nicht sehen'" (S. 83).

Angesichts der großen Schwierigkeit, welche die Stellen bieten, muß dieser Lösungsversuch jedenfalls als beachtenswert bezeichnet werden, besonders da er, wenn er sich bewährt, der verwegenen Auffassung *Jülichers* den Boden völlig entzieht. Allein es bleibt vorderhand wohl noch zweifelhaft, ob er die zwei hieher gehörigen Hauptfragen zu lösen imstande ist. Die erste lautet: wie kann das Eintreten der Herzensverhärtung ein Objekt des Wollens und Arbeitens bieten für Gott und den Weltheiland? Wird nicht die ganze Schwierigkeit einfach auf die Isaiasstelle zurückgeschoben? Die Erklärung scheint einem Determinismus sich allzusehr zu nähern. Wohl setzt die prophetische Vorherverkündigung die bevorstehende Verhärtung voraus; wie kann aber Gott das tatsächliche Eintreten jenes Zustandes nicht nur zulassen, sondern direkt herbeiführen oder beschleunigen? — Die andere Frage wäre: wie kann eine Bilderreihe, auch eine solche, der die Auslegung nicht beigegeben wird, ein passendes Mittel sein, um die Verhärtung herbeizuführen? *M.* verweist wohl S. 88 auf die „Entfremdung, die zwischen ihr (der Volksmenge) und dem unverstandenen Lehrer eintrat". Ist damit alles erklärt? Ist die vorgeschlagene Einfügung eines πληρωθῇ nach ἵνα genügend durch Parallelen gedeckt?

Den Anhang bildet ein Verzeichnis der Gleichnisse. Es enthält 74 Nummern; einige wären in zwei oder drei aufzulösen. Von den bei *L. Fonck* aufgeführten 72 Gleichnissen ist nur die Allegorie von den „entwurzelten Pflanzungen" Mt 15,13 — wohl mit Unrecht — ausgeblieben. Dafür sind 7 kleine Parabeln aufgenommen (Mt 5,25 f; 6,22 f; Lk 4,23; Io 3,8. 29; 8,35; 16,26 f). Von diesen sind aber zwei Sprüche nicht vom Heilande selbst vorgebracht: das Wort Lk 4,23 „Arzt, heile dich selbst" legt der Heiland seinen Landsleuten in den Mund und das Bild vom Brautführer (Jo 3,29) gebraucht der Vorläufer des Herrn. Sie sind also nicht „Gleichnisse des Herrn" und gehören darum streng genommen nicht hieher. Wenn sie als Evangeliengleichnisse Erwähnung und Aufnahme finden sollen, so darf diese auch den drei kurzen Allegorien der Täuferpredigt nicht versagt werden[1]).

S. 16 Anm. 1 wird „die Mahnung zur Demut" Lk 14,7—11 (der letzte Platz beim Gastmahl) und die Rede über die wahre Verun-

[1]) Der königliche Wegbereiter Lk 4—6; der auszuhauende Baum Mt 3,10; Lk 3,9; das Worfeln Mt 3,12 = Lk 3,17.



reinigung Mt 15,11 (Mk 7,15), von denen jede als παροβολή bezeichnet wird, „wohl mehr im allgemeineren Sinne des alttestamentlichen Maschal als einer tiefen Weisheitslehre“ gelten gelassen mit der Begründung, „ein bildlicher Ausdruck findet sich hier höchstens in sehr entferntem Sinne“. Lösen wir beide Reden in einen Vergleich auf, so wird es sich sofort zeigen, daß zwei vollwertige Parabeln vorliegen. a) Die erste lautet: Wie unter Menschen derjenige, welcher sich in frecher und eitler Weise auf einen Ehrenplatz drängt, leicht beschämt wird, so führt vor Gott ein hoffärtiges Gebahren zum Verderben. — Man beachte, daß es dem Herrn nicht darum zu tun war, eine Lehre fürs irdische Leben, fürs Verhalten bei einem Gastmahl zu geben; das ganze ist Bild und erst V. 11 bringt die Lehre vor. — b) Die zweite Stelle läßt sich umschreiben: Wie im irdischen Leben der Mensch nicht durch äußere Einflüsse, sondern durch Ausscheidungsvorgänge (Blutfluß, Aussatz) verunreinigt wird, so wird er auch vor Gott nicht durch das, was er aufnimmt (Speise und Trank), sondern durch das, was von Herz und Mund ausgeht, durch böse Gedanken und Reden verunreinigt. — Dafür wäre aber zu tilgen Nr. 55: Lk 14,12—14 „Die Armen und Elenden als Gäste“, trotzdem auch *Fonck* ([3]S. 522—24), *van Koestveld* (II 345—48), *Jülicher* (II 246—54) diese Rede als Parabel betrachten. Ohne ein Bild zu verwenden erteilt Jesus die Lehre, Arme und nicht Reiche zu Tisch zu laden, da diese zu einer Gegenleistung nicht imstande sind und so jeder selbstsüchtige Beweggrund ausgeschlossen ist. Daß damit die Lehre bezweckt wurde, geistig Verlassener sich anzunehmen und ihnen das Brot der Lehre zu brechen, ist nicht erwiesen; auch würden durch eine solche Anwendung die vorliegenden Worte nicht zu einer Bilderrede werden. Warum wird nirgends die bildliche Rede vom Quellwasser Jo 4,10—14, die doch eine vollständige Allegorie bildet, den Gleichnissen beigezählt? Wir haben eine Reihe von Metaphern, die demselben sinnenfälligen Gegenstande entnommen sind — Quellwasser — Trinken — nicht dürsten — Wasserquell — ins ewige Leben sprudeln. Eingefügt ist ein Kontrastbild (V. 13 f). Über diese Art der Bilderrede hätte auch ein Wort gelegentlich mit Nutzen gesagt werden können; sie unterscheidet sich von den übrigen dadurch, daß etwas Übersinnliches nicht durch die Ähnlichkeit, sondern durch den Gegensatz mit einem erfahrungsmäßig bekannten Dinge oder Vorgang erläutert wird. Man vergleiche Is 1,3: Jer 3,1—4 4; Mal 1,6; aus dem Neuen Testamente u. a. Lk 12. 22, 25—27; 54—56; Jo 4,35; 1 Petr 1,23—25; vgl. ZkTh 40 (1916) 718. — Die vom Verfasser sehr gut ausgeführte Unterscheidung zwischen Parabel und Allegorie hat nicht nur einen theoretischen Wert und ist nicht bloß apologetisch zu verwenden, um *Jülichers* subjektive Theorie zu bekämpfen, sondern sie hat auch homiletische Bedeutung. Es empfiehlt

sich nämlich, dem Volke die Allegorien in Vergleiche und Parabeln aufzulösen, da der Grundgedanke so viel anschaulicher und faßlicher hervortritt, als wenn Bild und Wahrheit sich gegenseitig durchdringen. — Doch dürften die Fälle, in denen die Natur eines Spruches sich nicht mit Sicherheit als Vergleich, Parabel und Allegorie feststellen läßt, nicht so viele sein, wie gelegentlich (S. 13. 24) zugegeben wird.

Mit dem vorzüglichen Werke von *D. Buzy*[1]), mit *Bugge*[2]) u. a. teilt der Verfasser die Ansicht, daß es auch beweisende Parabeln gibt (S. 26); vgl. dagegen ZkTh 40 (1916) 711 und das von *Buzy* p. 147 angeführte Beispiel aus dem Babylonischen Talmud[3]).

Das reichhaltige Heft hat der Parabelforschung eine wesentliche Förderung gebracht, durch die der Verfasser sich den Dank weiter Kreise verdient hat.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

1. Des *hl. Irenäus* Schrift **Zum Erweis der apostolischen Verkündigung.** Aus dem Armenischen übersetzt von Dr. *Simon Weber*, ord. Prof. a. d. Univ. Freiburg i. Br. Kempten u. München 1912, Verlag Kösel. XVIII + 68 S. (Bibliothek der Kirchenväter, hersg. von *Bardenhewer*, *Schermann*, *Weymann*, im 2. Band der Ausgew. Schriften des hl. Iren.).

2. *Sancti Irenaei* Episcopi Lugdunensis **Demonstratio Apostolicae Praedicationis.** Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποςτολικοῦ κηρύγματος. Ex armeno vertit, prolegomenis illustravit, notis locupletavit *Simon Weber*, S. theol. doctor, ecclesiae metrop. Friburgensis canonicus. (VIII + 124 S. Herder, Freiburg 1917) M 3.—.

Im Jahre 1904 entdeckte der Archimandrit *Karapet Ter-Mĕkĕrttschian* in armenischer Übersetzung die Schrift des *hl. Irenäus* Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. Die Handschrift, welche sich in der Muttergotteskirche der Stadt Eriwan befindet, hat der Entdecker technisch nicht klar beschrieben. Die fünf Bücher des *hl. Irenäus* gegen die Häresien füllen die Seiten 29^v bis 222^r, ihnen folgt dann unmittelbar von Seite 222^r bis 268^v der „Erweis der apostolischen Verkündigung". Es ist die bei Eusebius H. E. V 26 zitierte Schrift, deren Text bislang ganz unbekannt war. Alsbald begann der Archimandrit, unterstützt von *Erwand Ter-Minassiantz*, den armenischen Text herauszugeben

[1]) Introduction aux paraboles évangéliques, Paris 1912, p. 173 s.

[2]) Hauptparabeln S. 341.

[3]) Sanhedrin 50 b.

und eine deutsche Übersetzung beizufügen. Dr. *Finck* sah diese Übersetzung durch und „bestätigte die Zuverlässigkeit und Trefflichkeit der Arbeit": nur an wenigen Stellen schienen Nachbesserungen nötig zu sein. Auf vierzehn Seiten fügte *Harnack* noch ein Nachwort und Anmerkungen bei und teilte die Schrift in 100 Kapitel (TU 1907 Heft 1, 31. Bd. Dritter Reihe erster Band S. 1—68). Bereits nach Jahresfrist wurde die Übersetzung neu herausgegeben (1908, Hinrichs, Leipzig). Der armenische Text weist naturgemäß viele Verderbnisse auf. Die ersten Herausgeber wurden darauf aufmerksam. *Conybeare*, *Nestle* (2. Auflage der Übersetzung 1908) und *Simon Weber* machten Vorschläge zur Besserung (Tübinger Quartalschrift 1909 S. 559—573).

Schon der vielerorts strittige Text ließ die Möglichkeit anderer Übersetzungen als die bisher gebotenen offen, je nachdem man sich für eine Lesart entschied und die andere fallen ließ. Als die Bibliothek der Kirchenväter die Werke des *hl. Irenäus* in deutscher Sprache neu herausgeben wollte, übernahm Professor *S. Weber* die zweite, ganz neue Übertragung der „Επίδειξις" ins Deutsche. Bei allem engen Anschluß an die armenische Vorlage handhabte er die Muttersprache klarer und leichter, ferner konnte er bei genauer Kenntnis des Armenischen über die in Vorschlag gebrachten Varianten ein gutes Urteil fällen (vgl. P. Dr. *Vardanian*, Handes Amsorea' 1910, 1913). Wer immer das armenische Original selbst nicht benutzen kann, wird gern zu jener ersten noch diese zweite Übertragung zu Rate ziehen. Die Unterschiede der beiden von einander hat *Weber* im Katholik (1914, I S. 9—44) dargelegt: dabei sieht er sich durch *Ter-Minassiantz'* Herausforderung (Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1913) veranlaßt, in allerdings auch scharf polemischer Form dessen „Zuverlässigkeit und Trefflichkeit" im Übersetzen stark einzuschränken.

Soeben erscheint von *Weber* auch eine lateinische Übersetzung. Diese schließt sich in Wortstellung und Satzkonstruktion ganz enge an das armenische Original an. Hiezu eignet sich ja auch das lateinische Sprachidiom besser als das deutsche. Die lateinische Übertragung hat aber außer diesem wissenschaftlichen einen großen praktischen Nutzen. Die neuentdeckte Schrift des *hl. Irenäus* wird erst jetzt für theologische Arbeiten in allen Sprachen zugänglich.

Mit vielem Geschick hat *Weber* im lateinischen Text die runden und eckigen Klammern gehandhabt. Wörter, die man im fließenden Latein unterdrücken würde, stehen, um anzudeuten, daß sie im Original sich vorfinden, in runder Klammer; Ergänzungen hinwiederum, wie sie eine klare lateinische Wiedergabe fordert, die aber im Arme-

nischen fehlen, sind in eckiger Klammer beigefügt. Z. B. S. 54: Et locuti sunt male de terra tamquam non bona [esset] neque digna, de qua periculum subiretur (propter talem terram). — Verlangte aber die Übersetzung ein anderes Wort als das Armenische, z. B. nomen dare statt des armenischen nomen facere (S. 54), so weist der lateinische Text den richtigen Ausdruck auf, aber in einer Fußnote wird auf den Unterschied aufmerksam gemacht. In laufenden Anmerkungen wird auch ständig auf die erste deutsche Übertragung des Archimandriten Rücksicht genommen mit klaren Bemerkungen, warum von seiner Ausdrucksweise oder Wortstellung abgewichen wird. In sehr vielen Fällen sind die Änderungen, die *Weber* im Lateinischen vorgenommen hat, nicht bloß gleichberechtigte, selbständige Übertragungen, sondern Besserungen im Vergleich mit der ersten deutschen Übersetzung. In freundlichem Entgegenkommen nimmt er aber auch bei Gelegenheit eine Aufstellung zurück, die er selbst früher vertreten hatte (z. B. S. 57g: Interpretationem adverbii „orinakabar“, quam TM exhibet, rectam agnosco contra „Randglossen“ [Katholik 1914 I] 31).

In dem Nachwort, das *Harnack* der ersten Veröffentlichung beigefügt hat, bietet er mit erhebend begeisterten Worten die neue Schrift des hl. Irenäus der christlichen Welt dar. Vergleicht man näher die Momente, die den Mitherausgeber zu Bewunderung und Bewegung fortreißen, mit dem Hauptgedankengang und Inhalt der Schrift, so sind es vornehmlich rein negative Gesichtspunkte, welche die neuentdeckte Schrift empfehlen sollen (TU S. 66): „Hierarchisches und Zeremonielles fehlt ganz, ja letzteres wird aufs entschiedenste abgelehnt (c. 96). Alles liegt in der Sphäre des Geistes, der Wahrheit, der Gesinnung, der sittlichen Tat; die Kirchenautorität und Tradition wird gar nicht in Szene gesetzt; der biblische Beweis genügt. Auch das Sakramentale, welches nicht fehlt, tritt doch zurück. Die ‚Heilstatsachen‘ zersplittern und belasten die Einheit und Freiheit noch nicht; sie sind alle in eins zusammengeschlossen“. Gegen diese merkwürdigen Ausführungen hat *Weber* S. IX—XVIII in der deutschen und S. 13—23 in der lateinischen Übersetzung Stellung genommen. In durchaus praktischer und wirksamer Weise zeigt er aus dem Inhalt der „Επίδειξις“ selbst, wie unbegründet die rein negativen Aufstellungen *Harnacks* sind.

So ist denn die neue lateinische Ausgabe ein gutes Hilfsmittel, um die Kenntnis der „Επίδειξις“ allgemein zu verbreiten und zu weiteren Studien über die Stellung der neu entdeckten Schrift in der patristischen Literatur anzuregen.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen von Dr. *Bruno Archib. Fuchs.* (XIV + 438 S. gr. 8° M 10.—) München 1914, Verlag R. Oldenbourg.

Zwölf Jahre hat der Verfasser an dem vorliegenden Bande gearbeitet [Vorwort V]. Bei der Veröffentlichung stellten sich Schwierigkeiten mit dem Verleger ein. Eine nüchterne Beschränkung im Stoff und im Thema würde dem Ganzen nur genützt haben. Die Abhandlungen des vorliegenden Bandes ließen sich eher unter dem Titel zusammenfassen: Die Entwickelung der alten Kirche unter der Idee des Corpus Christi (I.—V. Jahrhunderts) im antiken Staatswesen. Für die angekündigten folgenden Abschnitte wären neue Überschriften zu suchen. Jedenfalls läßt der jetzige Buchtitel den Inhalt dieses Bandes einfach nicht erraten. Vielleicht findet sich gerade in den Partien, welche der Verleger nicht aufgenommen hat, eine nähere Erklärung für die Titelwahl; wahrscheinlich ist der Verfasser durch die Überschrift des von ihm bekämpften Werkes zum eigenen Buchtitel gekommen (*Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus). Nun verweist aber die Überschrift des Gesamtwerkes unmittelbar in die Gegenwart, während die bis jetzt vorliegenden Hauptkapitel in entlegener christlicher Vergangenheit weilen (I. Kritisches Vorwort. II. Die Persönlichkeit Jesu. Ein Versuch zur Erklärung des Gegensatzes antiker und christlicher Geistesart. III. Die altchristliche Gemeinschaftsidee, ihr Zusammenhang mit der antiken sowie ihre Ausgestaltung bei Augustin. Schlußwort). — Mit Vergnügen haben wir in der folgenden Besprechung allenthalben das Ringen nach einem durchaus selbständigen Urteil beim Verfasser hervorgehoben; dabei versteht es sich von selbst, daß trotzdem die Behandlung der Anfänge der Kirche durchweg von Harnack abhängig ist. Auch sonst ließen sich allenthalben Ausstellungen machen. So ist z. B. der Begriff der „Sendung“, der im Namen „Apostel“ sich findet und der alle Schriften der ersten christlichen Jahrzehnte für die Verfassung der Kirche beherrscht, gar nicht gestreift.

Der Verfasser hat seiner immerhin großzügigen Arbeit ein Schlußwort (S. 324—332) beigefügt, das besser als der Buchtitel Inhalt und Anlage des Gesamtwerkes charakterisiert. Die Grundlage und Entwicklung der Kirche sollen dargelegt werden vom ersten Anfang an bis in die Neuzeit herein. Auf zwei Faktoren wird vornehmlich die Aufmerksamkeit gelenkt. Erstens: die von Paulus konzipierte altchristliche Gemeinschaftsidee zeigt sich aufbauend wirksam durch alle Zeitläufe hindurch [Rom 12, 5 οἱ πολλοὶ ἕν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη (1 Kor 12,27 Eph 4,25)].

Zweitens: die Struktur des antiken Staates ist dieser Organismus-Idee homogen und förderlich. S. 326: „Ein jeder, der an das Studium der mittelalterlichen, recht eigentlich durch das Papsttum repräsentierten Kirche herangeht, wird durch die Wahrnehmung überrascht [?] werden, ein wie kräftiges Gemeinschaftsleben in allen ihren Teilen doch pulsiert hat, welch eine Fülle von bedeutenden Männern aus ihrem Kreise hervorgegangen ist und wie diese Männer das kirchliche Leben immer wieder neugestaltet haben, sei es, daß sie die Organisation der Kirche selbst reformierten oder aber in neugeschaffenen sozialen Gebilden wie den Orden, Kongregationen, charitativen Verbänden, wissenschaftlichen Anstalten u. s. w. dem kirchlichen Organismus und den von ihm durchdrungenen Lebenskreisen neues Leben zuführten". — Ungünstiger lautet das Urteil über die Kirche der Gegenwart. S. 327: „Heutzutage hat es in der Tat den Anschein, als ob die nur mehr durch den Papst repräsentierte Kirche ihrerseits jenen Entwickelungsprozeß durchlaufen habe, den wir für die Entwickelung des staatlich-religiösen Lebens der Antike als charakteristisch (S. 188 zB.) erwiesen haben. Wie dort die von einem lebendigen Gemeinschaftsgefühl beseelten Stamm- oder Stadtstaaten schließlich in den von einem Gottkönig allein regierten Monarchien und endlich in dem vom Gottkaiser nur mehr allein repräsentierten, ja personifizierten Imperium Romanum aufgehen . . ., also scheint nun innerhalb der Kirche der Papst alles, ihm gegenüber Bischöfe, Priester und Volk fast bedeutungslos geworden zu sein". Das abfällige Urteil über die Kirche der Gegenwart dürfte sich noch ändern; denn Mittelalter und Neuzeit gehören unter die Probleme, welche der Verfasser in einem weiteren Abschnitt einer näheren Untersuchung erst unterziehen will (S. 328). Seine im jetzigen Bande gebotenen Ausführungen reichen bis zum hl. Augustinus. Gerade die Darlegungen und Resultate, welche sich auf die Schriften des hl. Ambrosius und des hl. Augustinus stützen, weichen aber selbständig so weit von der gewöhnlichen protestantischen Auffassung ab, daß man eine Fortsetzung dieser Studien nur wünschen und nahelegen kann. Andrerseits könnte sich der strebsame Verfasser aus den Quellen des katholischen Kirchenrechts leicht davon überzeugen, daß Episkopat und Priestertum allerdings der Jurisdiktion des Hl. Vaters unterstehen, daß sie aber, in dieser harmonischen Eingliederung in das Ganze mit eigenen Befugnissen unmittelbar von Christus eingesetzt, von ihrer Bedeutung gar nichts einbüßen können und durch die Proklamation der päpstlichen Unfehlbarkeit nichts eingebüßt haben. Die Revision eigener altererbter Vorurteile hat der Verf. übrigens pro-

grammäßig für sich und die Leser (S. 18) als ein Hauptziel im kritischen Vorwort angekündigt.

Schon bei der Erörterung der paulinischen Gemeinschaftsidee wird bei übermäßiger Hervorhebung des Organismus-Gedankens dennoch sofort die richtige Folgerung gezogen (S. 165): „die heute noch allgemein verbreitete Ansicht von der Gleichheit aller, wie sie das Urchristentum in echt demokratischem Sinne predigen soll, ist unseres Erachtens für jeden, der die einschlägigen Stellen nachliest, völlig unhaltbar". Am abgeklärtesten werden die Auseinandersetzungen, sobald die umfangreichen Werke des hl. Ambrosius und des hl. Augustinus eine breite, quellenmäßige Unterlage bieten. Der Priester-Charakter des hl. Ambrosius (S. 182) und vor allem der des hl. Augustinus tritt (S. 307 ff) in ein helles Licht. Mehr als die christliche Ideenwelt stehen aber staatliche Gesichtspunkte im Vordergrund. Mit großem Verständnis ist der allmähliche Übergang aus der verfolgten Kirche zu der vom Staate geduldeten und geschützten Kirche gezeichnet. Die Civitas Dei des hl. Augustinus erfährt durch die großzügigen Auseinandersetzungen mannigfache Beleuchtung.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, herausgegeben von *Clemens Baeumker*. Münster i. W., Aschendorff. Band XIX, Heft 4: Dr. *Joseph Ebner*, **Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor.** 1917. VIII + 126 S. M 4.25. — Band XX, Heft 1: Dr. *Joseph Würsdörfer*, **Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini.** 1917. VIII + 138 S. M 4.60.

1. *Richard von St. Viktor* war nach seinem Vorgänger und Meister *Hugo* ohne Zweifel der bedeutendste Theologe und Schriftsteller des berühmten Augustiner-Chorherrenstiftes von St. Viktor vor den Toren von Paris. Bekanntlich haben die Viktoriner an dem extremen Intellektualismus eines *Abälard* scharfe Kritik geübt und für die Gotteserkenntnis, ohne die theologische Spekulation gering zu schätzen, der Willens- und Herzensbetätigung eine bedeutsame Rolle zugewiesen. Daher ihr Zug zur Mystik, daher ebenfalls ihr Interesse für psychologische Fragen, wodurch sie dazu geführt wurden, die Seele, deren Erkenntnisfähigkeiten, ihre Betätigung und ihre Objekte in den Bereich ihrer Untersuchungen zu ziehen. Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat nun die zahlreichen Textstellen aus *Richards* Schriften, wo dieser zum Erkenntnisproblem Stellung nimmt, mit großem Fleiße gesammelt

und in einer geschickten Synthese die Erkenntnislehre des Viktoriners zur Darstellung gebracht. Auch bei *Richard* sieht man, wie in dieser Schule überall noch *Platon* und *Augustin* die Vorherrschaft haben. Dabei zeigt *Richard* durch starke Betonung der Sinnenerkenntnis und der Erfahrung, daß er sich von einseitiger Überschätzung rein spekulativer Vernunfterkenntnis fernzuhalten wußte. Wenn er ferner, um den Ursprung des begrifflichen Erkennens zu erklären, die augustinische Hypothese der „Illuminatio" heranzieht, so kann er doch, gerade wie *Augustin* selbst an manchen Stellen, die Abstraktionstheorie nicht ganz entbehren. Ist demnach die Stellung *Richards* zur Philosophie eine freundschaftliche zu nennen, so hat er doch für die Überschätzung des philosophischen Wissens durch *Abälard* sehr scharfe Worte der Mißbilligung. In der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glauben ist er ein Anhänger *Anselms von Canterbury*, nd wenn man das, was der Verf. zu dieser Frage hier beibringt, sorgfältig beachtet, kann man mit letzterem auch von diesem Gesichtspunkte her *Richard* ruhig von jedem Rationalismus freisprechen, um so mehr als, wie schon gesagt, gerade bei den Viktorinern diese Richtung etwas Fremdartiges ist.

Formell möchte man der Darstellung eine großzügigere Art, eine nicht so bis ins Kleine und Kleinste gehende Ein- und Unterabteilung wünschen. Diese vielen Titel und Untertitel wirken für den Verlauf der Untersuchung störend und für deren Verständnis eher erschwerend als erleichternd. Von diesem Formmangel abgesehen, ist die Schrift im großen und ganzen klar und zutreffend. Sie bildet eine wertvolle Weiterführung des Beitrages von *H. Ostler* zur Psychologie *Hugos von St. Viktor* (Beiträge Bd. VI 1).

2. Die Untersuchung *Würsdörfers* führt uns ins 14. Jahrhundert, in die Zeit des bereits wieder erstarkten Nominalismus. Der Verf. bietet eine Ausschöpfung der beiden ersten Bücher von *Gregors* Kommentar zu den Sentenzen bezüglich der Stellung des berühmten Augustinereremiten zum Erkenntnisproblem. Von den zahlreichen Schriften *Gregors* sind dem Verf. wegen der ungünstigen Zeitverhältnisse keine anderen zur Verfügung gestanden als die genannten. Mit dem Autor muß man das aufrichtig bedauern; denn so mußte die Arbeit mancherorts lückenhaft und der Sinn auch mancher wichtigen Stelle bei *Gregor* noch zweifelhaft bleiben. Trotzdem ist es dem Verf. dank dem eindringenden Studium und der sorgfältigen Vergleichung der zu Gebote stehenden Texte gelungen, ein ziemlich klares Bild von der Erkenntnislehre *Gregors* zu schaffen. Die Elemente, in denen bei *Gregor*

eine Annäherung an den Nominalismus, insbesondere an *Ockham* hervortreten, sind in der Schrift in dankenswerter Weise herausgearbeitet. Originell ist bei *Gregor* die Specieslehre, deren Darstellung in manchen Punkten infolge des kargen Materials dunkel geblieben ist. Wenn *Gregor* auch bei der intellektuellen Erkenntnis die species, die man später in eine impressa und expressa schied, entbehren zu können glaubt — er nimmt nur die Erkenntnis abwesender Dinge aus — so hat er sich hier weit von Thomas entfernt. Das Objekt des Wissens ist ihm nicht der reale Gegenstand, sondern der Inhalt der Aussage. Am entschiedensten stellt sich *Gregor* in der Universalienfrage auf die Seite der Nominalisten, wiewohl ihn seine Lehre vom Erkennen des Einzeldinges nicht notwendig in diese Richtung hätte drängen müssen. — Einige Zusammenfassungen u. orientierende Übersichten wären noch ein Desideratum, das den sonst wertvollen Beitrag hätte vervollkommnen können.

Innsbruck. Karl Six S. J.

Das Register Gregors I. Beiträge zur Kenntnis des päpstlichen Kanzlei- und Registerwesens bis auf Gregor VII. Von *Wilhelm M. Peitz S. J.* Mit 3 Abbildungen. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, II. Reihe: Forschungen. 2. Heft.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. XVI + 222 S. gr. 8°. M 11.—.

Bereits einmal ist es dem Verfasser gelungen, die bis dahin weit verbreitete Ansicht über einzelne Papstbriefsammlungen durch eingehende Untersuchungen gründlich umzugestalten. Seine Studien über das Register Gregors VII und Innozenz' III „Registrum super negotio imperii" sind heute in ihren Hauptresultaten (beide haben als Originalregister der päpstlichen Kanzlei zu gelten) allseits anerkannt.

In der vorliegenden Arbeit liefert der Verfasser wichtige Nachträge zu diesen Studien, deren Wert durch gut gewählte Abbildungen einschlägiger Urkundenteile und Registerabschnitte vermehrt wird.

In der Hauptsache beschäftigt sich aber die gegenwärtige Publikation mit dem ältesten auf uns gekommenen Papstregister, der Briefsammlung Gregors des Großen. Es ist dies zugleich die einzige der älteren Papstbriefsammlungen, für die eine den modernen Anforderungen entsprechende Ausgabe vorliegt (MGH Epistolae I II). Den Veranstaltern dieser Ausgabe, vor allem *Ewald*, gebührt zweifelsohne das große Verdienst, aus der Masse der

Überlieferung eine geeignete Sonderung und Klassifizierung der Handschriften vorgenommen und einen brauchbaren Text hergestellt zu haben. In der Bewertung der einzelnen Handschriftengruppen kam jedoch *Ewald* zu einem Resultat, dem gegenüber sich das von *Peitz* nunmehr vorgelegte als ein Versuch erweist, die Erforschung des älteren päpstlichen Registerwesens auf völlig neue Grundlagen zu stellen. Von der Ansicht ausgehend, daß alle von einem Papst überlieferten Briefe auch im Register gestanden haben, kam *Ewald* zu der für seine Handschriftenbewertung grundlegenden Annahme der Existenz eines verloren gegangenen Gregorregisters L, von dem die uns heute erhaltenen Handschriftengruppen R, P, C nach seiner Auffassung nur mehr oder weniger unvollständige Auszüge vorstellen. R, eine Sammlung von 686 nach 14 Indiktionsjahren geordneten Briefen, ist nach *Ewald* identisch mit dem von Johannes Diaconus in seiner „Vita Gregorii "erwähnten, zur Zeit Hadrians I veranstalteten Registerauszug. („Ex quarum [epistularum] multitudine primi Hadriani papae temporibus quaedam epistulae decretales per singulas indictiones excerptae sunt, et in 2 voluminibus, sicut modo cernitur, congregatae sunt". IV 71). Erweist sich schon der Ausdruck „quaedam epistulae decretales" für 686 Briefe verschiedensten Inhalts, wie sie sich in R finden, als ungeeignet, so ist auch die weitere Annahme *Ewalds*, daß Johannes Diac. eben dieser Registerauszug Hadrians I und zwar nur dieser, nicht aber das Originalregister Gregors vorgelegen habe, unhaltbar. *Peitz* weist überzeugend nach, daß Johannes bei Abfassung seiner Vita das Originalregister benützt hat, 14 Papyrusrollen, für jede Indiktion eine, in denen von 590 September bis 604 März der Auslauf der päpstlichen Kanzlei eingetragen war. Dies war jedoch nicht die einzige Quelle, der er seine Kenntnis der Gregorbriefe entnahm. Er benützte außerdem noch den „Polyptichus", das Register der päpstlichen Verwaltung und ein Formelbuch der Gregorianischen Kanzlei. *Ewald* hat zugegeben, daß R eine der von Johannes Diac. benützten Quellen ist. Sein Versuch, die Identität von R mit dem Hadrianischen Registerauszug zu erweisen, ist nicht stichhaltig, im Gegenteil, die Benützung des Originalregisters durch den Biographen Gregors steht fest. Dann bleibt aber nur mehr der Schluß: „Die Sammlung R ist gar nichts anderes, als eine inhaltsgetreue Wiedergabe des Originalkanzleiregisters Gregors I" (p. 26).

Wenn wir also den vom Biographen Gregors erwähnten Hadrianischen Registerauszug nicht mit R identifizieren dürfen, so ergibt sich die Frage, in welcher der auf uns gekommenen Sammlungen von Gregorbriefen wir die „quaedam epistulae de-

cretales.. in 2 voluminibus congregatae" wiederfinden können. *Peitz* sucht nachzuweisen, daß die Sammlung P in ihrer heutigen Gestalt, aus 54 Briefen verschiedensten Inhalts bestehend, von denen 33 auch in R überliefert sind, auf eine heute verlorene, in 2 Bücher getrennte Urform 𝔓 zurückgeht. In der Tat läßt der Handschriftenbefund Spuren einer solchen Zweiteilung erkennen. Im Laufe der Zeit um einzelne Briefe vermehrt, gestaltete sich 𝔓 zu der heute vorliegenden Form P aus. 𝔓 ist nach *Peitz* den „2 volumina" des Johannes Diaconus gleichzusetzen. Die Beziehung auf Hadrian I allerdings sei ein Irrtum des Biographen Gregors. Hadrian hat eine Sammlung von Gregorbriefen ins Frankenreich gesandt, dies beziehe sich aber auf die Sammlung C. Die Aufschlüsse, die *Peitz* über diese, 200 Briefe umfassende Sammlung gibt, gehören zu den interessantesten und wichtigsten Abschnitten seines Buches. C ist nach ihm ein wahrscheinlich vom „secundicerius notariorum" Paterius um 600 angelegtes Formelbuch der gregorianischen Kanzlei. Daß es sich um Formeln handelt, dafür spricht in der Tat Inhalt und Form der meisten in C enthaltenen Schreiben, namentlich der 144 reinen C-Briefe, für die die Parallelüberlieferung in R fehlt. Für die 56 C-R-Briefe macht *Peitz* geltend, daß sie, zwar im Gegensatz zu den immer wiederkehrende, gleichartige Geschäfte betreffenden reinen C-Briefen, für den einzelnen Fall berechnet sind, bei ähnlichen, sich wiederholenden Lagen aber gut als Formulare verwendet werden konnten. Als Vorlage bei Zusammenstellung dieses Formelbuches dienten die nicht registrierten Konzepte der Notare.

Dies wären die hauptsächlichsten Ergebnisse, zu denen der Verfasser bei seiner Untersuchung des Registers Gregors I gelangt. Eine eingehende Erörterung der Anlage der päpstlichen Register, sowohl derjenigen von Gregor selbst, wie auch der von seinen Vorgängern und Nachfolgern, namentlich Johanns VIII, bietet dem Verfasser die Gelegenheit zu einer Reihe wichtiger Feststellungen über „Registertypus", „Registervorlage" und ähnliche für die Erforschung des älteren päpstlichen Registerwesens grundlegende Fragen.

Die Fülle der in diesen Kapiteln behandelten Punkte macht das Werk für jeden, der sich mit dem Briefwesen der Päpste des frühen Mittelalters beschäftigt, unentbehrlich.

Wien. Karl Silva-Tarouca S. J.

Petrus Canisius. Ein Lebensbild von *Otto Braunsberger S. J.* Mit einem Bildnis des Seligen. Freiburg i. Br., Herder, 1917. XI + 333 S. kl. 8°. M 4.—.

Der bekannte Canisiusforscher, der sich durch die zuverlässige und sehr reichhaltige Sammlung von Briefen und Aktenstücken zum Leben des seligen Petrus Canisius in der wissenschaftlichen Welt einen Ehrenplatz gesichert hat, verwertet in dem vorliegenden kurzen Lebensabriß die wertvollen Funde seiner mehr als 30jährigen Arbeit zu einer leicht fließenden Darstellung des viel bewegten Lebenslaufes des Seligen. Er will damit zunächst nicht gelehrten, sondern mehr erbaulichen Zwecken dienen und die Verehrung und Nachahmung des Seligen fördern. Das Buch ist für die weitesten Kreise berechnet und setzt nur voraus, daß der Leser mit den Lebensschicksalen des Seligen vertraut zu werden wünsche.

Die Einteilung des reichen Stoffes ist sehr übersichtlich und hemmt nirgends den rasch fortschreitenden Gang der Erzählung. In 17 zeitlich angeordneten, gleichmäßig durchgearbeiteten Kapiteln werden die großen Taten und die innere Entwicklung des Seligen vorgeführt. Auf genauere Zitate verzichtet der Verfasser; wer aber seine Briefe- und Aktenausgabe kennt, wird unschwer die notwendigen Belege finden. Die Darstellung ist einfach und herzlich, von Begeisterung getragen für den Helden, aber ohne Überschwang im Ausdrucke und ohne Vertuschung von Charakterzügen, die heute manchem weniger begreiflich erscheinen.

Das Urteil des Seligen über den häretisch gesinnten Professor aus Brüssel Nikolaus Polites (Bourgeois), „eines der schärfsten Worte des sonst so milden Canisius“ (S. 55), sucht der Verfasser daraus zu erklären, daß Polites als Verbreiter von Irrlehren auch gegen den Staat sich verging; immerhin dürfte aber richtig sein, daß Canisius die Verbreitung von Irrlehren an sich für strafbar hielt und dieses öffentliche Ärgernis durch Verhaftung des Urhebers beseitigt wissen wollte. Dabei schlägt er ein viel milderes Mittel vor, als z. B. Calvin gegen Servede und Elisabeth von England gegen die Apostel der katholischen Lehre angewandt haben. Auf keine Weise fällt aus dem Urteil des Seligen über Polites ein Schatten auf seine milde Gesinnung gegen seinen Nächsten, aber umso mehr Licht auf die Wertschätzung, die er den von Gott geoffenbarten Glaubenslehren entgegenbrachte.

Der hervorragendste Charakterzug des Seligen, nach allen Seiten unermüdlich tätig zu sein und möglichst vieles in den Kreis seines Wirkens zu ziehen, tritt klar hervor. Auch Neues bietet

das Buch sehr viel. Die Frage, ob Canisius ein Jahr Verwalter des Wiener Bistums gewesen ist, wird hier verneinend beantwortet (60 f): „. . . siehe, im letzten Augenblick noch zog König Ferdinand seine Forderung zurück". Dafür nahm der König den Seligen in anderer Weise zu seinen Reformarbeiten in Anspruch, die in wenigen Jahren Wien und Österreich wieder im katholischen Glauben festigten. — Die Entstehung, der Wert und die Verbreitung des Hauptwerkes des Seligen, des canisianischen Katechismus, wird sehr bündig (bes. 62 ff), aber hinreichend dargelegt. Die Ausführung ist ein ehrenvolles Zeugnis für die praktische Veranlagung des Seligen; sein pädagogisches Geschick ist auch aus seiner Sorge um die Anschaulichkeit des Unterrichtes zu ersehen.

Sehr zeitgemäß sind die Ausführungen über die weitere schriftstellerische Tätigkeit des Seligen und seine Förderung zeitgemäßer Werke. Ohne sein Zutun wäre vielleicht manches verdienstvolle Werk ungedruckt geblieben. Leider fand diese Tätigkeit bei einigen seiner Ordensgenossen nicht die verdiente Würdigung. Auch sein Provinzial Hoffaeus fällte über den Nutzen seiner schriftstellerischen Betätigung im vorgerückten Alter ungünstige Urteile und veranlaßte dadurch, daß sein Werk gegen die Centurien unvollendet bleiben mußte (vgl. S. 252 ff).

Die letzten Lebensjahre verbrachte Canisius zu Freiburg in der Schweiz. Über seine Tätigkeit daselbst weiß der Verfasser noch manches bisher Unbeachtete vorzubringen und so die Schilderung des tatenreichen Lebens würdig abzuschließen. Das anregend geschriebene Lebensbild dürfte bald ein Lieblingsbuch der deutschen Katholiken werden, zumal durch das Luther-Jubiläum das Interesse für das 16. Jahrhundert neu belebt worden ist. Auch den wahrheitsuchenden Andersgläubigen wird die Arbeit *B.s* gute Dienste leisten können.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Von *Erich Becher*, o. Professor an der Universität München. Leipzig 1917, Veit & Co., gr. 8°. 148 S. M 5.—. geb. M 6.50.

Die fortschreitende Biologie hat die Tatsache, daß das organische Geschehen äußerst zweckmäßig für den betreffenden Organismus verläuft, in ein derartig helles Licht gestellt, daß sie dadurch die Aufmerksamkeit von anderen auch sicher in der

Natur vorkommenden Zweckmäßigkeiten, den fremddienlichen, abgezogen hat. Auf diese, den „Altruismus“ in der Natur, hinzuweisen und für die höhere, überindividuelle Einheit, die sich in dieser Art von Zweckmäßigkeit zeigt, eine Erklärung zu suchen, hat sich die vorliegende beachtenswerte Schrift zur Aufgabe gestellt. Die Frage ist auch für den Theologen von Bedeutung, weil eine fremddienliche Zweckmäßigkeit um so unmittelbarer auf einen über den Individuen der Natur stehenden intelligenten Urheber schließen läßt.

Das Bestehen fremddienlicher Zweckmäßigkeit in der Natur beweist der Verfasser aus den Pflanzengallen, jenen bekannten Auswüchsen, die an den Pflanzen meistens so entstehen, daß Tiere auf denselben ihre Eier ablegen.

Diese Bildungen bringen dem fremden Eindringling, nämlich der sich entwickelnden Larve, ganz sicher mannigfachen Vorteil, freilich in verschieden hohem Grade, so z. B. vor allem leicht erreichbare und zusagende Nahrung, einen inneren Luftraum, Abschluß von der Außenwelt, Schutz gegen mechanische Eingriffe, und manchmal auch ganz eigene sehr dienliche Ausgangspforten. Dabei sind die entsprechenden Bildungen oft derart kompliziert und so augenscheinlich für den Vorteil des Gastes eingerichtet, daß sie jeder anderen Erklärung als der einer fremddienlichen Zweckmäßigkeit einfach spotten. Der Verfasser benützt für diese Darlegungen die besten Arbeiten über Pflanzengallen, besonders *E. Küster*, Die Gallen der Pflanzen, Leipzig 1911 und das bekannte „Pflanzenleben“ von *Kerner*, 1. Aufl. 1891, 3. Aufl. 1913.

In der noch sehr dunklen Frage von der Verursachung dieser Gebilde hält der Verf. dafür, daß ja zur Bildung mancher Gallen der vom Tiere ausgeübte chemische oder Giftreiz, zugleich mit den gewöhnlichen Potenzen der Pflanze genügen mag; allein für eine Reihe von Gallen, die durch eine ganz bestimmte Form auffallen, sei man wohl genötigt, eigene Bildungspotenzen in der Pflanze anzunehmen, die dann freilich das Problem der fremddienlichen Zweckmäßigkeit sehr akut machen.

B. untersucht nun, inwieweit die verschiedenen Hypothesen, welche zur Erklärung organischer Zweckmäßigkeit aufgestellt worden sind, wohl imstande seien, auch diese fremddienliche Zweckmäßigkeit zu erklären.

Die Selektionstheorie ist dazu am ungeeignetsten, da sie durch ihr Prinzip des Kampfes ums Dasein am schärfsten jeglichen Altruismus ausschließt. Der Psycholamarckismus müßte eine Hilfshypothese annehmen, daß nämlich der Organismus nicht nur den eigenen Vorteil lustvoll erfahre, sondern in unserem Falle das Tier seine

Lustempfindung ob des von der Pflanze gewährten Vorteils auch dieser vermittle und sie dann mitempfinde. Allein auch in dieser Form genügte er noch nicht; denn der erfreuliche Effekt tritt bei sehr komplizierten Einrichtungen erst spät ein und so würde auch das vermittelte Lustgefühl zu spät kommen; es muß also noch eine Ersatzhypothese dazu kommen. Diese bieten nach der Meinung des Verf. alle jene Theorien, wie die *Schopenhauers*, *Bergsons*, *v. Hartmanns*, *Drieschs*, *Reinkes*, ebenso die deistische und theistische Anschauung, die ein überindividuelles Prinzip der Zweckmäßigkeit der Naturdinge annehmen; haben so die Naturdinge eine höhere Einheit in dem Überindividuellen, so ist wenigstens Aussicht, die Einheit, welche in jedem Altruismus liegt, zu erklären, mag auch die Art und Weise, wie das Überindividuelle auf die individuellen Naturdinge einfließt, neue Probleme schaffen. Aber wie der Psycholamarckismus der Hypothese eines überindividuellen Seelischen zu seiner Ergänzung bedarf, so bedürfe anderseits auch jegliche derartige Hypothese des Psycholamarckismus. Es herrscht in der Natur nicht nur Harmonie, sondern ebenso sicher Disharmonie, ein gegenseitiger Kampf der Organismen untereinander, der sich selbst in unserer Frage der Gallen äußert; denn das Tier vergilt mit „Undank" die Fürsorge der Wirtspflanzen und die Pflanze erweist sich z. B. durch die Stacheln, mit denen sie die Gallen ausrüstet, ebenso feindlich gegen andere Tiere; in manchen Fällen scheint sie sich auch gegen den Eindringling selbst zu wehren. Die Disharmonie kann aber nicht ihren Grund haben in demselben einen Überindividuellen, wohl aber in den Bedingungen, wie sie der Psycholamarckismus im Individuum annimmt. Und so wäre zu folgern, daß das überindividuelle Seelenleben mit seinen Verzweigungen in die lebenden Einzelwesen hineinragt, so daß nur ein winziger Teil von ihm in jenen wirkt; weil dann in verschiedenen Lebewesen verschiedene beschränkte Teile des überindividuellen Seelenlebens wirksam sind, können deren zweckmäßige Leistungen in härtestem Widerstreit stehen.

Wie schon eingangs bemerkt, verdient die Schrift *Bechers*, des Nachfolgers von *Külpe* an der Universität München, entschieden Beachtung. Sie lenkt wieder einmal in kräftiger Weise die Aufmerksamkeit auf die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Naturdinge, die den Schluß auf den einen letzten Urheber jeglicher natürlicher Zweckmäßigkeit besonders nahe legt. Die Tatsache dieser fremddienlichen Zweckmäßigkeit wird eingehend und scharf bewiesen und ebenso die Notwendigkeit, zur Erklärung derselben ein über den Organismen stehendes Seelisches, Intelligentes anzunehmen; die verschiedenen Hypothesen über den Grund organischer Zweckmäßigkeit werden übersichtlich vorgeführt und

ihr Wert oder Unwert für die Erklärung dieser Art von Zweckmäßigkeit klar dargelegt. Dabei wagt es der Verfasser doch auch für metaphysische Gedankengänge einzutreten, wenn man eben zur Erklärung sicher stehender Tatsachen derselben bedarf.

Freilich ist die Schrift in gar mancher Hinsicht auch weniger befriedigend, zumal für den Theologen. Man mag ja davon absehen, daß *B.* die Eigenart des „überindividuellen Seelischen" und besonders die Weise, wie es in die individuellen Naturdinge einfließt, noch nicht genauer präzisieren will. (Übrigens ist dafür vonseiten der Naturwissenschaften kaum noch etwas zu erwarten, und die über die Naturwissenschaften hinausgehende weitere Gedankenarbeit ist von vielen schon geleistet worden.) Unangenehmer berührt es, daß z. B. nicht auf die Art und Weise hingewiesen wird, wie der Theismus das Problem der Disharmonie, die sich in der Welt vorfindet, seit Jahrtausenden sich gelöst hat, zumal dem Verfasser dieselben Gedanken nicht ferne zu liegen scheinen. Er sagt (S. 133): „Daß die seelischen Faktoren im Einzelwesen meist sehr beschränkt sind, wäre daraus zu verstehen, daß nur ein winziger Teil des überindividuellen Seelenwesens in jenen wirkt. Aus dieser Beschränktheit des im Einzelwesen wirksamen Seelischen würde sich die Unvollkommenheit der organischen Zweckmäßigkeit, das Dysteleologische erklären ... Weil in verschiedenen Lebewesen verschiedene beschränkte Teile des überindividuellen Seelenlebens wirksam sind, können deren zweckmäßige Leistungen in härtestem Widerstreit stehen". Der Theismus lehrt: Jedes Geschöpf ist nur eine ganz beschränkte Offenbarung der einen einfachen unendlichen Vollkommenheit Gottes und diese Beschränktheit ist der Grund von Unvollkommenheiten und Gegensätzen. Dies scheinen doch ähnliche Gedankenreihen zu sein: nur hat die Theorie *Bechers* gegen sich, daß sie schließlich doch pantheistisch ist und so an allen inneren Widersprüchen derartiger Systeme leidet.

Wenn der Altruismus der Pflanze nur als eine Folge des Hineinragens des überindividuellen Seelischen in die Naturdinge erklärt werden kann, so scheint auch der Egoismus der Lebewesen zumal bei Annahme des Psycholamarckismus ein Hineinragen des Überindividuellen zu verlangen. Denn bei der Unvollkommenheit des psychischen Lebens, die wenigstens der gemäßigte Psycholamarckismus den Organismen zuschreibt, wird man kaum behaupten, daß die klare Erkenntnis des Nutzens oder Schadens das Lust- oder Unlustgefühl hervorruft, sondern man wird wohl gezwungen sein, das Auftreten oder Vorhandensein dieser Gefühle bei Förderung oder Schädigung als eine Tatsache hinzu-

stellen, die einer weiteren Erklärung bedarf. Und diese wäre eben einzig geboten in der Existenz eines über den Individuen der Natur stehenden intelligenten Urhebers jeglicher natürlicher Zweckmäßigkeit.

Bechers Buch liefert einen wertvollen Beitrag zur Naturphilosophie und ebenso, soweit es die Tatsache fremddienlicher Zweckmäßigkeit nachweist, zum teleologischen Gottesbeweise, und dies wird der Theologe dankbar anerkennen.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Des Deutschen Volkes Wille zum Leben. Bevölkerungspolitische und volkspädagogische Abhandlungen über Erhaltung und Förderung deutscher Volkskraft. In Verbindung mit *J. Braun, H. Dransfeld, A. Düttmann, Chr. Faßbender, I. Gonser, J. Grassl, A. Heinen, J. Joos, F. Kleinschrod, H. A. Krose, E. Kruchen, H. Muckermann, A. Rademacher, K. Rupprecht, A. Schmedding, B. Schmittmann, G. Schreiber, K. Stern, F. Walter, J. J. Wolff, B. Wuermeling* bearbeitet und herausgegeben von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. *Martin Faßbender*, Mitglied des d. Reichstages u. des preuß. Abgeordnetenhauses. Mit 24 Abbild. Freiburg i. Br. 1917. Herder. XVIII + 836 S. gr. 8°. M 13.50, geb. M 15.—.

Als der Geburtenrückgang auch in Deutschland schon ganz bedenklich geworden war, durften doch noch ungestört Kongresse gehalten, Vereinigungen gegründet, Druckschriften ins Volk geworfen und andere Propaganda zu dem zynisch offen ausgesprochenen Zweck betrieben werden, um die Geburtenziffer zu vermindern. Es genügt, an den Dresdener internationalen Kongreß für Neomalthusianer 1911 und an die anschließenden Vorgänge in der Presse zu erinnern[1]. Bei dem unbegreiflich toleranten Verhalten der weltlichen Behörden zu diesen Vorgängen konnten die Warnungen der kirchlichen Stellen und die ihnen zu Gebote stehenden Abwehrmittel dem Umsichgreifen des „Praeventivverkehrs" und der verbrecherischen Tötung keimenden Lebens nicht mit durchschlagendem Erfolg entgegenwirken. Mußte ja leider für die allerletzten Jahre ein verhältnismäßig rascher Niedergang der Geburtenzahl auch in manchen katholischen Gebieten

[1] Sehr gute Angaben über das verderbliche Treiben sind in *Borntraegers* empfehlenswertem Buch zu finden: Der Geburtenrückgang in Deutschland. Würzb. 1913. Vgl. die Rezension hierüber in dieser Ztschr. 1913, 643 ff.



festgestellt werden[1]. Für immer wird es aber dem katholischen Episkopate zum Lobe gereichen, daß er, als man an anderen berufenen Stellen kaum erst die Bedeutung der Angelegenheit zu erfassen begann, schon die ihm zustehenden und bei den Zeitverhältnissen möglichen Vorkehrungen getroffen hatte. Das wurde denn auch mehrfach auf nichtkatholischer Seite anerkannt; so gelangte z. B. das bedeutungsvolle Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe vom 20. Aug. 1913 allgemein zu großem Ansehen[2].

Erst der Krieg mit seinen ernsten Lehren hat — zwar noch immer nicht überall, aber doch schon an vielen der erstverantwortlichen Stellen der richtigen Einsicht zum Durchbruch verholfen[3]. Und so wird denn seit kurzem die Statistik der Bevöl-

---

[1]) Die größte Anerkennung für die Herausarbeitung einer zuverlässigen statistischen Grundlage für dieses wie für die übrigen Gebiete der Konfessions- und der kirchlichen Statistik gebührt dem Herausgeber des „Kirchl. Handbuches für das kathol. Deutschland" (vom 5. Band 1914/16 ab zugleich Organ der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik) *H. A. Krose S. J.* Außer seinen Beiträgen in diesem Handbuch kommen für das Bevölkerungsproblem noch besonders folgende Arbeiten von ihm in Betracht: Der Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit. Nach den Ergebnissen der Statistik (Freib. i. Br. 1900); Konfessionsstatistik Deutschlands, mit Rückblick auf die numerische Entwicklung der Konfessionen im 19. Jhdt. (ebd. 1904); Religion u. Moralstatistik (Sammlung „Glaube u. Wissen" 9, München 1906); viele Aufsätze in den „Stimmen der Zeit" (Stimmen aus Maria-Laach). Eigene Hervorhebung verdient *Kroses* Abhandlung „Konfessionsstatistik u. kirchliche Statistik im deutschen Reich" im 8. Jhg. (1914) des „Allgem. Statistischen Archiv. Organ der deutschen Statist. Gesellschaft", hsg. von *G. v. Mayr* u. *Friedr. Zahn*; das ist wohl die vollständigste Zusammenstellung der in Deutschl. bestehenden Hilfsmittel für Religionsstatistik. Dringend notwendig, vielleicht aber jetzt noch nicht durchführbar, wäre eine ähnliche Arbeit für Österreich.

[2]) Vgl. Archiv f. Rassen- u. Gesellschafts-Biologie X. Jhg. (1913) S. 827—829.

[3]) Sehr beachtenswert sind die Verhandlungen des Preuß. Abgeordnetenhauses vom 24. u. 25. Febr. 1916; das Wichtigste daraus teilt *Krose* mit in den „Stimmen der Zeit" 91 (1916) S. 174 ff. Da sei, so führte einer der Redner aus, zuerst in einer Kommission seitens der Staatsregierung berichtet worden, „daß die Zahl der Abtreibungen in einem Jahre die Rekordziffer von mehreren Hunderttausend erreicht hat"; das wollte man zuerst nicht glauben. „Als der Referent versicherte, es sei trotzdem so, . . . da wurde es still im

kerungsbewegung mit unermüdlichem Fleiß weiter vervollkommnet, der Zusammenhang der Geburtenverminderung mit den modernen wirtschaftlichen, politischen und sittlichen Zuständen einwandfreier nachgewiesen, der Erforschung erfolgversprechender Hilfsmittel eifrig nachgegangen. Des Wunderlichen geschieht allerdings auch heute noch genug. Ein gefeierter Professor der Nationalökonomie meinte, der Rückgang in der Bevölkerungszunahme komme daher, daß bei den vielen neuen Möglichkeiten des modernen Genußlebens der Reiz des Geschlechtlichen zurückgedrängt sei! Ein österreichischer Hochschullehrer sieht in der drohenden Gefahr des Volksverfalles ein neues Argument für seine seit Jahren verfochtene These, „daß die monogamische Sexualordnung die ihr unterstehenden Volksstämme konstitutiv schädige und so im Rivalitätskampf der Völker dauernd benachteilige", oder: „daß die Unterbindung der biologisch wichtigsten Funktion des männlichen Geschlechts, der virilen Auslese, wie sie [die Unterbindung] durch die monogamische Sexualordnung erfolgt, eine tiefgreifende Schädigung des betreffenden Stammes, also Degeneration, zur Folge haben werde"[1]). — Es bestätigt sich eben auch jetzt wieder, daß

Saal . .; wie groß muß dann die Zahl der nicht erfaßten Sünden gewesen sein, die auch auf diesem Gebiete liegen . . . Wenn der Todesengel durch die Reihen unserer Krieger geht, wenn Gott von uns das Opfer einer halben Million junger Söhne unseres Vaterlandes [bis Anfang 1916] fordert, dann steht das in gar keinem Verhältnis zu den Opfern, die das deutsche Volk seiner Lust bringt . . ." — Kein Wunder! schon beim Haager Kongreß der Neomalthusianer 1910 rühmte die [!] Vorsitzende der „Fédération Universelle de la Régénération humaine", durch diesen e i n e n Bund dürfte nach ihren Berechnungen die Geburt von 21 Millionen Unbemittelten verhindert worden sein (*Borntraeger* a. a. O. S. 55).

[1]) *Christian Ehrenfels* (k. k. Univ.-Prof. in Prag), Biologische Friedensrüstungen, im „Archiv f. Rassen- u. Gesellschaftsbiologie" 11. Jhg. 1914/15) 580—613. Die Redaktion des „Archiv" bemerkt zu dem Artikel: „Wir geben den weittragenden Ausführungen unseres geschätzten Mitarbeiters gerne Raum, besonders in der jetzigen Zeit rassenhygienischer Neusaat, wenn wir auch in Bezug auf die praktischen Ausstrahlungen des Kerns seiner Arbeit seinen Standpunkt nicht teilen können". Deutlicher charakterisiert der Statistiker *G. v. Mayr* die „praktischen Ausstrahlungen" solcher Theorien: Voraussetzung für sittlich-positive Wertung der Geburtenfrage sei, daß man die monogamische Ehe als richtige sittliche Norm anerkenne und daß man nicht „die Monogamie als ‚konstitutiv verderblich' (*Chr. v. Ehren-*

des Irrtums kein Ende ist, wenn man einmal die höchste Richtschnur allen Wissens und Handelns, die göttliche Wahrheit, meint entbehren zu können. Selbst wenn von feindseliger Haltung gegen Glauben und Religion nicht gesprochen werden kann, aber die konsequente Orientierung nach der übernatürlichen Wahrheit fehlt, auch dann treten in der Beurteilung und in den Vorschlägen zur Bevölkerungsfrage sehr bedenkliche Mängel hervor. Notwendig ist vor allem auf diesem Gebiet, wo die Folgerungen aus den jeweiligen Lebens- und Weltauffassungen sich entweder als segensreich oder als grundverderblich erweisen müssen, eine durch und durch christlich gerichtete Durcharbeitung der ganzen Frage, um zu einem wahren Urteil über das schon eingerissene Übel und zu einer guten Wahl der notwendigen Heilmittel zu gelangen.

Dieser Forderung nun entspricht in hohem Grade das vorliegende Sammelwerk *Faßbenders*. Der aus allen Beiträgen immer wieder herausklingende Hauptgedanke ist: ohne unentwegtes Festhalten an der religiös-sittlichen Grundlage ist ein Verständnis, geschweige denn eine glückliche Lösung des Bevölkerungsproblems unmöglich, und in erster Linie muß dieser religiös-sittliche Zug in der Wiederherstellung der heiligen Unantastbarkeit der Ehe und Familie zur Geltung kommen. Anderseits wiederum wird dieser Standpunkt nicht so vertreten, daß die Zusammenhänge der Geburtenfrage mit den übrigen Lebensgebieten vernachlässigt und die Möglichkeit übersehen würde, auch noch von anderen Seiten her helfend in die Angelegenheit einzugreifen; ja für jedes einzelne Kulturgebiet, das von der Geburtenfrage mit berührt wird, sind bewährte Fachmänner für die Herausarbeitung dieser wechselseitigen Einflüsse gewonnen worden. Auf diesem Wege ist ein Handbuch zustande gekommen, wie es in dieser Vollständigkeit und Gründlichkeit sonst noch nicht vorliegt. Der Katholik und jeder andere, dem es um volle Wahrheit zu tun ist, erhält so in dem einen Werke einen Behelf, der ihm ersetzt, was sonst aus den schon nach Hunderten zählenden Büchern und Abhandlungen Brauchbares geschöpft werden könnte[1].

---

fels) und die arme Menschheit reif für das Menschengestüt erachtet" (Moralstatistik [Handb. des Öffentl. Rechts. Einleitungsband, 7. Abt.] 1917 S. 117).

[1]) Das Deutsche Statistische Zentralblatt (hsg. v. *Würzburger* u. aa., Leipzig, Teubner) hat in den Jahrg. 1913/1915 eine „Bibliographie der Frage des Geburtenrückganges" mit mehr als 600 Nummern verzeichnet.

Der Aufriß des Werkes ist: (1—68) Einführung: Wertung von Tatsachen u. Ursachen der Bevölkerungsentwicklung in Deutschland. Von Dr. *Martin Faßbender.*

(71—203) Grundlegende Erörterungen: I. Sexualethisch Probleme der Bevölkerungsfrage. Prof. Dr. *Franz Walter*—München; II. Biologische Grundlagen der Bevölkerungsfrage. *Herm. Muckermann S. J.*; III. Medizinisch-hygienische Richtlinien für die Maßnahmen der Bevölkerungspolitik. Sanitätsrat Dr. *Christian Faßbender* — Berlin; IV. Bevölkerungspolitik und Lebensreform. Dr. med. *Franz Kleinschrod*—München.

(207—284) Statistisches, Kirchliches, Geschichtliches: I. Geburtenrückgang und Konfession. *Herm. A. Krose S. J.*—Berlin; II. Kirchliche Maßnahmen bevölkerungspolitischer Natur in Vergangenheit und Gegenwart. Hochschulprof. Dr. *Georg Schreiber*—Regensb.

(287—765) Besprechung von Einzelmaßnahmen zur Bekämpfung des Geburtenrückganges und zur körperlichen und sittlichen Ertüchtigung des deutschen Volkes: I. Der Kampf gegen den Geburtenrückgang u. die Volkspädagogik, a) Einwirkung auf die Volksgesamtheit. *A. Heinen*—M. Gladbach, b) Die Aufgabe der Volksschule im Kampfe gegen den Geburtenrückgang mit Bezug auf die sexuelle Jugenderziehung. Kreisschulinspektor *Joh. Jos. Wolff*—Bergheim/Erft, c) Zielbewußte Erziehung der schulentlassenen Jugend zu einem gesunden und glücklichen Familienleben. Pfr. Dr. *Ed. Kruchen*—Köln/Ehrenfeld; II. Industrielle Arbeiterfrage u. Bevölkerungsfrage. Schriftleiter *Jos. Joos*—M. Gladbach; III. Das Bevölkerungsproblem auf dem Lande. Landwirtschaft u. Volkskraft. Hochschulprof. Dr. *Bened. Schmittmann*—Köln; IV. Die Lohn- u. Wohnfrage. Geh. Oberregierungsrat *Aug. Düttmann*—Oldenburg; V. Steuer-, Besoldungs- u. Versicherungsfragen. Landesrat Dr. *Ad. Schmedding*—Münster; VI. Bevölkerungsfrage u. Frauenfrage. *Hedw. Dransfeld*; VII. Säuglings- u. Mutterschutz. Medizinalrat Dr. *Jos. Graßl*—Kempten; VIII. Fürsorge für uneheliche Kinder. Geh. Oberregierungsrat Dr. *Bernh. Wuermeling*; IX. Der Kampf gegen die Geschlechtskrankheiten. Prof. Dr. *Karl Stern*—Düsseldorf; X. Der Kampf gegen die öffentliche Unsittlichkeit. Landesgerichtsrat *K. Rupprecht*—München; XI. Der Kampf gegen die Alkoholschäden. Prof. *Im. Gonser* — Berlin.

(769—836) Schluß: Christliche Ehe u. christliche Familie als Hort u. Jungbrunnen der Volkskraft. Univ.-Prof. Dr. *Arn. Rademacher*—Bonn. — Anhang: Tafel der Geburtenziffer in Deutschland; Hirtenbrief der d. Bischöfe vom 20. Aug. 1913 über christliche Ehe, christl. Familie u. christl. Erziehung; Verzeichnis von Büchern zur Förderung des Familiensinnes und der häuslichen Erziehungs-

kunst[1]); Leitsätze für ein Gesetz betr. Erhaltung u. Schaffung von Allmenden; Register.

Manche der aufgezählten Beiträge (z. B. *Joos*, Arbeiterfrage; *Schmittmann*, Landbevölkerung) sind Muster von Sachlichkeit und allseits erwägender Umsicht, wodurch selbst Themen, die auf den ersten Blick nicht zu den anregendsten zu gehören scheinen (wie: Fürsorge für uneheliche Kinder), sehr ertragreich werden. Dr. *Schreibers* historischer Versuch führt zu erfreulich überraschenden Ergebnissen; hoffentlich werden diese Anregungen zu weiteren Untersuchungen führen.

Der Artikel von *Heinen* fällt gegen dessen anderweitige treffliche Leistungen etwas ab; der Grund ist wohl der unnötig animose Ton. Wiederholungen werden bei einem Sammelwerk nie zu vermeiden sein; aber die Beiträge III und IV der „Grundlegenden Erörterungen" fallen zu sehr zusammen, so daß sie lieber in einem Artikel vereinigt werden sollten. Obschon das Buch zunächst für leitende Persönlichkeiten (Volksvertreter, Geistliche, Lehrer, Ärzte, Juristen u. s. w.) bestimmt ist, könnte doch hie und da, wo tiefergehende fachwissenschaftliche Erörterungen eingeschaltet werden, für klare Gedankenfolge und leichter verständliche Fassung noch mehr geschehen. Ein- oder zweimal werden Fragen (über die Zwecke des Ehegebrauches) aufgegriffen, die passender den Moralisten zur Diskussion und vollen Klärung überlassen werden könnten. Der Artikel von *J. J. Wolff* über die Volksschule kommt naturgemäß auch auf die „sexuelle Aufklärung" der Jugend zu sprechen. Als „Freunde und Befürworter der sexuellen Aufklärung" werden dort mehrere Autoren im Gegensatz zu den „Gegnern der sexuellen Aufklärung" aufgezählt. Hier mußte deutlicher zwischen „Aufklärung" und gewissenbildender Unterweisung unterschieden werden; nur für diese letztere tritt z. B. das S. 339 erwähnte Büchlein „Erziehung zur Keuschheit" ein, und ausdrücklich warnt es (ähnlich wie die auf S. 340 aus dem Preuß. Herrenhaus zitierten Worte) vor jeder „Aufklärung" in der Schule; selbst für den gemeinsamen Unterricht in der Zeit der Schulentlassung gibt das Büchlein (3. Aufl. 70) den Rat, das bloß Physische und Physiologische nicht zu erwähnen und auf die sittliche und religiöse Seite sich zu beschränken; was über das Physiologische und in welcher Weise es der Jugend mitzuteilen sei, das dürfe lediglich nach den sorgsam zu beachtenden Seelenbedürfnissen jedes einzelnen Jugendlichen bemessen werden. (Vgl. auch: „Grundsätzliches über

---

[1]) Hiezu bringt Ergänzungen die „Soziale Kultur" Oktoberheft 1917 S. 511—527.

Erziehung zur Keuschheit“ von *F. Krus S. J.* in „Katechet. Blätter“ Kempten 1912 S. 73.)

An den berufenen Beratern und Führern des Volkes liegt es nun, sich des vorzüglichen Behelfes zu bedienen, der ihnen in dem vorliegenden Sammelwerk geboten wird. Zwar gibt es Leute, die ganz pessimistisch eine Besserung der betrübenden tatsächlichen Verhältnisse für ausgeschlossen halten. In den katholischen Kreisen ist man jedoch weithin anderer Ansicht. Schon zehn Wochen nach dem Erscheinen der ersten, 3000 Exemplare starken Ausgabe des vorliegenden Werkes war der Neudruck der zweiten Auflage notwendig. Das ist ein Zeichen, daß man die klar aufgezeigten Aufgaben hoffnungsfreudig anfassen will. Und das ist recht; auch von nichtkatholischer Seite ist ja aufrichtig anerkannt worden, daß das Unheil des selbstgewollten Völkertodes bis nun den stärksten Damm an dem von katholischer Gesinnung geleisteten Widerstand gefunden hat.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik. Von Prof. Dr. *Fr. Gillmann* in Würzburg, Mainz 1916, Kirchheim. 76 S. 8°.

Vorliegende Schrift, ein erweiterter Sonderabdruck aus der Zeitschrift „Der Katholik“, 1916, ist ein interessanter und wertvoller Beitrag zur Geschichte der katholischen Sakramentenlehre. Der Verfasser führt uns eine lange Reihe von Autoren, teils Kanonisten, teils Theologen, teils unbekannten Namens vor und untersucht ihre Meinungen über die Notwendigkeit der Intention von seiten des Spenders und Empfängers der Sakramente. In den reichlichen Anmerkungen werden auch die schwer zugänglichen und zum Teil noch ungedruckten Texte im Wortlaut mitgeteilt. Das Resultat der Untersuchungen ist, daß von einer einheitlichen Auffassung über die Notwendigkeit der Intention zur Zeit der Frühscholastik keine Rede sein kann. Fast alle Autoren geben zu, daß bei der Ehe der innerliche Konsens erforderlich sei, obwohl auch bei diesem Sakramente sich einige mit einer rein äußerlichen Konsenserklärung begnügen; ebenso fordern die meisten die Intention bei der Konsekration von Brot und Wein. Im übrigen herrscht die größte Verschiedenheit und bunteste Mannigfaltigkeit der Ansichten. Einige wenige leugnen sogar die Notwendigkeit jeglicher Intention sowohl auf seiten des Spenders

als auch des Empfängers; andere fordern eine Intention von seiten des Spenders, aber nicht des Empfängers und erklären z. B., daß ein gegen seinen Willen getaufter Jude gültig getauft und ein zur Weihe gezwungener Getaufter gültig geweiht sei. Auch der Begriff der Intention selbst ist noch keineswegs klar herausgearbeitet und das Objekt derselben nicht hinlänglich bestimmt; machten doch einige Autoren die Gültigkeit des Sakramentes vom rechten Glauben des Spenders abhängig.

Möge uns der gelehrte Verfasser, dem wir schon so viele wertvolle kleinere Beiträge zur Sakramentenlehre der Frühscholastik verdanken, recht bald mit einem zusammenfassenden Werke über denselben Gegenstand beschenken.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. In Verbindung mit Domvikar *P. Weber*, Prof. Dr. *N. Hilling*, Generalvikar Prof. Dr. *J. Selbst*, *A. Väth S. J.*, Dr. iur. *R. Brüning*, Generalsekr. *J. Weydmann* u. Dir. *H. O. Eitner* hsg. von *H. A. Krose S. J.* Sechster Band: 1916/17. Freiburg i. Br. 1917, Herder. XX + 502 S. gr. 8°. Geb. M. 8.—. (Die Bände I—V werden zum Vorzugspreise von M 20.— abgegeben.)

Mußte schon den früheren Bänden des Kirchl. Handbuches für die fortschreitende Ausgestaltung große Anerkennung zuteil werden, so erscheint auch der vorliegende Band noch in mehrfacher Hinsicht weiter vervollkommnet. Sofern bei dem einen oder anderen Abschnitt noch etwas zur Vollständigkeit und zur Erfüllung berechtigter Wünsche der Kritiker fehlt, liegt der Grund nur in den anormal ungünstigen Kriegszeitverhältnissen. Bedeutendere Änderungen betreffen: Weglassung einiger Wiederholungen, Zusammenziehung des sachlich Zusammengehörigen (so bei den Angaben über Ordensgenossenschaften), die kathol. Heidenmission; der Abschnitt über Konfessions- und kirchliche Statistik erhielt eine größere Abhandlung über die kath. Diaspora Deutschlands, ihre Ausdehnung und religiös-sittlichen Zustände sowie über die Arbeit des Bonifatiusvereins gegen die Diasporanot; die Aufnahme des neuen Kapitels über Gehaltsverhältnisse der Geistlichen begründet der Herausgeber damit, daß für die nach dem Kriege zu gewärtigende Neuregelung des ganzen Besoldungswesens eine solche Zusammenstellung jetzt besonders willkommen sein würde. Die im vorjährigen (V.) Bande zuerst veröffentlichten Mitteilungen

der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik konnten nun schon in mehreren Abschnitten verwertet werden, besonders in dem Kapitel über die kirchlichen Handlungen (Taufen, Trauungen, Beerdigungen, Sakramentenempfang). Allerdings hat ja eine solche Verarbeitung von Daten aus der Kriegszeit ihre Gefahren, aber sie ist mit solcher Umsicht erfolgt, daß die Klippen übereilter Folgerungen und unrichtiger Zusammenstellungen vermieden worden sind.

Die praktische Bedeutung des Handbuches, seitdem es Organ der amtlichen Zentrale für kirchl. Statistik geworden ist, läßt sich aus der Mitteilung des Herausgebers ersehen, daß die gesamte sehr umfangreiche Auflage des V. Bandes ausverkauft und sogar ein Neudruck nötig wurde. Ein weiterer schöner Erfolg wäre es, wenn das Kirchliche Handbuch Deutschlands die Schaffung gleichwertiger Behelfe auch in anderen Ländern anregte.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Gehe hin und künde! Eine Geschichte von Menschenwegen und von Gotteswegen von *Helene Most*, gestorben als *Schw. Regina*, Dominikanerin in Speyer. Mit einem Vorw. von P. *Albert Maria Weiß O. Pr.* Freib. i. Br. 1917, Herder. VII + 142. M 1.80.

Den Titel des Büchleins begründet die Verfasserin: „Geh hin, so sprach einst der Heiland [Luk 8,39], und verkünde den Deinen, was Großes Gott an dir getan hat. — Geh hin und künde! Dieser Aufforderung begehre ich zu folgen, wenn ich meinen Weg von der ererbten Religion Luthers durch frühen und trotzigen Unglauben zur Kirche Christi und zum Ordensstand zu schildern versuche". — Die Verfasserin begann, dazu eigens beauftragt, im Februar 1913 mit ihren Aufzeichnungen; noch in demselben Jahre starb sie. Das Schriftchen gehört zum Besten, was die Konvertitenliteratur der neueren Zeit aufzuweisen hat. Von den hohen Vorzügen der Darstellungsart abgesehen, das ganze Lebensbild läßt so deutlich das Wirken der göttlichen Gnade hervortreten und zeichnet gleichzeitig mit so bestimmten Zügen die natürlichen guten wie schlimmen Eigenschaften der Konvertitin, daß man einen sehr dankbaren Gegenstand für religionspsychologische Studien erhält. Darum darf das Büchlein nicht bloß als Erbauungslektüre, sondern namentlich Religionslehrern und Pädagogen zum ernsten Studium vorbehaltlos empfohlen werden; es vermag auch manche ungesunde religionspädagogische Ansicht zu korrigieren.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Der Christ im betrachtenden Gebet. Anleitung zur täglichen Betrachtung besonders für Priester und Ordensgenossenschaften von *Augustin Lehmkuhl S. J.* Vier Bände. Erste u. zweite Auflage. Freiburg 1916 (1917), Herder M 15.50; geb. M 19.50.

Wie es von einem so bewährten Autor zu erwarten war, bieten die vorliegenden Betrachtungen einen gediegenen Stoff zum innerlichen Gebete. Die grundlegenden Pflichten des christlichen Lebens werden mit Recht immer wieder betont. Es ist ja auch des Priesters und Ordensmannes erste Pflicht, ein durch und durch christliches Tugendleben zu führen. *Lehmkuhls* Betrachtungen zeigen klar und warm die goldene Tugendstraße, indem der Text das Hauptgewicht auf die Erwägungen legt, aus denen sich die praktischen Anwendungen, geeigneten Willensaffekte und Gebete (Colloquien) wie von selbst ergeben. Dazu ist freilich nicht ein nur oberflächliches, sondern ein ernstes und tieferes Eingehen in den vorgelegten Stoff vonseiten des Betrachtenden erfordert. Die vier Bände enthalten beinahe die gesamte Glaubens- und Sittenlehre. Wenn ein protestantischer Rezensent im Theol. Literaturblatt (6. Juli 1917) an manchen „Vorübungen" begreiflicherweise Anstoß nimmt, so gereicht das dem katholischen Autor icht zum Tadel, und noch weniger, was derselbe Kritiker rügend hervorhebt, das Werk, „erschienen im Zeitalter der Jubelfeier der Reformation, . . . richte sein Betrachten und Denken auf Wesen und Ziele . . . eines immer noch lebendigen und wirksamen (kath.) Kirchentums". *Lehmkuhls* Buch ist in seiner Eigenart zugleich eine treffliche Apologie der hl. Kirche.

Innsbruck. Jos. M. Hillenkamp S. J.

Analekten

Hippolyts Ausscheiden aus der Kirche. Man ist für die Kämpfe die sich in Rom unter dem Pontifikate Zephyrins und Kallists' innerhalb der Kirche abgespielt haben, ganz auf Hippolyt und zwar auf dessen sogenannte Philosophumena als historische Quelle angewiesen.

Die Berichte Hippolyts wären ausführlich genug, um ein klares Bild der Entwickelung der Dinge zu geben. H. ist aber, wie allgemein anerkannt, nicht objektiver Berichterstatter, sondern Parteimann. So kommt es, daß wir von ihm über gewisse, kirchengeschichtlich wenig erhebliche Dinge, z. B. den Lebenslauf Kallists, minutiös unterrichtet werden; es dient dies seinem Zwecke, der Diskreditierung seines Gegners. Über andere weit wichtigere Angelegenheiten hüllt sich H. in Stillschweigen, so über den Anlaß und die Art seines eigenen Ausscheidens aus der Kirche, über seinen endgültigen Bruch mit Kallist, oder um mit H. zu reden, über den Zeitpunkt, in dem Kallist seine Häresie erfand[1]).

Neuere Forscher haben angenommen, daß sich H. in dem Augenblicke von der Kirche trennte, da Kallist den Bischofstuhl bestieg, und daß der Erfolg seines Feindes Grund und Signal zu seinem Ausscheiden gab; der Pontifikat Kallists habe sofort den Gegenpontifikat Hippolyts zur Folge gehabt.

So betont *Neumann* (Der römische Staat und die allgemeine Kirche I 260): „Aber wenn Hippolytus sagt, Kallistus hätte g e- g l a u b t, erreicht zu haben, wonach er gejagt, so sieht man deut-

---

[1]) Phil. 9,12; Griech. christl. Schriftst. Hipp. III (1916) 248,25.



lich, daß er das Bistum des Kallistus nicht anerkannt hat"[1]). Auf demselben Standpunkt steht *d'Alès* (La théologie de St. Hippolyte, XXIX): „Depuis l'avènement de Calliste au trône pontifical jusqu'au jour, où il consigna ses rancunes dans les Philosophoumena, son attitude fut nettement schismatique". Auch *Bardenhewer* (Gesch. der altkirchl. Litt. II² 554) neigt dieser Ansicht zu: „Bald nach Zephyrins Tod, sehr wahrscheinlich aus Anlaß der Wahl seines Nachfolgers, im Jahre 217 oder 218, hatte Hippolytus sich zum schismatischen Bischof von Rom bestellen lassen". — Nach *Döllinger* hingegen (Hippolytus und Kallistus, 101—103) hat H. anfänglich den Pontifikat Kallists anerkannt; die Frage nach der Art des Ausscheidens H.s aus der Kirche, ob es freiwillig oder unfreiwillig erfolgte, ob Kallist den H. absetzte und ausstieß oder ob H. aggressiv verfuhr (a. a. O. S. 103), läßt Döllinger offen. – *Ficker*[2]) hat sich der Döllingerschen Auffassung angeschlossen, ebenso *Harnack* in seiner Dogmengeschichte I [⁴1909] 740 während er in der Chronologie der altchristlichen Litteratur das Schisma sofort nach der Wahl Kallists ausbrechen läßt (II 212 A. 2).

Im Nachfolgenden sollen die Hippolyt'schen Berichte nochmals genau geprüft werden. Es wird sich die Ansicht *Döllingers* bestätigen, daß Hippolyt noch unter Kallist eine Zeit lang in der Kirche verblieb; weiterhin soll dargetan werden, daß sein Ausscheiden kein freiwilliges war und daß der Anlaß hiezu in einem genau bestimmbaren Akt Kallists lag. Es werden sich im Verlauf der Untersuchung noch weitere Streiflichter auf die Entwicklung der Dinge ergeben.

Hippolyt bespricht im neunten Buch der Philosophumena dreimal seinen Kampf mit Zephyrin und Kallist, wenn man von der kurzen Ankündigung (9,3) und von der Rekapitulation (10,27) absieht, die keinerlei Einzelheiten bieten; doch spricht er nie ausdrücklich von seiner Trennung von der Kirche. Dies allein legt schon nahe, daß er aus der Art und Weise seines Ausscheidens kein Kapital für sich schlagen konnte; dieselbe Folgerung ergibt sich aus der Nichterwähnung seiner Bischofs-Wahl und -Weihe. Immerhin gibt er in seiner Schrift Andeutungen genug, um die

[1]) Auch *Achelis* (TU N. F. Bd. 1 H. 4 S. 29) scheint dieser Auffassung beizupflichten: „Als Kallistus selbst die langersehnte Kathedra von Rom bestieg, hat Hippolytus sich mit einem Teil der Gemeinde von ihm und seinem Anhang getrennt". *Lipsius* (Ketzergeschichte, Leipzig 1875 S. 150) verlegt die Kirchenspaltung sogar schon in die Zeit Zephyrins. Hievon wird weiter unten die Rede sein.

[2]) Studien zur Hippolytfrage, Leipzig 1893, 22 ff.



oben genannten drei Punkte festzustellen und darüber hinaus Einblick in den Gang der Ereignisse zu gewinnen.

Im ersten Bericht (Phil 9,6. 7) wirft H. Zephyrin und Kallist gemeinsame Begünstigung der Irrlehre des Patripassianers Kleomenes vor. Zephyrin habe aus Habsucht gehandelt, da man ihm schimpflichen Gewinn angeboten habe. Kallist, dessen Häresie er (Hippolyt) später darstellen wolle, sei sein böser Geist gewesen; trotz der Arbeit und der teilweisen Erfolge Hippolyts gegen die Anhänger des Kleomenes sei ihre Sekte bestehen geblieben und vermehre sich. Hieran seien Zephyrin und Kallist schuld. — H. unterscheidet hier die Pontifikate der beiden gar nicht, wahrscheinlich spricht er nur von dem Zephyrins; für die Frage nach dem Ausscheiden H.s aus der Kirche kommt diese Stelle direkt nicht in Betracht, wenn sie für die Vorgeschichte auch nicht ganz unerheblich ist.

In den darauffolgenden Kapiteln 8—11 bespricht H. die Häresie des eben genannten Kleomenes, des Schülers des Epigonus, welch letzterer Noëtus zum Lehrer gehabt hatte.

Im 11. Kapitel kommt er wieder auf die Streitigkeiten in der Kirche und auf sein Verhältnis zu Zephyrin und dessen Hintermann Kallist zu sprechen. Dieser habe es auf den Bischofstuhl abgesehen gehabt, sich deshalb bei Zephyrin, einem ungebildeten, der kirchlichen Lehre unkundigen geldgierigen Manne durch Geschenke eingeschmeichelt und ihn bewogen, Streitigkeiten unter den Brüdern hervorzurufen und zu schüren. Er selbst aber habe in Hinblick auf seine Karriere bald die Rechtgläubigen, bald wieder die Anhänger des Sabellius versichert, daß er ihrer Ansicht sei. An des Sabellius Schicksal trage er Schuld, denn Sabellius sei dem Zureden Hippolyts zugänglich gewesen, Kallist aber habe ihn wieder zur Lehre des Kleomenes neigen lassen; Sabellius habe damals dessen Doppelzüngigkeit nicht erkannt, später wohl[1]. — Kallist habe dann den Zephyrin dazu gebracht, eine offizielle Lehrentscheidung abzugeben im Sinne der göttlichen Einheit[2], während er privatim den Unterschied zwischen Vater und Sohn betont und so den ständigen Streit im Volke erhalten habe. Dann stellt H. fest, er habe dem Kallist, der unterdessen römischer Bischof geworden war — was Hippolyt an dieser Stelle nicht er-

[1]) Phil 9,11; GchrS 245,21—246,1. Es handelt sich hier um eine Einwirkung H.s auf Sabellius, nicht auf Zephyrin, wie *D'Alès* (La théologie de St. Hippolyte p. 10 n. 2) gegen *Ficker* (Studien zur Hippolytfrage 23,24) überzeugend nachweist.

[2]) Vgl. diese Ztschr. 41 [1917] 595—597.

wähnt, so daß es mit Sicherheit nur durch Vergleichung mit den nachfolgenden Texten erschlossen werden kann — um der Wahrheit willen widerstanden, da er ihn durchschaut hätte. Kallist habe, zum Wahnsinn getrieben wegen seines Mißerfolges bei Hippolyt, während alle sonst dem Heuchler nachliefen, ihn und seine Anhänger Ditheisten genannt und so das Gift ausgespieen, das in ihm ruhte [1]). — Damit bricht H. diesen Bericht über seine Beziehungen zu Kallist ab und stellt dessen Lebenslauf dar, damit man hieraus allein schon die Häresiarcheneigenschaft Kallists erkenne.

Aus diesen so kargen Mitteilungen schon können wir ersehen, daß die Kennzeichnung als Ditheisten für Hippolyts Stellung zu Kallist und zur Kirche entscheidend war. Hippolyts Bericht endet mit dieser Tatsache und sie wird mit Ausdrücken vorgebracht, die einen endgültigen Bruch zwingend nahelegen: „Er (Hippolyt) habe widerstanden . . . Kallist, zum Wahnsinn getrieben . . . habe das in ihm ruhende Gift ausgespieen". Die Kennzeichnung als Ditheisten [2]) war eine offizielle Amtshandlung des zum Bischof von Rom erwählten Kallist, der Bruch mit ihm bedeutete den Bruch mit der Kirche, und dieser war durch die Verwerfung der Hippolyt'schen Lehren veranlaßt.

Die hier vertretene Auffassung findet ihre Bestätigung im dritten Berichte Hippolyts [3]); auf diesen hat auch *Döllinger* schon hingewiesen (Hippolytus und Kallistus 230). Im Anfange gibt H. eine detaillierte, diskreditierende Schilderung der Lebensschicksale Kallists [4]). Dabei spricht er in ehrenden Ausdrücken von Papst Viktor, dem er eine nur durch seine Güte gemilderte, kühle, wenn nicht feindselige, Haltung gegen Kallist nachsagt. — Merkwürdigerweise erwähnt H. nicht, unter welchem Papst, Viktor oder Zephyrin, Kallist in den Klerus aufgenommen wurde [5]). Es ist nun an und für sich wahrscheinlich, daß dies unter Papst Viktor geschah. Kallist hatte als confessor — und als solcher wurde er anerkannt, Hippolyt bemüht sich [6]), diesen Titel zu zerstören — ein Anrecht darauf [7]). Daß H. hierüber schweigt, dürfte diese An-

---

[1]) Phil. 9,11. GchrS. Hipp. III 245,12—246, 8.

[2]) Phil. 9,11 u. 9,12; GchrS Hipp. III 246,4—8 und 248,21—23; vgl. diese Ztschr. 41 [1917] 595—597.

[3]) Phil. 9,12; GchrS Hipp. III 246,14—251, 8.

[4]) Vgl. diese Ztschr. 38 (1914) 422—441.

[5]) *Döllinger* läßt die Frage offen. Hippolytus u. Kallistus S. 122.

[6]) Phil. 9,12. GchrS Hipp. III 246,14—248,11.

[7]) Vgl. diese Ztschr. 38 (1914) 437 u. 438; *Funk*, Das Testa-

sicht nur stützen. Hätte erst Zephyrin die Weihe vorgenommen, so hätte H. zweifellos die Gelegenheit benützt, um dem ihm Verhaßten einen Hieb zu versetzen; wie nahe wäre die Andeutung einer durch Geld erkauften Weihe gewesen bei dem „geldliebenden" Zephyrin; abgesehen davon, wäre es ein Beweis trauriger Laxheit gewesen, einen solchen Mann in den Klerus gelangen zu lassen. Dem Papst Viktor ist Hippolyt wohl gesinnt, die Weihe Kallists kann H. keinesfalls gutheißen, also schweigt er über die Tatsache[1]).

Unter Zephyrin beginnt Kallist emporzusteigen, er ruft ihn an die Zentralstelle nach Rom, gibt ihm eine hervorragende Stellung im römischen Klerus und setzt ihn über das Coemeterium: Kallists schlechte Ratschläge, so berichtet Hippolyt, wirken unheilvoll auf Zephyrin.

Nun kommt eine der für die Beurteilung der Sachlage nach Zephyrins Tod entscheidenden Stellen, die *Neumann* veranlaßt, Hippolyts Anerkennung des Pontifikates Kallists zu verneinen, während mit *Döllinger* betont werden muß, daß aus derselben diese Anerkennung zu folgern ist. „Nach Zephyrins Tod glaubte er (Kallist) erlangt zu haben, nach was er strebte, und exkommunizierte den Sabellius als irrgläubig, da er mich fürchtete und da er meinte, auf diese Art sich von der Anklage, als ob er nicht korrekt denke, bei den Kirchen reinigen zu können"[2]). Aus diesem Satz geht

---

ment unseres Herrn 261; *D'Alès* (La théologie de St. Hippolyte, p. 6, 7) ist auf Grund der Konfessoreigenschaft Kallists, sowie auf Grund der Tatsache, daß Kallist von Papst Viktor eine Rente bezog, der Ansicht, dieser Papst habe ihn in den Klerus aufgenommen.

[1]) Zur Frage, ob es sich hiebei um Aufnahme ins Diakonat oder Presbyterat handelte, soll hier, weil für die vorliegende Arbeit nicht erheblich, nicht Stellung genommen werden. Die Ansicht von *Viktor Schultze* (De Christianorum veterum rebus sepulcralibus, Gothae 1879, p. 17 sq), Kallist habe als Laie das Coemeterium verwaltet, ist mit Recht aufgegeben worden; vgl. *Neumann*, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I 107, 108 Anm. 2; Protest. Real-Enzyklop. X[3] 824 (*Nikolaus Müller*). Es scheint aber auch der Grund, den *Schultze* dafür gibt, daß Kallist nicht Presbyter gewesen sein könne, und den *Neumann* als richtig annimmt, nicht stichhaltig: Das Befremden Hippolyts über die einflußreiche Stellung, die Kallist unter Zephyrin erlangte, lasse sich nicht erklären, wenn Kallist Presbyter gewesen sei. In den Augen Hippolyts und in seiner Darstellung ist jede Ehrung eines Mannes wie Kallist befremdend, mag er nun Presbyter gewesen sein oder nicht.

[2]) Phil. 9,12; GchrS Hipp. III 248,16—20.

hervor, daß Kallistus den Bischofstuhl von Rom bestieg und die Legitimität seiner Wahl weder von Hippolyt noch sonstwie angefochten wurde. Denn Kallist hat Beziehungen zu den anderen Kirchen; seine Stellung sucht man nach H. durch Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit zu untergraben, keinesfalls aber gilt er als intrusus, die Legitimität seiner Erhebung steht nicht in Frage. — Weiter hat Kallist das Recht, aus der Kirche auszuschließen, und macht von diesem Recht im Fall Sabellius Gebrauch. Und diese Exkommunikation des Sabellius erfolgt, weil Kallist Hippolyt fürchtet. H. gehört also noch zur Kirche, zur Gemeinde Kallists. H. sieht, selbst noch retrospektiv, Kallist nach erfolgter Wahl nicht als Sektenhaupt, sondern als rechtmäßigen Bischof von Rom.

Daß H. Kallists Bischofswahl und -Weihe nicht mit ihrem Namen nennt, sondern mit den Worten „er glaubte erlangt zu haben, nach was er strebte" zu umschreiben sucht, beweist nur, wie unbequem ihm diese Tatsache war. *Neumann* stützt seine Ansicht von der Nichtanerkennung des Kallistinischen Pontifikats durch H. auf diesen Ausdruck. Nun hat aber H. für den Pontifikat Zephyrins denselben Ausdruck: „Da Zephyrin glaubte zu jener Zeit, die Kirche zu regieren"[1]). Somit verliert das Argument jede Beweiskraft, denn an der Anerkennung dieses Pontifikats durch H. kann nicht gezweifelt werden. H. scheut eben vor der Konstatierung zurück, daß er im Widerspruch zu zwei römischen Bischöfen steht. Seiner eigenen Bischofswürde scheint er nie recht vollbewußt und froh geworden zu sein, er erwähnt sie im ganzen Werke der „Widerlegungen" nur ein einziges Mal[2]), den

---

[1]) Phil. 9,7. GchrS Hipp. III 240, 20, 21. *Harnacks* Deutung dieser Stelle auf eine, wenn auch nur „nachträgliche Nichtanerkennung" des Zeph. als Bischof, dürfte zu weit gehen; eine solche „nachträgliche Nichtanerkennung" hätte mehr Niederschlag in den Berichten Hippolyts finden müssen. Statt dessen spricht er von Zephyrin nie anders als von dem rechtmäßigen Bischof, berichtet von der durch ihn erlassenen offiziellen Glaubensentscheidung (Phil. 9,11: GchrS Hipp. III, 246,1—3). Daß es Hippolyt nicht an Ausdrücken zur Charakterisierung eines Sektenhauptes fehlt, beweist er im Falle Kallist. Daß *Lipsius* (Ketzergeschichte 150) mit der Annahme, das Schisma Hippolyts habe schon zur Zeit Zephyrins begonnen, irrt, dürfte wohl allgemein angenommen werden. Hippolyt weiß nicht einmal von einer offenen Opposition seinerseits gegen Zephyrin zu berichten.

[2]) Phil. I Prooemium. GchrS. Hipp. III 3,3—5. Es ist *Lightfoot* (The Apostolic Fathers II 431) gegen *Ficker* (Studien zur Hippolytfrage 71) beizustimmen, daß H. auffallend wenig von seiner

„Kallistinern" tritt er darin nie mit der Autorität des Bischofs und Seelenhirten entgegen, sondern lediglich als rechtgläubiger Gelehrter.

Nun erwähnt H. zum zweiten Mal die Verwerfung seiner Lehre durch Kallist und bezeichnet sie als offizielle Amtshandlung (δημοσίᾳ εἰπεῖν); Kallist ist in seinen Augen in diesem Momente noch Bischof. Aber gerade diese Verwerfung, wie auch die Vorwürfe des Sabellius, Kallist habe seine Meinung geändert, nötigen nach der Darstellung Hippolyts den Kallist, eine neue Lehre zu erfinden, Häresiarch zu werden. Nach dieser Erwähnung der Verurteilung der Hippolyt'schen Lehre findet sich für die Handlungen Kallists kein Ausdruck mehr, der auf einen Amtscharakter hindeutete. Hippolyt ist Gegenbischof geworden, Kallist ist in seinen Augen Sektenhaupt. Auch der Ausdruck ἐδογμάτισε[1]), den H. für Kallist in Bezug auf die Nichtamovierung von Bischöfen gebraucht, ist kein amtlicher, wie *K. Adam* meint[2]). Bei Hippolyt hat δογματίζω keinerlei amtlich-technische Bedeutung, er gebraucht es von Apelles[3]) und Valentinus[4]), wie von den chaldäischen Astrologen[5]) und den Peraten[6]).

Wenn nun also die Erhebung Kallists den Austritt Hippolyts auch nicht veranlaßt hat (Anlaß war die Verurteilung seiner Lehre), so scheint doch diese Erhebung das psychologische Moment in der ganzen Sache zu bilden. Wenn man schon zu Zephyrins Zeit von einer offenen Feindschaft zwischen H. und Kallist spricht, so legt man etwas in Hippolyts Berichte hinein, was nicht darin steht[7]). — Ja, aus dem Berichte Hippolyts ist zu schließen, daß zu Zephyrins Zeit die beiden, wenn auch nicht freundschaftliche, so doch korrekte Beziehungen unterhielten. Nach H.s eigener Darstellung hat ihm erst die Wahl Kallists den Star gestochen[8]), nun erst hat er die Haupttriebfeder Kallists er-

---

Bischofswürde spricht; der Grund hiefür liegt in der Schwäche seiner rechtlichen Stellung als Bischof; *Lightfoot* schließt nicht mit Unrecht, H. könne nicht Bischof von Rom gewesen sein.

[1]) Phil. 9,12. GchrS Hipp. III 249,22.

[2]) Das sogen. Bußedikt des Papstes Kallist, München 1917, 30.

[3]) Phil. 7,12. GchrS Hipp. III 190, 19.

[4]) Phil. 6,3. GchrS Hipp. III 134,9.

[5]) Phil. 4,3. GchrS Hipp. III 34,9.

[6]) Phil. 5, 18. GchrS Hipp. III 116, 16.

[7]) *Neumann*, Der röm. Staat u. d. allg. Kirche 260; *D'Alès*, La théologie de St. Hippolyte p. XXVIII und p. 7; TU N. F. Bd. 1 H. 4 S. 28 f (*Achelis*); Protest. R.-Enzyklop. VIII[3] 129 (*Bonwetsch*).

[8]) Phil. 9.11: GchrS Hipp. III 246,4—8.

kannt, seine Streberei, und das Mittel zur Erreichung seines Zweckes, die Heuchelei, und jetzt ordnet H. die Tatsachen rückschauend in diesem Sinne. Von einer offenen Opposition gegen Zephyrin und Kallist unter dem Pontifikat des ersteren findet sich keine Andeutung, die Verdächtigungen und Schmähungen enthalten keine diesbezüglichen Tatsachen. Wie hätte sich H. gerühmt, wenn er dem unwürdigen Zephyrin und dem späteren Häresiarchen Kallist schon damals „um der Wahrheit willen“ widerstanden hätte. Kallist versichert ja Hippolyt und seine Anhänger, daß er ihrer Ansicht sei; H. sieht sogar in der privaten Äußerung Kallists: „Nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn“, eine ihm (H.) zuliebe vorgenommene Abschwächung des offiziellen Ausspruchs Zephyrins über die Einheit Gottes[1]). Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß Meinungsverschiedenheiten bestanden; energischen Widerspruch aber hat H. unter Zephyrin lediglich gegen die Häresie des Kleomenes[2]) und die Irrtümer des Sabellius eingelegt[3]), wobei er wegen der angeblichen Begünstigung der beiden durch Zephyrin und durch Kallist ohne Erfolg geblieben sein will. Von einem Zusammenstoß oder auch nur von Reibereien mit Kallist in dieser Zeit wird nicht berichtet.

Erst mit der Erhebung Kallists zum Pontifikat widersteht H. „um der Wahrheit willen“[4]). Dies ist umso auffallender, wenn man die Sache logisch erklären will, weil ja Kallist den Sabellius exkommunizierte und somit dem H. sich näherte, wie dieser selbst andeutet. Der tiefste Grund 'für seine Haltung dürfte psychologisch im Fehlschlagen seiner ehrgeizigen Pläne bezüglich des Episkopates liegen. Hippolyt selbst rechnete auf den Bischofstuhl. Die Tatsache des Gegenpontifikates allein legt fehlgeschlagene Hoffnung auf den Pontifikat nahe, eine so ausgeprägte Persönlichkeit wie H., die gewiß nicht „geschoben“ war, wird nur Gegenpapst, wenn er den Pontifikat im Auge hatte. — Auch läßt es sich anders schwer erklären, daß das Streben nach dem Bischofsstuhl das Hauptverbrechen Kallists in Hippolyts Darstellung ist und er seinen Be-

[1]) Phil. 9,11. GchrS Hipp. III 245,12—246,4.

[2]) Phil. 9,7. GchrS Hipp. III 240,19—241,3.

[3]) Phil. 9,11. GchrS Hipp. III 245,20—24.

[4]) Hieran ist gegen *D'Alès* (La théologie de St. Hippolyte 11) festzuhalten. Die Verurteilung als Ditheisten erfolgte nach der Erhebung Kallists, der dogmatische Widerstand Hippolyts gegen ihn ist der Anlaß zur Verurteilung und geht ihr unmittelbar vorher. Vgl. diese Ztschr. 41 (1917) 596 Anm. 1; *Döllinger*, Hippolytus und Kallistus 229 f.

richt ganz auf diesen Gesichtspunkt einstellt. In diesem Lichte erhält auch das Unruhestiften, das H. dem Kallist vorwirft, einen neuen Sinn; es störte seine Kreise, daß bei seinen abweichenden Anschauungen die trinitarisch-christologischen Fragen lebhaft erörtert wurden. Daß H. in Kallist einen nach Herkommen und Bildung tief unter ihm stehenden Menschen sah, hat sicherlich seine Erbitterung verschärft, wie auch seine Anhänger jedenfalls in dem ehemaligen Bankrotteur und Strafsklaven keine für den Pontifikat geeignete Persönlichkeit sahen[1]. — Wenn H. die Erörterung dogmatischer Differenzpunkte durch Zephyrin und Kallist den Streit schüren nennt, so möchte man vermuten, daß er selbst in Anschauungsfragen diplomatisiert, mit seiner Meinung zurückgehalten habe, um sich die Aussichten auf den Pontifikat nicht zu verderben. Gerade H. dürfte der Handlungsweise schuldig sein, der er Kallist zeiht, nämlich des Paktierens mit den Parteien (mit Ausschluß der Sabellianer) aus ehrgeizigen Motiven.

Kirchengeschichtlich interessant ist es, daß sich Kallist vor der Verurteilung Hippolyts zu Verhandlungen herbeiließ [Hippolyt[2]) bezeichnet sie als Heuchelei] und so eine heute noch in Rom geübte Praxis anwandte, einem Irrenden Rückzugsbrücken zu bauen. Daß H. die Kirche erst verläßt, nachdem ihn Kallist offiziell verurteilt hat, beweist, wie fest die Kirchenorganisation war und wie schwer es Hippolyt gewesen sein mag, aus ihr auszuscheiden.

Die von H. selbst gegebene Schilderung seiner Stellung zur „offiziellen“ Kirche läßt schließen, daß er von dem pneumatischen Kirchenbegriff Tertullians weit entfernt war und blieb[3]. Ihm ist die Kirche notwendig hierarchisch gegliedert und es findet sich in seinem Verhalten, wie in seinem Berichte darüber, nicht die leiseste Andeutung, daß ihm die wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche nur als durch den Besitz des Geistes vermittelt galt[4]. H. unterscheidet sich in seiner Auffassung von Kirche und Hierarchie in Nichts von Viktor und Kallist, die nach *Bonwetsch* eine neue Richtung geltend machen wollen[5]. — H. bleibt in der hierarchisch gegliederten Kirche, so lange seines Bleibens in ihr ist; aber selbst zum Verlassen derselben gezwungen, genügt ihm eine andere geistige Vereinigung

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 38 (1914) 421—445.

[2]) Phil. 9,11. GchrS Hipp. III 246, 4—8; dies dürfte wohl die richtige Erklärung des ἡμεῖς οὐ συνεχωροῦμεν, ἐλέγχοντες καὶ ἀντικαθιστάμένοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας· in Verbindung mit διὰ τὸ πάντας αὐτοῦ τῇ ὑποκρίσει συντρέχειν, ἡμᾶς δὲ οὔ, sein.

[3]) TU N. F. Bd. 1 H. 2 S. 56 f *Bonwetsch*.

[4]) *Bonwetsch* a. a. O. 58.

[5]) A. a. O. 77.

nicht. Er setzt an die Stelle der alten hierarchischen Kirche eben eine neue, gleichfalls mit dogmatischer Gebundenheit und disziplinärem Zwang[1]).

Zum Schlusse sei in Stichworten die Zeitfolge der besprochenen Ereignisse gegeben:

Pontifikat Viktors: Aufnahme Kallists in den Klerus, Kallist in Antium.

Pontifikat Zephyrins: Kallist sein vertrauter Ratgeber, einflußreiche äußere Stellung, Leiter des Coemeteriums. Zephyrin erläßt eine lehramtliche Entscheidung gegen Subordinatianer, Kallist gibt eine beruhigende Erklärung, Hippolyt kämpft gegen Kleomenes und Sabellius.

Tod Zephyrins, Wahl Kallists: Die Legitimität des Pontifikats Kallists wird von Hippolyt nicht angegriffen, er tritt aber dogmatisch in Opposition gegen Kallist.

Exkommunikation des Hauptgegners Hippolyts, des Sabellius, durch Kallist; Unterhandlungen mit Hippolyt, um ihn der Kirche zu erhalten; weiterer Widerstand Hippolyts; offizielle Verwerfung seiner Lehre als Ditheismus.

Daraufhin Hippolyts Bruch mit der Kirche, seine Wahl zum Gegenbischof von Rom.

München. Dr. Konrad Graf Preysing.

Agostino Valiers Dialog „Philippus“. Oben 1917, 483 wurde auf Beziehungen der hl. Teresa und des hl. Philipp Neri hingewiesen. Beide sind auch darin nahe verwandt, daß bei ihnen die Heiligkeit in hervorragendem Maße nicht nur mit großer Freudigkeit des Herzens, sondern auch mit gewinnender Freundlichkeit im Umgang, mit einem Frohmuth und Frohsinn verbunden erscheint, der wie heiterer Sonnenschein ihr ganzes Wesen und Benehmen verklärt. Für des hl. Philipp geistige Eigenart ist die engelhafte Freudigkeit, die ihn erfüllte und die er um sich zu verbreiten wußte, einer der bezeichnendsten Züge, der allen an ihm auffiel und überall hervorgehoben wird. Der Kardinalbischof von Verona *Agostino Valier* (1531—1606), einer der Reformbischöfe aus der Schule des hl. Carlo Borromeo, wußte deshalb einem Werkchen, das er über die Freude verfaßte, keine bessere Aufschrift zu geben, als den Namen des hl. Philipp; „Philippus sive de christiana laetitia dialogus“ ist es betitelt.

[1]) Phil. 9,12. GchrS Hipp. 249,16—20, wo er von ihm verhängte Exkommunikationen erwähnt.



Die zahlreichen Schriftchen, die Valier zu seiner Erholung verfaßte, blieben meist ungedruckt oder wurden erst nach Jahrhunderten aus dem Staub hervorgezogen. Der Dialog „Philippus“ erschien in italienischer Übersetzung das Abbate *Saverio Bettinelli* erst im Jahre 1800 im Druck, der lateinische Urtext gar erst im Jahre 1862[1]). Kardinal *Capecelatro* gab einen ausführlichen Auszug daraus[2]). Das Werkchen ist also nicht unbekannt, aber einmal hat Capecelatros Auszug doch manches geschichtlich Bemerkenswerte beiseite gelassen, und die wenigen Drucke werden in Deutschland nicht sehr verbreitet sein, so daß ein Bericht über das Schriftchen manchem willkommen sein dürfte.

Der Dialog versetzt uns in den Anfangsworten in die Tage Gregors XIV († 1591), und zwar in den Palast S. Marco. Dort hat der Papst am 10. August 1591 den Herzog Alphons von Ferrara empfangen, dort weilt um jene Zeit Valier selbst, im Dialog ohne Nennung seines Namens nur als senex bezeichnet, im freundlichen Gespräch beim Mittagessen mit zwei Ordensleuten, von denen der eine als älterer Theatiner bezeichnet wird, mit Hieronymus Maffei, Brutus aus Fano u. andern. Zu ihnen tritt der spätere Kardinal Silvio Antoniano; sein freudestrahlender Gesichtsausdruck erregt Aufmerksamkeit und veranlaßt zur Frage, woher er komme.

„Von dorther, antwortet Silvio, wo ich sehr oft zu sein pflege, wo ich Erholung von aller Arbeit und Last suche und finde, wo sehr viel für mein Seelenheil gelernt zu haben ich gern gestehe, wo man krumme Wege nicht kennt, in allem die Ehre Gottes im Auge hat, wo man oft mit Gott sich bespricht und die Künste des Teufels zu Schanden werden, wo man ohne Schwierigkeit lernt, und Freudigkeit des Lebens

[1]) Filippo ossia dialogo della letizia cristiana. In Verona, Per gli eredi Moroni 1800. Die Unterschrift meldet: Finì la traduzione in Verona bombardata e soggiogata da' Francesi nell' ottava di Pasqua del 1797. La fatica fu ad onore e in ossequio di san Filippo Neri. Ein Abdruck dieser ersten Ausgabe erschien 1817 zu Rom bei Carlo Mordacchini. — Due opere latine dal preclarissimo Agostino Valerio, cardinale e vescovo di Verona, le quali col loro volgarizzamento il sacerdote *Cesare Cavattoni* pone a luce nel dì in cui l'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignore Luigi Marchese di Canossa entra solennemente al medesimo vescovato. Verona dalla tipografia di Giuseppe Civelli M. DCCC. LXII. 4°. LX u. 51 Seiten. Der „Philippus“ steht S. 1—31; S. 33—51 findet sich Valiers Schrift De dono et utilitate lacrymarum ad Fridericum Borromaeum.

[2]) La vita di S. Filippo Neri II[3] 394—406. *Capecelatro* kennt, wie es scheint, Cavattonis Abdruck nicht.

mit tadelloser Lehre sich verbindet, wo das Beste, was es nach dem Worte des Weisen unter der Sonne gibt, dem Besucher zu teil wird: ein gutes Leben und heiterer Sinn"[1]).

Sofort erkennt die gesamte Tischgesellschaft in dieser glänzenden Beschreibung das Oratorium der Väter von der Vallicella wieder — wir sind in der Zeit, da die Übungen des Oratoriums in ganz Rom Begeisterung erregten und ein Mann wie Alessandro Medici, der spätere Papst Leo XI, während er als florentinischer Gesandter in der ewigen Stadt weilte, Philipps Zimmer immer wieder und wieder besuchte und versicherte, es sei für ihn ein Paradies[2]).

Valier nimmt dann das Wort zum Lob des hl. Philipp. Er nennt Silvio glücklich, nicht wegen seiner Geistesgaben, sondern weil er schon lange Jahre die Freundschaft so ausgezeichneter Männer, namentlich die des hl. Philipp, genieße. Dem Jahrhundert des Humanismus muß man es zugute halten, wenn Valier kein höheres Lob für Philipp findet, als daß er ihn den Sokrates seiner Zeit nennt.

„Denn wahrlich ein christlicher Sokrates muß er heißen; ist er doch ein Verächter alles Äußerlichen, der schärfste Feind aller Sünde, unermüdlich im Tugendstreben, Lehrer der schlichten Geradheit, Beförderer der wahren Zucht; beständig lehrt er Demut, nicht in bloßen Worten, sondern durch sein Beispiel, öffnet allen sein Herz in tiefgefühlter Liebe, erträgt die Schwäche gar vieler, belehrt die einen, kommt andern mit Mahnungen zu Hülfe, empfiehlt alle in heiligen Gebeten dem Allerhöchsten und bewahrt bei solch frommen Bemühungen beständig heitere Seelenruhe"[3]).

Auch in andern Genossenschaften finde man ähnliche Tugenden, meint Valier, und bezeugt dadurch, daß die zu Anfang des Jahrhunderts vielfach so verfallenen Orden ihren guten Ruf wiederhergestellt hatten:

---

[1]) Ab eo loco, in quo admodum frequens esse consuevi, ubi laborum et molestiarum omnium medelam quaero et reperio: ubi me plurima didicisse salutaria fateor libenter: ubi nihil subdolum tractatur numquam, ad gloriam Dei referuntur omnia, in quo colloquia habentur cum Deo frequentia, ars satanae profligatur, discitur facile, et vitae iucunditas cum optima disciplina miscetur, quem locum qui frequentant bene vivunt et laetantur: quo nihil esse sub sole melius scripserat sapiens (Eccles. 3 12). A. a. O. 1.

[2]) *Capecelatro* II 375 f.

[3]) p. 3 f. Diese Stelle ist schon in Philipps Leben von *Barnabeo* cap. 32 gedruckt. Acta SS. Mai VI p. 606 n. 493.



„Schulen des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, Mäßigkeit, Nüchternheit, Keuschheit, des Fastens, der Beschauung, eine Werkstätte (officina) aller Tugenden sind die Klöster und die vom heil. Geist vereinten Genossenschaften“.

Aber wie man von Sokrates lese, er habe die Philosophie vom Himmel herab ins häusliche Leben eingeführt, so könne man seiner Ansicht nach vom „Sokrates unserer Zeit“ sagen, daß er die christliche Philosophie in die Kreise des (päpstlichen) Hofes einführte, die ängstliche Sorge ums Weltliche (den Hofleuten) nahm, als Lehrmeister eines christlichen Frohmutes sich erwies[1]). Silvius antwortet, Philipp, der Verächter seiner selbst, der für sich immer den letzten Platz wählte, nie etwas tat, um eine ehrenvolle Stellung zu erjagen, werde von solchen Lobsprüchen wenig erbaut sein, und der Theatinerpater bemerkt, nichts habe er an Philipp mehr bewundert, als den Ausdruck beständigen Frohsinns in seinem Wesen, daß er in einer Stadt wie Rom niemals von der Flut des Ehrgeizes ergriffen wurde und in so schlimmen Zeiten als ein Muster von Mäßigung und Seelenfrieden sich erweise.

„Seine Freude, fügt er bei, ist nämlich im Herrn, der hl. Geist ist in ihm, zu dessen Früchten die Freude gehört; jene himmlische Ambrosia genießt er als tägliches Brod“, und so erfreue er selbst sich stets im Herrn und stehe da als vortrefflicher Lehrer der wahren und reinen Freude[2]).

Den wunderbaren Einfluß dieser Freudigkeit bestätigt dann Silvius aus seiner eigenen Erfahrung. Vor kurzem lag er an lebensgefährlicher Krankheit darnieder. Philipp besuchte ihn und mahnte ihn mit solch freundlicher Rede zum Empfang der Sterbesakramente, daß trotz des schmerzlichen Siechtums, Philipps Seelenfreude auf ihn übergeflossen sei[3]).

Valier, den Silvius zum Zeugen für diese merkwürdige Einwirkung angerufen hatte, nimmt hierauf von all den Lobsprüchen auf Philipp als dem Lehrer hl. Freude Anlaß zu dem Vorschlag, Silvius möge die Hauptgründe darlegen, durch welche Philipp seine Schüler zur Pflege heiliger Fröhlichkeit aufzurufen pflege. Silvius beginnt nun von einer Konferenz zu erzählen, die vor einigen Tagen, nämlich am 16. August[4]), gerade über diesen Gegenstand in der Vallicella stattfand. Während die übrigen Priester des Oratoriums mit Beichthören beschäftigt waren, hatten sich dort bei Philipp Neri zusammengefunden die beiden Kardinäle

[1]) Dialog 4. [2]) Ebd.

[3]) A. a. O. 5.

[4]) eo die qui sancto Rocho dicatus est, bei *Cavattoni* 28.

Agostino Cusano und Federico Borromeo, der Erzbischof von Monreale Lodovico Torres, Abbate Marco Antonio Maffa, Cesare Baronio, Gianfrancesco Bordino und Silvio Antoniano — eine erlauchte Gesellschaft, deren Glieder alle nach wenigen Jahren, mit Ausnahme von Maffa und Philipp selbst, zu Kardinälen oder der bischöflichen Würde erhoben waren. Gemäß der Sitte der Oratorianer, nach Tisch über eine Stelle der hl. Schrift ihre Gedanken auszutauschen, habe dann Philipp als Gegenstand der Verhandlung das Paulus-wort (Philipp. 4,4) vorgeschlagen: Freuet euch allzeit im Herrn[1]. Was die acht Teilnehmer an der Besprechung darüber zu sagen wissen, wird von Silvius ausführlich wiederholt, und diese acht Reden bilden den eigentlichen Inhalt von Valiers Schriftchen.

In einigen einleitenden Sätzen, in denen Philipp dem Kardinal Borromeo das Wort erteilt, bezeichnet er als Zweck der Konferenz die eigene Erholung der Teilnehmer und ihren Wunsch, Gedanken im Vorrat zu haben, „mit denen wir die Stadt Rom und besonders unsere Schüler über die reine und dauerhafte Freude des Herzens belehren können"[2]. Philipp fühlt sich auch in der Erholung als der Apostel Roms, den der Gedanke an die Seelen seiner Pfleglinge nirgends verläßt.

Borromeo offenbart sich in seinen Ausführungen[3] bei all seinem Seeleneifer als eine kontemplativ gerichtete Natur. Die Quelle der wahren Freude liegt nach ihm in der B e s c h a u u n g, d. h. in der Betrachtung der höchsten Ideen, der Weisheit, Macht und Güte Gottes.

Der Besitz des Friedens, so führt er aus, ist schließlich das Ziel aller Arbeit an uns selbst und nach außen. Dieser Friede ist aber nicht zu finden im Besitz von Ehrenstellen, die vielmehr Feinde der wahren Freude sind, sondern weit mehr in der Einsamkeit der Klöster und Einöden. Möchten die Kardinäle in ihrem Zimmer sich eine Einsiedelei bauen, indem sie eine bestimmte Zeit im Tage sich ihren Beschäftigungen entziehen und der Betrachtung widmen.

Borromeo bittet dann, dem Erzbischof Lodovico Torres von Monreale das Wort zu erteilen, der selbst ein wirklicher Redner sei und bewandert in den Schriften der großen Meister der Rede, Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, Cyprianus, Augustinus, Gregorius Magnus — man sieht hier wie an anderen Stellen des Schriftchens, daß infolge der humanistischen Bewegung und durch die Verfügungen Pius' V auch die griechischen Kirchenväter in Rom zu Ehren gekommen sind[4].

---

[1]) A. a. O. 5. [2]) A. a. O. 6. [3]) Ebd. 6—8.

[4]) Cum sanctorum Patrum praeclarissimos sermones lego et clara

Philipp willfahrt seinem Wunsch und Torres, noch so eben als Redner eingeführt, beginnt seine Auseinandersetzung [1]) in der Tat mit einem rednerischen Kunstgriff. Er versichert nämlich ganz ernsthaft, für ihn persönlich liege die Hauptfreude im Gewinnmachen, und nachdem er sich mit einem fluxus capitis zu schaffen gemacht und den Hörern hinlängliche Zeit zur Verwunderung vergönnt hat, erklärt er sich dahin, daß er darunter den Gewinn an unsterblichen Seelen verstehe.

Wie nämlich ein weiser Sohn die Freude des Vaters sei (Prov 10,1), so ein reuiger Sohn, auf den Weg des Heils zurückgebracht, die Freude des Bischofs; wie Christus der Herr sich an der Schönheit seiner Braut, der Kirche, freue, so der Bischof an der Schönheit seiner bischöflichen Kirche. „Recht schön, ich gestehe es, und Gott sage ich den höchsten Dank dafür, ist meine Braut, die berühmte Kirche, der mich der Geber aller Gaben und Würden Gott der Herr, wie durch sein Werkzeug, durch die Ernennung des katholischen und gottesfürchtigen Königs Philipp' II vorgesetzt hat; indem ich sie noch schöner zu gestalten suche, durch Mehrung des Gottesdienstes, durch reiche und schöne Ausstattung der Kirchen, und auf alle mögliche Weise, fühle ich mich von wunderbarer Freude durchdrungen. Wenn es sich trifft, was im Bischofsleben vorzukommen pflegt, daß ich ein hartes Wort fürchten muß, bei einigen verhaßt werde, Verläumdungen ausgesetzt bin, dann freue ich mich noch mehr, weil ich die Wahrheit der Worte erfahre, die durch David der hl. Geist gesprochen hat: Nach dem Maß meiner Herzensschmerzen haben deine Tröstungen meine Seele erfreut... Meine Freude ist mein Chor, meine Freude meine Braut, jener Bischofssitz, auf dem ich dem Gottesdienst beiwohne, jener Altar, auf dem ich Gott unserem höchsten König... das Opfer darbringe; meine Freude ist die Kanzel, die ich manchmal betrete, meine Freude mein Seminar, die häufige Austeilung der hl. Eucharistie, das Zusammenströmen zahlreichen Volkes zu meiner Kirche. Dann freue ich mich am meisten, wenn ich höre, wie sich die Zahl der Lehrer und Lehrerinnen mehrt, von denen die Kinder

---

etiam interdum voce pronuntio, nimirum scripta graecorum Nazianzeni, Nysseni, Chrysostomi, Basilii et ceterorum. *Maffa* a. a. O. 13 f. Als solche, die in Dialogform schrieben, nennt der senior Pater theatinus den Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Cyrillus alexandrinus, Theodoretus, Damascenus etc. ebd. 14. Legite, optimi viri, quae sancti scripserunt Cyprianus, Gregorius Nazianzenus, Chrysostomus, Innocentius etiam III egregiis sermonibus suis de eleemosyna. *Cusano* ebd. 26. Vgl. diese Zeitschrift XL 1916, 1—38.

[1]) A. a. O. 9–11.

in der christlichen Lehre unterrichtet werden sollen; es ist mir ein Genuß, wenn ich solche Schulen besuche, wenn ich wie ein milder Vater durch kleine Geschenke den Eifer der Knaben und Mädchen im Aufsagen des Katechismus mehre; wenn ich endlich als Gesandter des Friedenskönigs Christus Frieden stifte zwischen Vätern und Söhnen, Gattinnen und Gatten, zwischen Brüdern, Nachbarn und andern, die entzweit sind, dann bin ich mit höchster Wonne überströmt. Das ist die Frucht, die ein Seelenhirt einheimst, daß die Bosheit beseitigt, die Sünde ausgerottet, daß dem höchsten König, dem König der Könige und Herrn der Herrscher die gebührende Verehrung erwiesen werde, nicht nur die äußere, die in den heil. Zeremonien besteht, sondern auch innerlich durch Glaube, Hoffnung, Liebe. Wenn ich mich dazu vorbereite durch mannigfache Lesung, oder indem ich aus der Unterredung mit guten Bischöfen sammle, was für meine Braut dienlich ist, fühle ich die höchste Freude".

Es ist herzerquickend, einen Bischof der Reformzeit in solcher Weise das Bild seiner Tätigkeit und seines Innern zeichnen zu hören. Man sieht es, die Zeit der Mietlinge ist vorbei, neues Leben ist in der Kirche erwacht. Die Neubelebung des kirchlichen Geistes ging nicht von Bischöfen und Päpsten aus, nicht von oben kam sie, sondern von unten von gewöhnlichen Priestern und Ordensleuten. Aber die Fluten sind höher und höher gestiegen, bis sie auch die höchsten Höhen umspülten, und da erst, als die Bischöfe und Päpste von der Bewegung ergriffen waren, konnte die Neugeburt des christlichen Volkes als vollendet gelten.

Des Erzbischofes Vortrag fand namentlich bei Maffa lauten Beifall, der doch sonst durch seine Scheu vor dem bischöflichen Amt und der Seelsorge überhaupt bekannt war. Philipp hält ihm prüfend diesen anscheinenden Widerspruch vor, worauf Maffa antwortet, gerade Philipps Mahnungen habe er die Gründe für seine Scheu entnommen. Auch Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Gregor der Gr., Thomas von Aquin würden gelobt haben, was Torres vortrug, und doch hätten sie für ihre Person nach Kräften sich gegen die Übernahme des Bischofsamtes gesträubt. Überhaupt, fügt er seufzend bei, seien die Zeiten so traurig, daß man eher über die Gründe zur Trauer, als über die Gründe zur Freude, verhandeln solle. Aber Philipp habe vielleicht, als er den Gegenstand der Unterhaltung bestimmte, unter Freude den Trost im Leid verstanden, in der Tat gebe es keine christliche Freude in diesem Tränental, die nicht durch Trauer vorbereitet sei[1]). Diese

---

[1]) Quamquam fortasse tu, cum laetitiam christianam concipis animo, terminum luctus animo concipis, cum nemo possit percipere



Bemerkung antwortet Philipp, sei ganz zutreffend, aber nun möge Maffa sagen, womit denn er vor allem sich tröste, wenn gerechter Schmerz über die Übel der Welt ihn erfasse[1]). Maffa verweist auf den Verkehr mit frommen und gelehrten Freunden, den geistigen Verkehr mit den Heiligen in ihren Bildern und Büchern.

Er verbreitet sich dann über die Freuden der christlichen Freundschaft, wie sie zwischen Basilius und Gregor von Nazianz, Thomas von Aquin und Reginaldus geherrscht habe, und wie sie noch herrsche in den Orden des hl. Benediktus, Franziskus. Und wie man dort ein Leben der Eintracht führe, so hätten es auch die ersten Gefährten des hl. Ignaz von Loyola getan, und so geschehe es noch im Oratorium. Einige Kardinalsfamilien aber könne man als gut eingerichtete Klöster betrachten, *Reginald Poles* Palast sei eine Werkstätte aller Tugenden gewesen; unter den Familiaren *Carlo Borromeos* einige Zeit gelebt zu haben, sei ein hohes Lob, und auch jetzt noch gäbe es Kardinäle, von denen ähnliches gelte[2]).

Mit ernstem Antlitz hat Baronius diesen Ausführungen zugehört. An ihn wendet sich deshalb Philipp: Du also, Baronius, bist du auch dann noch voll strengen Ernstes, wenn man von der christlichen Freude handelt? Aber ich weiß, du denkst an den Tod, das ist die ständige und tägliche Betrachtung, der du ergeben bist. Willst du also wirklich behaupten, echte Freude sei nur in der Betrachtung des Todes zu finden? Ich kenne freilich längst deine Sinnesart; denn so oft du auch in unserem Oratorium, jener Schule des hl. Geistes, aus der so viel Diener Gottes und Ordensleute (religiosi homines) hervorgegangen sind,

---

solidam laetitiam, quam in hac valle lacrymarum non antecesserit luctus. Tum pater laeto admodum animo in Maffam coniiciens oculos: Rem ipsam attigisti Maffa; quid ego plane senserim quaestionem de laetitia proponens, explicasti. p. 12.

[1]) A. a. O. 12–14.

[2]) Et in cardinalium familiis quibusdam, quae monasteriorum bene institutorum instar haberi possunt, licet admirabilem laetitiam capere ex aspectu patris, sermonibus eiusdem, hoc est illius, qui familiae praeest, et exercitationibus variis ingenii et pietatis. Domum Reginaldi Cardinalis Poli officinam fuisse virtutum audivimus; fuisse quosdam, qui apud illum cardinalem vixerunt, qui maximam se dicerent percipere solitos voluptatem, cardinalem patronum audientes loquentem, intuentes etiam solum. Et domus orationis, pietatis, eruditionis et virtutum variarum fuit domus Caroli cardinalis Borromaei, in qua aliquo temporis spatio vixisse non minima laus est. Huiusmodi domos commemorarem cardinalium etiam qui vivunt. p. 13.

auf meine Mahnung hin das Wort nahmst, so kamst du meiner Erinnerung nach doch immer am Schluß auf den Tod zu sprechen, den man nicht fürchten, sondern ersehnen solle[1]).

„O mein Vater, Meister, Guter (vir optime), antwortet Baronius[2]), du sagst die Wahrheit; in dieser Verbannung, in diesem Tränental, auf diesem stürmischen Meer, fern vom Vaterland, befehdet von Feinden im eigenen Haus[3]), getäuscht von schmeichelnden Freunden, meinen fünf Sinnen, finde ich nirgends Freude außer im Gedanken an den Tod. Denn der Tod ist das Ende alles menschlichen Elends, der Zerstörer der Sünde, die Tilgung einer Schuld unserer Natur, der Vermittler der Seligkeit, das Werkzeug, durch das Gott, der ewige König Himmels und der Erde, seine Gerechtigkeit gegen die Bösen ausübt, und seine Barmherzigkeit gegen jene offenbart, die mit zerknirschtem Herzen, versehen mit den Sakramenten, den Arzneien des Himmels, ihren letzten Tag beschließen". Was Cicero, Seneca, die Stoiker über die Verachtung des Todes äußerten, wird dann mit dem sanctissimorum omnium sanctissimus doctor Ecclesiae Augustinus zurückgewiesen; der Christ solle nicht ein Verächter, sondern ein Liebhaber des Todes sein. „So lange wir leben, sind wir durch Tyrannei des Teufels, die Sophismen der Welt und Störungen ohne Ende als Verbannte in Banden festgehalten; immer dem Schiffbruch zum Greifen nahe, quält uns entsetzliche Furcht, beim Mangel an so vielem sind wir in weiter Ferne von Gott, der Quelle alles Guten". So habe David gedacht (ps. 119,5 f ps. 121,1), so der hl. Paulus (Philipp. 1,23); *Karl Borromäus* sprach mit so heiterer Miene vom Tod, daß er zu scherzen schien, und wie ich hörte, sagte er oft, er könne sich keinen erfreulichern Anblick denken als die Leichenbahre[4]) . . . O Tod, du Be-

[1]) A. a. O. 16. [2]) Ebd. 16—68.

[3]) In hoc exilio, in hac valle lacrymarum, in hoc mari variis fluctibus agitatus, procul a patria, a domesticis inimicis impugnatus saepe. A. a. O. 16. Es sind das dieselben Bilder, die wir oben 1917, 260 in dichterischer Form vorgetragen hörten. Stammt also das Gedicht von Baronius, oder war der Dichter von ihm inspiriert?

[4]) Hic tam hilari vultu de morte loquebatur, ut iocari quodammodo videretur, nullaque de re tractabat frequentius, et maiore verborum copia: affirmareque illum solitum audivi, nihil oculis suis apparere posse, quo magis oblectaretur, quam feretrum, quo ad sepulturam cadavera ducuntur. p. 17. Diese Stelle Valiers in italienischer Übersetzung bei *Generoso Calenzio*, Vita del card. Ces. Baronio, Roma 1907, 278; S. Carlo Borromeo nel terzo centenario della canonizzazione, Milano 1910, 516. Vgl. *Giussano*, Vita di S. Carlo lib. 8 cap. 8 (Roma 1610, 560): Era solito dire, che sentiva gran gusto, quando

zeuger wahren Glaubens an Christus, Sohn der Hoffnung, Nährer der Liebe, Vermittler der Starkmut, Genosse des Martyriums, Trost der Büßenden, Tröster der Unglücklichen, Schützer vor Unheil, Hafenstation beim himmlischen Jerusalem, Weg des Heiles! wer dich nicht liebt, o glückseliger Tod, hat keine Einsicht, wer dich verabscheut, ist wahnsinnig, wer dich tadelt, ist töricht . . .

Absichtlich haben wir diese Ausführungen des Baronius ein wenig ausführlicher gegeben, weil sie einen Einblick in das innere Leben eines der größten kirchlichen Gelehrten vermitteln. Bei den noch übrigen Rednern können wir uns kürzer fassen.

Silvius Antonianus[1]) geht von dem Beinamen aus, den er als Mitglied der Akademie des hl. Carl Borromaeus, der Akademie der Noctes Vaticanae, führte. Er hieß dort nämlich: *Resolutus*, der Entschiedene[2]). Die Entschiedenheit, versichert Silvius mit der er entschlossen sei, alles hinzunehmen, was auch kommen möge, sei die Grundfeste, auf der er seine Hoffnung, mit Freudigkeit durchs Leben zu kommen, aufbaue.

In diesem Sinn grüble er nicht über die Zulassungen der Vorsehung, sei zufrieden mit seiner Armut, habe schmerzliche Todesfälle in seiner Umgebung ruhig hingenommen. Noch in seiner letzten Krankheit habe er sich in völligem Gleichmut zu halten gewußt, so daß er bereit war, Gesundheit wie Tod aus der Hand Gottes anzunehmen. Der feste Vorsatz zu solcher Entschiedenheit aber sei ihm vor allem aus Philipps Gesprächen gekommen.

In der Tat findet Silvius, nachdem er geendet, bei Philipp ein volleres Lob als die übrigen. Er erhebt lauter seine Stimme als vorher und versichert, die andern hätten zwar alle fromm und schön gesprochen, Silvius aber den Nagel auf den Kopf getroffen.

Der Oratorianer Bordini, der nunmehr das Wort ergreift, erhält dagegen für seinen Vortrag[3]) von Philipp nur ein ziemlich schwaches Lob. Was ihn am meisten freue und tröste, sagt nämlich Bordini, seien hl. Pilger- und Wallfahrten.

---

s'incontrava ne i morti mentre si sepelliscano, . . . della qual materia parlava volontieri i sovente.

[1]) A. a. O. 19—21.

[2]) Im Vorbeigehen wird hier von Silvius auch erklärt, warum Carlo Borromeo als Mitglied der Akademie sich den Beinamen *Chaos* wählte: Ita indicabat multiplicitatem negotiorum, ordine sibi opus esse in dirigendis negotiis, brevitatem, qua utebatur, sermonis excusabat A. a. O. 19 f.

[3]) A. a. O. 21—24.

So z. B. die Fahrt zu den sieben Kirchen Roms, die bekanntlich durch Philipp wieder neu belebt und in großartigem Maßstab jährlich ausgeführt wurde. Diese Fahrt nämlich wecke die schönsten Erinnerungen in ihm; wenn er zu den einzelnen Kirchen gehe, so bedenke er, daß diese Straße, dieser Ort einst vom Blute der Martyrer gerötet und dadurch zu einem irdischen Paradies geworden sei. Oder wenn er zur Peters- oder Paulskirche komme, so steige in ihm das Andenken an die herrlichen Reden eines Leo des Großen oder Chrysostomus auf, durch welche sie die Apostel und ihre Ruhestätte in Rom verherrlichten. In diesem Geiste habe er neulich, da er als Begleiter des Nuntius Aldobrandini nach Polen reiste[1]), Loreto, Assisi, Bologna mit ihren großen Erinnerungen besucht.

„O Pilger und Fremdling, sagt darauf Philipp[2]), da du solche Freude hast an Pilgerfahrten, wer sollte dich da, wenn nicht loben, so doch nicht wenigstens entschuldigen?“ Worauf Bordini auf das Beispiel des hl. Carl Borromaeus verweist, der ebenfalls nach Turin zum hl. Leichentuch und zum Monte Varallo wallfahrtete. Friedrich Borromaeus aber weiß ebenfalls von der Freude seines großen Verwandten an Wallfahrten zu berichten, selbst das hl. Land würde er gern besucht haben, wenn Gregor XIII ihm nicht entgegengetreten wäre[3]).

Philipp antwortet nicht weiter, sondern fordert Kardinal Cusano auf, ebenfalls seine Meinung zu äußern, vorher aber entschuldigt er sich, daß er sogar Kardinälen das Wort zu erteilen scheine. „Der Vorsehung hat es nun einmal gefallen, daß in dem Haus eines geringen Menschleins Kleriker, die dort unter durchaus nicht strenger Zucht erzogen und in unserm Oratorium, in der Schule

---

[1]) Im Jahre 1588. Der Frömmigkeit des Kardinallegaten Aldobrandini, des spätern Papstes Clemens' VIII, stellt *Bordini* hier ein schönes Zeugnis aus: Veronae, quam in civitatem sanctissimi Corporis Christi die divertimus, solidam et magnam percepi laetitiam, cum Cardinalem Legatum ss. Corpus Domini manibus suis ferentem, prae devotione semper collacrymantem, sequentibus illum Rectoribus civitatis et universo veronensi populo magno pietatis studio comitante vidissem, clerique illius disciplinam et populi illius catholici erga ecclesiasticos homines observantiam animadvertens. A. a. O. 24.

[2]) Ebd. 24.

[3]) A patruele suo, quem ut patrem observabat, se audivisse dicebat, cogitasse aliquando de profectione ad terram sanctam ad adorandum sacrosanctum sepulcrum Christi, sed ab eo proposito fuisse a Gregorio XIII Christi vicario retardatum p. 24 vgl. *Giussano* lib. 8 cap. 2 p. 531, der aber den Papst nicht mit Namen nennt und die Quelle seiner Nachricht nicht angibt.

des hl. Geistes herangebildet wurden, zur Kardinalswürde aufstiegen und die höchsten Ämter bekleiden". Solche, die vor noch nicht vielen Jahren in der Vallicella Meßdiener gewesen seien, dienten jetzt Gott in den wichtigsten Geschäften der Christenheit[1]).

Cusano gehorcht denn auch seinem alten Lehrer[2]). Die christliche Freude besteht nach ihm in der Wohltätigkeit, was er aus Stellen der hl. Schrift und der Kirchenväter und aus Beispielen beweist.

„Wie große Freude muß nicht jener Kardinal, eine Zierde unseres Kollegs und Verfasser so ausgezeichneter Werke, ich meine Kardinal *Torquemada*, empfunden haben, als er jene so vortreffliche Einrichtung schuf, kraft welcher jährlich am Tag Maria Verkündigung arme Mädchen aus seinen Einkünften eine Aussteuer erhalten?[3]) *Gregor dem XIII* aber flossen Freudentränen aus den Augen, als er mehr als 600.000 Scudi für die Aussteuer römischer Mädchen an arme Familienväter austeilte. Und den Kardinal Farnese, der so viel Almosen und eine so schöne Kirche für seine Geburtsstadt den Vätern der Gesellschaft Jesu auf seine Kosten erbaute, welche Freude muß ihn durchdrungen haben, ebenso wie den ausgezeichneten Kardinal[4]), dessen Namen ich nicht nennen will, weil ihm alles Herauskehren von Frömmigkeit fremd ist, als er vor einigen Monaten 10.000 Dukaten zur Gründung eines Kollegs auszahlte, in dem wenigstens 30 Waisenknaben ihre wissenschaftliche Bildung erhalten konnten . ."

Auf Kardinal Borromeos Aufforderung äußert dann Philipp Neri selbst sich über die christliche Freude. Er faßt seinen Gegenstand am tiefsten und weitesten, indem er alle bisher vorgebrachten Gedanken verwertet und jedem dieser Gedanken seinen Platz anweist.

Die christliche Freude ist nach ihm in ihrem Wesen ein Geschenk Gottes, sie gründet sich auf Reinheit des Gewissens, Weltverachtung und Beschauung. Durch die Betrachtung des Todes, den Verkehr mit braven Menschen, häufigen Empfang der Sakramente

---

[1]) A. a. O. 24 f. [2]) Ebd. 25—26.

[3]) Über diese berühmte Stiftung Torquemadas († 1468) vgl. z. B. *Ciaconius-Oldoinus* II 916 f. Der spätere Papst Leo X trat ihr mit fast allen Kardinälen bei. Urban VII († 1590) schenkte ihr sein ganzes Vermögen. Früher wurden 40—60 Mädchen jährlich ausgesteuert, zu des *Ciaconius* Zeit aber erhielten ihrer mehr als 200 an dem genannten Fest je 80 Scudi, wenn sie sich verheirateten, je 100, wenn sie ins Kloster gingen.

[4]) Antonio Maria Salviati († 1602). Vgl. *Ciaconius-Oldinus* IV 79 *Moroni* Dizionario 14, 209; 61, 12



wird sie genährt, durch unermüdliche Arbeit am eigenen und fremden Heil und durch Wohltätigkeit gegen viele wird sie bewahrt, durch tägliches Gebet, Andacht zum hl. Kreuz, die Fürbitte und die Verehrung der Heiligen vermehrt. Dieser löbliche und sehr erstrebenswerte Geisteszustand, ein Begleiter der Tugend, schließt die Trauer nicht aus, ist vielmehr die Frucht jener Trauer, die aus Reue über die Sünden und inniger Andacht hervorgeht. Gegenstand dieser Freude ist alles, was wir mit Augen sehen, die väterliche Vorsehung Gottes, des höchsten Herrn Himmels und der Erde, deren Leitung jedem zu Teil wird, der Vernunft hat, sich nicht selber schädigt, dem Winke Gottes immer, wie es recht ist, sich fügt. Zweck dieser Freude ist deren Wachstum, bis sie in die ewige Freude im himmlischen Vaterland übergeht.

Der Feind jener Freude ist jede Sünde; wer Sklave der Sünde ist, kann Gott überhaupt nicht dienen, und um so weniger ihm in Freude dienen. Ein sehr schlimmer Feind für sie ist der Ehrgeiz; Feinde sind die Lockungen des Fleisches, der Vorwitz, die unerträgliche Eitelkeit der Hofleute, aus der sehr oft böse Nachrede und Schmähsucht entspringen. Bewahrt aber wird dies äußerst kostbare Geschenk Gottes, die Freude, durch die himmlische Ambrosia des hl. Sakramentes der Eucharistie, durch das Lesen und Anhören des Wortes Gottes, das Andenken an die Beispiele der Heiligen Gottes, durch häufige Betrachtung des von unserm Baronius herausgegebenen Martyrologiums. Verloren wird jene Freude durch die Beschäftigung mit äußerlichen Dingen, Verkehr mit ehrgeizigen Menschen, durch Trägheit und Ergötzen an Schauspielen. Soll ich offen reden? Nehmt alles gut auf, was ich sage. Ich vermute stark, daß die wahre Freude nicht zu finden ist an den Höfen der Könige und Fürsten und wie ich fürchte, auch nicht in den Palästen vieler Kardinäle und Bischöfe, besonders der reicheren. Denn nicht leicht nehmen die Menschen jenen Rat des hl. Geistes an: wenn Reichtum euch zufließt, hänget das Herz nicht daran, sie wollen dann noch immer reicher und mächtiger werden. Die aber irdische Dinge bewundern, wie das die meisten tun, werden durch große Furcht, leere Hoffnung, viele Sorgen aller Art in Verwirrung gesetzt.

Philipps Ausführungen finden bei den Anwesenden hohe Anerkennung. Er aber achtet nicht auf das Lob, sondern fährt fort:

Auch unter großen Schmerzen und in der Nähe des Todes haben solche, die Männer Gottes waren, die Freude, die sie innerlich erfüllte, nach außen gezeigt, indem sie treffliche Bücher verfaßten. So Gregor der Große, der seine Erklärung zu Ezechiel unter Fußgichtleiden schrieb; so erklärte Thomas von Aquin das hohe Lied in einer schmerzlichen Krankheit, so starb der hl. Benedikt in den Armen

der Mönche, die er eben unterrichtet hatte im Wege des Herrn. Ziel und Ende unseres Oratoriums aber, Ziel und Ende unseres Wandels, unserer einfachen Lebensart und Kleidung, unserer Weltflucht, unserer häufigen Gespräche über den Tod, den man nicht fürchten, sondern eher wünschen soll, das Ziel und Ende von dem allen geht darauf hinaus, daß wir mit innerer Freude sterben, daß wir freudig das Gefängnis verlassen, wenn der Herr es befiehlt, daß wir, die verbannten Kinder Evas, „die in diesem Tränental seufzen, der Natur ihren Tribut zahlen wenn wir gerufen werden, und mit ruhigem Herzen und Freude zum himmlischen Vaterland hinüberwandern..."

Wir haben Valiers Darstellung so ausführlich namentlich deshalb wiedergegeben, weil darin der Geist des großen hl. Philipp Neri und seiner ersten Schüler sich in eigentümlicher Weise wiederspiegelt. Valier kannte die Personen, die er in seinem Dialog auftreten läßt, alle persönlich, und hat ihnen sicher nicht Gedanken seiner eigenen Erfindung in den Mund gelegt. Mochte zur Zeit, da Valier schrieb und der Eindruck von Philipps Wirksamkeit und Persönlichkeit noch frisch in der Erinnerung lebte, sein Dialog nichts sonderlich neues bieten, so hat er doch für uns Spätgeborene, die wir nur aus toten Berichten das Bild des Heiligen uns deutlich machen können, die Bedeutung einer kostbaren Reliquie.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Alcalá und Suarez. Der römische Priester *Giambattista Confalonieri* besuchte Anfang Februar 1593 Alcalá und gab bei dieser Gelegenheit über die Stadt, in der Suarez von September 1585 bis Oktober 1593 weilte, über die Universität und das Jesuitenkolleg einige Notizen, die *Scoraille* in seinem Werk über Suarez[1]) nicht berücksichtigt hat. Alcalá, sagt *Confalonieri*[2]), liegt in völlig ebener Gegend, die Einfahrt in die Stadt auf einer langen und breiten Straße ist schön, die Häuser sind niedrig, ein freier Platz ist sehr geräumig. Alle Hauptstraßen sind mit Bogengängen eingefaßt, deren Bauart freilich sehr einfach ist: dort haben Handwerker aller Art ihre Wohnsitze und steht alles Mögliche in reichster Fülle zum Verkauf, besonders gibt es dort viele Pastetenbäcker.

Wie jeder weiß, ist Alcalá „eine Stadt der Wissenschaft, wo Philosophie (le arti) und Theologie blühen, wie in Salamanca die Rechte. Ich fand dort mehr als 5000 Studenten, und in einem

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1915, 770 ff.

[2]) Spicilegio Vaticano di documenti inediti e rari I Roma 1890, 238.

Saal (scola), wo scholastische Theologie und zwar der Traktat *De adoratione* vorgetragen wurde; sah ich gegen 800 Studenten, die meist alle auf ihren Knien schrieben[1]), weil man hier nicht so bequeme Einrichtung wie im Jesuitenkolleg zu Rom hat.

„Eben diese Patres haben gleichfalls in Alcalá eine Hauptstudienanstalt, sie ist das freilich mehr der Professoren, als der Gebäulichkeiten wegen. Ihre Kirche ist nämlich sehr klein, niedrig und eng, und die Hörsäle entsprechen dem übrigen Kolleg, d. h. sie sind niedrig, dunkel und ohne ordentliche Einrichtung, und die Studenten müssen, wenn sie schreiben wollen, auf dem Knie schreiben. Trotzdem ist es ein berühmtes Kolleg wegen der tüchtigen Patres, die dort sind. Unter ihnen fand ich den P. Franz Soarez, der eben ein Werk geschrieben und gedruckt hat über den ersten (so!) Teil des hl. Thomas von der Menschwerdung[2]). Er war vier Jahre in Rom mein Lehrer in der Theologie[3]).

„Von den Doktoren der Hauptstudienanstalt, der Universität, rede ich nicht, denn abgesehen von der Jurisprudenz, die man in Salamanca vorträgt, gibt es hier deren ausgezeichnete für Philosophie und Theologie. Die Fassade des Universitätsgebäudes ist sehr schön und mit verschiedenen Verzierungen, die aus einer gewissen Steinart wie aus Marmor ausgearbeitet sind. Die Universität hat drei Höfe; im ersten sieht man über den Bogengängen viele Symbole, Embleme und Epigramme zu Ehren des hl. Didacus[4]), der vor einigen Jahren [1588] von Papst Sixtus V. heilig-

---

[1]) Che tutti scrivevano su le ginocchia la più parte. Das soll wohl heißen, der größere Teil der Studenten schrieb die Vorlesung nach, und von den Schreibenden schrieben alle auf ihren Knien; wenn nicht nach scrivevano Komma zu setzen ist.

[2]) Der erste Band des Kommentars zum 3. Teil des *hl. Thomas* (quaest. 1—20) erschien zu Alcalá 1590, der zweite Band (Mysteria vitae Christi) Alcalá 1592.

[3]) Anzi questi medesimi Padri hanno in questo luogo di Alcalà uno studio principale, più di lettori che di scuole, perchè et la loro chiesa è picciolissima, bassa et angusta, et le scuole sono conformi al restante dell' abitazione, cioè basse, oscure e senza ordine, e li scolari se vogliono scrivere, bisogna che scrivino sul ginocchio; è però collegio celebre per i Padri valenti che vi sono, fra i quali vi trovai il R. P. Francesco Soarez che ora ha scritto e stampato sopra la prima parte di S. Tomaso nella materia *De Incarnatione*, e che fu mio maestro quattro anni in Roma, in Theologia. Ebd. 238,

[4]) Das Franziskanerkloster mit der Grabkapelle des hl. Didacus befand sich ganz in der Nachbarschaft der Universität. Ebd. 239.

gesprochen wurde, und unter diesen Bogengängen befinden sich die Hörsäle für scholastische und positive Theologie. Im zweiten Hof ist nur e i n Bogengang, wo man Bücher und andere Dinge zum Gebrauch der Studenten verkauft. Im dritten endlich trägt man Philosophie, Medizin, Chirurgie vor und die drei Sprachen, die chaldäische, hebräische und griechische. Der Saal für die Disputationen und die öffentlichen Akte ist sehr geräumig. Die Studenten des Kollegs gehen in langen Talaren umher, mit verschiedenfarbigen Ärmeln, bei dem einen sind sie rot, beim andern violett, beim dritten hellbraun. Diese Studenten pflegen im Winter kein Feuer im Kamin anzuzünden, sondern in Metallgefäßen (braciere) wie es in Genua und Madrid Sitte ist".

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Kleine Mitteilungen. 1. Neueres zur Frage der denkenden Tiere. Dieses Problem, das der Scholastik von jeher mit genügender Gewißheit für gelöst galt und das wenigstens seiner Hauptsache nach von der großen Menge ruhiger Denker aller Zeiten als aufgedeckt betrachtet worden war, hat durch die *Krall*'sche Tierpsychologie, in deren Dienst seit 1914 eine eigene Zeitschrift „Die Seele des Tieres" arbeitet, eine gesteigerte Beachtung gefunden. Es wurde darüber in der Zeitschr. f. kath. Theol. (1914, 779 ff) bei Besprechung des Buches Dr. *Stephan Maday's* „Gibt es denkende Tiere?" ausführlicher berichtet. Der Kampf für die Intelligenz von *Kralls* Pferden und Frau Dr. *Moeckels* Hund hat auch unterdessen noch nicht aufgehört. Es sei hier nicht auf die vielen Schriften für diese hoffnungslose Sache, sondern nur auf wichtigere neuere Gegenschriften hingewiesen.

Zur Frage der Elberfelder Pferde nimmt *Faustinus Edelberg* in der Zeitschrift für Psychologie Band 73 (1915) S. 258 Stellung. *Faustinus* ist ein bekannter dänischer Gedankenleser und Taschenspieler und als solcher nach *Wundts* Geständnis viel geeigneter, einen etwa vorliegenden Betrug zu entdecken, als ein gelehrter Professor. Bei Beobachtungen an den Elberfelder Pferden konnte nun *Faustinus* bei Muhamed mit aller Bestimmtheit eine absichtliche Zeichengebung vonseiten des Pferdeknechtes Albert und zwar ein fast unmerkliches Schütteln des Kopfes als Zeichen zum Aufhören feststellen. Bei den übrigen Pferden konnte er zwar nicht die A r t der Zeichengebung entdecken, wohl aber wieder die Notwendigkeit erkennen, daß Albert in der Nähe sei und mit dem Pferde verkehren könne. Albert ist ihm „ohne Zweifel ein außerordentlich kluger Kopf und glänzender Dresseur, wie man ihn

wohl kaum in einem Zirkus antrifft". — Mehrere Publikationen und Diskussionen rief in letzterer Zeit der Hund Rolf der Frau Dr. *Moeckel* in Mannheim hervor. Dessen vermeintlicher Intelligenz wurden vor allem die Beobachtungen seines „Freundes", des Arztes Dr. *Wilhelm Neumann* in Baden-Baden verhängnisvoll Dr. *Neumann* berichtet darüber in der naturwissenschaftlichen Wochenschrift Jahrg. XV 1916, H. 37 S. 521—529 unter dem Titel: Über Pseudopsychologie; kürzer referiert er in der Münchener medizinischen Wochenschrift 1916, 34 S. 1226—1227. P. *Wasmann* bringt davon in den Stimmen der Zeit Bd. 93, 1917 H. 12 (Der Zusammenbruch der Krall'schen Tierpsychologie III) S. 636 ff einen ausführlichen Auszug. Der Hund antwortet bekanntlich durch ein Klopfalphabet, indem er auf ein von der Versuchsleiterin vorgehaltenes Brett oder einen Pappendeckel in bestimmter Zahl und Folge klopft. Dr. *Neumann* konnte nun mit aller nur wünschenswerten Sicherheit feststellen, daß der Hund rein mechanisch, ohne einen inneren Anteil an seinen Äußerungen zu haben, das klopft, was die Versuchsleiterin von ihm geklopft haben will. Nur das Wissen der Versuchsleiterin bestimmt die Antworten. So bietet das Studium dieses Tieres eigentlich nichts Interessantes und „zweifellos ist die Analyse der in Frage kommenden Menschenpsychen schwieriger als die der Psyche Rolfs".

Einen sehr beachtenswerten Beitrag zur Frage liefert der Psycholog Dr. *Karl Marbe* in seiner Schrift: Die Rechenkunst der Schimpansin Basso im Frankfurter Zoologischen Garten (Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen 4. Bd. 3. H. Leipzig, Teubner, 1916). Die Schimpansin Basso des Frankfurter Tiergartens, die als ein psychisch sehr gut veranlagtes Individuum betrachtet werden muß, hat sie doch eine ganze Reihe von menschlichen Fähigkeiten, wie z. B. das Radfahren, sich angeeignet, übt auch die Rechenkunst aus. *Marbe* befand sich nun beim Studium dieses Tieres in der glücklichen Lage, daß hier der Wärter desselben, Richard Burkardt, aufrichtig und ehrlich auf der Seite des Untersuchers stand und ihm in jeglicher Weise behilflich war. Burkardt glaubte selbst nicht an ein eigentliches denkmäßiges Rechnen seines Pfleglings, sondern erklärte sich den Vorgang durch eine Art von Übertragung von Vorstellungen. Einige nach dieser Richtung hin angestellte Versuche schienen auch die Vermutung Burkardts zu rechtfertigen. Wenn *Marbe* eine Aufgabe stellte und dabei Burkardt befahl, nicht an das Resultat zu denken, sondern sich scharf irgendeine andere Zahl vorzustellen, so gab das Tier immer die vorgestellte Zahl zur Antwort. Die Zahlenangaben geschahen vonseiten des Tieres durch das Aufheben

von Täfelchen, auf welche die einzelnen Ziffern gemalt waren. Eine genauere Untersuchung ergab aber, daß der Wärter, wenn er an eine bestimmte Zahl dachte, unwillkürlich die Medianebene seines Kopfes gegen jenes Täfelchen hin einstellte, das die betreffende Ziffer trug. Dies wurde vom Tiere bemerkt und war demselben ein Zeichen, gerade diese Tafel aufzuheben. Der Unterricht war in äußerst kleinlicher Weise gegeben worden, so daß auch ein mindest begabtes Geschöpf mit geistigen Fähigkeiten darnach das Rechnen hätte erfassen müssen; das verhältnismäßig gut veranlagte Tier hat aber nicht das Geringste davon erfaßt, nicht einmal den Unterschied der optischen Zeichen der einzelnen Zahlen, sondern es konnte eben nur dazu gebracht werden, daß es jene Tafeln aufhob, auf die der Wärter unwillkürlich hindeutete. — Wenn denkende Forscher noch neuer Beweise bedürfen, daß die Tiere nicht denken, so scheinen solche durch diese Untersuchungen wahrhaft zur Genüge geliefert; allein, daß der Streit nun als beendet betrachtet werde, ist trotzdem nicht zu hoffen. H.

2. Da mehrere Mitarbeiter der „Zeitschrift für katholische Theologie" sich vereinigt haben, eine eigene Gedenkschrift zum 300jährigen Todestag des P. Franz Suarez (25. Sept. 1917) herauszugeben, hat die Zeitschrift selbst davon Abstand genommen, größere Beiträge zu diesem Anlaß zu veröffentlichen. Die Gedenkblätter sind soeben unter dem Titel im Erscheinen: **P. Franz Suarez S. J. Gedenkblätter zu seinem 300jährigen Todestag** (25. Sept. 1917). Inhalt: *Karl Six S. J.*, P. Franz Suarez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft; Dr. *Martin Grabmann*, Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung; *Franz Hatheyer S. J.*, Die Lehre des P. Franz Suarez über Beschauung und Extase; *Andreas Inauen S. J.*, Suarez' Widerlegung der skotistischen Körperlichkeitsform; *Josef Biederlack S. J.*, Die Völkerrechtslehre des Franz Suarez. (Verlag Tyrolia, Innsbruck, 1917. IV, 174 S. gr. 8°). — Als Nachlese zur Festfeier soll in einem späteren Heft dieser Zeitschrift, wenn die ausländischen Publikationen wieder zugänglich sind, in einer Übersicht die Literatur über den *Doctor eximius* zusammengestellt werden.

3. Gegenüber den leider nicht seltenen geringschätzenden Urteilen über den **Wert des Katechismus** wirkt umso erfreulicher das folgende Zeugnis der jungen Konvertitin (später Dominikanerin, gestorben 1913) *Helene Most:* „Es mag 6 Wochen nach der Einsegnung [Konfirmation] gewesen sein, als ich zum erstenmal den katholischen Katechismus öffnete. Und nun, Herr, was soll ich sagen? Der Stift zögert; denn er ist machtlos, das zu be-

schreiben, was nun geschah. Wer vermag das Licht der himmlischen Sonne zu schildern? . . Vor meinem Auge hob sich in nie geahnter Herrlichkeit der gewaltige Bau, den Jesus Christus auf Felsengrund aufgerichtet hat. Hier fügte sich Stein an Stein, Dogma an Dogma zu einem Ganzen von unaussprechlicher Harmonie. Hier verstand ich sie auf einmal, die geheimnisvollen Lehren, die mir im Protestantismus leerer Schall blieben. Ihr Geheimnis ist das Licht Gottes. — Es war, als hätte ich [bisher] Bruchstücke einer Schrift in der Hand gehabt. Ich wußte nichts damit anzufangen. Nun ordnete ein göttlicher Finger diese Bruchstücke vor meinen Augen, die Lücken wurden ergänzt, der alte Text wiederhergestellt. Und ich las mit Entzücken die frohe Botschaft von der erbarmenden Liebe des dreieinigen Gottes, das Evangelium von Christus und seiner heiligen Kirche . . . Ein besonderer Anlaß zur Freude bleibt mir immer die Art und Weise, in der Gott meine Bekehrung geschehen ließ. Gerade weil ich in ästhetischer Beziehung von überaus großer Empfänglichkeit war, gerade weil ich mich in den Jahren der Empfänglichkeit und Gefühlsstärke befand, gerade darum frohlocke ich, daß keine gottesdienstliche Herrlichkeit, kein menschlicher Einfluß mitspielten, nicht einmal das Wort eines von Gott bestellten Predigers, daß nichts mich belehrte und überzeugte als der einfältige, nüchterne, allen rhetorischen Schmuckes bare Katechismus. O dieser Katechismus mit seiner unbeugsamen, siegreichen Logik!" (Selbstbiogr. der Konvertitin S. 69 ff. Vgl. oben S. 175).

4. **Beichten in einer protestantischen Mission.** Nach der (Hengstenbergschen) Evang. Kirchen-Zeitung vom 18. Nov. 1917 Nr. 45 schreibt Missionar *Hoffmann* von der „Rheinischen Mission" in einem längeren Bericht von der „Erweckungsbewegung" auf den abseits von Nias gelegenen Nakko-Inseln: „Es kam eine große Unruhe und Gewissensangst über die Leute, die sie zum Missionar trieb, um ihm zu beichten. Beachtenswert ist, daß gerade dieses Beichten vor Menschen gewissenerleichternd wirkte. Die Leute erzählten, sie hätten sich bis zum Äußersten gesträubt, um nur zum Missionar zu gehen; aber sie hatten schließlich nicht anders gekonnt. Sie sagten ihm: ‚Wir mußten zu dir kommen, sonst fanden wir keinen Frieden. Wir hatten Wochen und Monate lang Gott unsere Sünden bekannt und nichts verheimlicht; und trotzdem fanden wir keinen Frieden. Wir mußten unsere Sünden auch Menschen bekennen'". K.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und der Ordensobern.

Epistola A. R. P. Wlodimiri Ledóchowski
Praepositi Generalis Societatis Jesu

De Doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda

Cum „ad unionem membrorum hujus Societatis inter se et cum suo capite" (Const. p. X, n. 9) et ad felicem studiorum nostrorum progressum plurimum interesse videretur, ut haec Epistola in materia difficili nec ad dexteram nec ad sinistram deflecteret, collato cum PP. Assistentibus consilio, eam manu scriptam Supremo Iudici proponendam ante quam cum universa Societate communicandam esse censui. Summus Pontifex, qua est benignitate atque facilitate, non solum eam legere, sed etiam litteras ad me dare dignatus est, quas gravissimae praefationis instar hic praemitto. Nos autem pro tam eximia atque adeo paterna erga Societatem benevolentia gratias dignas tum demum referemus, si Apostolica Benedictione corroborati, vinculo caritatis et obedientiae coniuncti, philosophiae et theologiae scholasticae ad mentem Doctoris Angelici nos totos novo fervore dederimus.

DILECTIO FILIO
WLODIMIRO LEDÓCHOWSKI
Praeposito Generali Societatis Iesu

Zizers

BENEDICTUS PP. XV

Dilecte Fili

Salutem et Apostolicam Benedictionem

Quod de fovenda divi Thomae doctrina sollicitus tuam Societati Iesu aperire mentem deliberaveris, scriptamque in id epistolam, antequam Sodalibus mitteres, Nobis officiose subieceris, grate admodum et opportune fecisti.

Qui enim, ut nosti, complures usque adhuc occasiones studiose quaesivimus edicendi publice quantum nobis cordi sit honorem disciplinae Aquinatis catholicis in scholis debitum haberi, fieri non poterat ut non libenter praeceptiones legeremus, quibus aptam et consentaneam ipse etiam operam confers optatis Nostris explendis.

Neque minus iucunde animadvertimus aequa te lance rationum momenta perpendisse quibus, quem ad modum oporteat a Sancti Thomae doctrinis esse. hinc inde disceptando contenditur.

Quo quidem in iudicio recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio.

Eiusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni iure timorem deponere ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur Romanorum Pontificum, quorum ea constans sententia fuit, ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare de quibus possit soleatque disputari.

Haec si fiant, illa certe summopere probanda consequentur bona, ut, quum fratrum caritas ab offensione custodiatur, tum debita in Vicarium Christi observantia veneratioque vigeat; quae quidem, si nulli non praecepta

christiano est, at vero peculiari quodam officio censenda est Societatem Iesu perstringere.

Nos autem, compositis dissidiis additisque cognitioni veri animis, non modo sacrarum disciplinarum exstituram inde progressionem speramus, verum etiam Sodalitatem ipsam, tam bene de Ecclesia meritam, profecturam, exemploque et Angelici Doctoris asseclis et caritatis divinae studiosis futuram confidimus.

Auspicem coelestis gratiae Nostraeque benevolentiae testem Apostolicam Benedictionem tibi, Magistris ac Sodalibus universis ex animo impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die XIX Martii MCMXVII, Pontificatus Nostri anno tertio.

BENEDICTUS PP. XV

REVERENDI PATRES AC FRATRES IN CHRISTO CARISSIMI
P. Xti

Inter gravissima et nobilissima vocationis nostrae munera illud iure merito numeratur, veritatem catholicam fideliter conservare, summo studio propagare et contra omnium errorum incursus strenue defendere. Ex quo perfacile intelligitur, quanti ad Societatis incolumitatem, progressum et apostolicum ministerium intersit, ut eius filii plena et solida doctrina rite instituantur, atque a quavis opinionum pravitate maneant intacti, retinentes semper *verbum sanum, irreprehensibile*[1]), quo possint et se ipsos et ceteros qui eos audiunt, salvos facere. Quod si unquam, hisce potissimum temporibus opus omnino est, ob miserandam plurimorum ignorantiam, ob multorum caecam innovandi libidinem, ob errores ubique grassantes circa fidem et ipsa quoque prima rationis principia, ob veneni celeritatem quod nunc citissime quaqua versus spargitur, ac tandem ob instantem quotidie necessitatem novis maximeque diversis quaestionibus in dies exorientibus normas christianae sapientiae adhibendi. Omnibus igitur,

[1]) *Tit.* 2,8.

sed praesertim Superioribus, qui rationem reddituri sunt de subditis ac de animabus per eos ad aeternam salutem adiuvandis, singulari vigilantia et diligentia curandum est, ne splendor illibatae doctrinae hodiernis fallaciis vel minimum obscuretur, sed eam per omnia purissimam tradamus, foveamus, tueamur, e sacris suggestibus, in tot nostris scholis, in libris, opusculis foliisque periodicis, atque in privatis colloquiis.

Cuius officii momentum quum Congregatio Generalis XXVI probe persentiret, suprema sua potestate legifera quaedam sancire statuerat de studio sancti Thomae apud nos etiam atque etiam provehendo; ideo quod hanc esse rationem efficacissimam sanae doctrinae conservandae ipsa Societas inde a primordiis suis semper existimasset et Summi Pontifices magna sedulitate et consensione pronuntiassent. Inchoatos labores abrupit proh dolor! temporum iniquitas. Attamen voluerunt Patres Congregati, pro summa rei gravitate, mentem suam universae Societati aperire et consilii exsecutionem Praeposito Generali hoc suo Decreto undevicesimo commendare: *Congregatio, ut commoda quae ex intima cognitione studioque Doctoris Angelici dimanant uberrima, omnibus nostris scholis, iuxta mentem SS. Pontificum Leonis XIII et Pii X s. m. necnon Benedicti XV feliciter regnantis, in dies largius provideret, complura hac de re speciali decreto persequenda sibi constituerat, cum tristissima temporum conditio praeproperum laboribus finem imponere coegit. Quare Congregatio, ut officio suo qua meliori posset ratione satisfaceret, quod ipsa per se perficere non potuit, id Patri Nostro commisit, ut nimirum de doctrina S. Thomae apud nos magis magisque fovenda ad Societatem universam daret litteras, quibus suam et Congregationis mentem pro rei momento explicaret.*

Cui mandato exsequendo me statim equidem dedidi, illudque iam dudum confecissem, nisi medio in labore clare et clares pegis apparuisset quot et quanta auxilia mihi ad opus peragendum utilissima, ne dicam necessaria, deessent, sive propter diuturnum ab Urbe exsilium, sive propter itinerum et commercii epistolarum difficultates. Nihilominus, quoniam nonnullis ex Provinciis intellexeram

eiusmodi litteras meas valde desiderari, quanquam rerum conditio eadem permanebat, de communi Patrum Assistentium consilio, animum induxi scriptionem hanc, qualiscumque demum esset, cum omnibus vobis, Patres Fratresque Carissimi, communicare. In qua, post excellentiam doctrinae Aquinatis quantum hic expedire videtur declaratam, praecipua Ecclesiae et Societatis praescripta de studio Doctoris Angelici in memoriam reducenda censui, modumque accuratius indicandum quo ipsum sequi oporteat; postremo documenta quaedam ad exsecutionem facilem et efficacem reddendam adieci.

I.

Itaque a praestantia disciplinae Doctoris Angelici exorsurus, rem paulo altius repetitam velim, ut perspiciatur quem locum theologia scholastica in Ecclesia, quem in theologia scholastica S. Thomas obtineat.

Divina doctrina suapte natura auctoritate praesertim et traditione nititur. Ante omnia videlicet veritas quam Christus Dominus e coelo attulit, et consectaria quae ex ea aetas aetati succedens, Spiritu Sancto afflante, deinceps colligit, per humanas progenies vertentibus saeculis caute atque fideliter tradenda sunt, veluti sacrae quaedam lampades nunquam exstinguendae, sed numero ac splendore crescentes usque ad perfectum diem.

Ut autem depositum fidei eo modo evolvatur, ut accuratior deinde atque uberior rerum credendarum cognitio ipsorumque mysteriorum intelligentia, quoad fieri potest, aliquanto lucidior acquiratur, ut denique fides non tantum indoctis auctoritate, simplicitate, perspicuitate sit accommodata, sed doctis quoque soliditate, profunditate, sublimitate plane satisfaciat, speculatio, quae dicitur, cum traditione, cum scientia supernaturali naturalis scientia coniungenda est, qua etiam profunda Dei pervestigentur, *multae ac diversae caelestis doctrinae partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant, . . . omnes et singulae suis iisque invictis argumentis confirmentur* et contra *adversariorum arma . . . potenter*

expediteque defendantur[1]). Inde a primis nascentis Ecclesiae saeculis et sua sponte id agebant Christianorum ingenia, et Ethnicorum, Iudaeorum atque Haereticorum impetu id agere cogebantur. Et iam tunc Ecclesiae Patres exstiterunt, qui humanas quoque praecipue Graecorum scientias colebant et speculatione utebantur qua, ut S. Augustinus dicit, *fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*[2]). Irenaeus ad haereses efficacius refellendas *originem singularum,* uti refert S. Hieronymus[3]), *et ex quibus philosophorum fontibus emanarint . . . explicavit;* Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Arnobius, Lactantius, Athanasius, Chrysostomus, Basilius Magnus, uterque Gregorius saepe philosophiae arma adhibebant ut haereticos refutarent, Christianos fidei veritatibus informarent. — Ceteris palmam praeripuisse videtur S. Augustinus, illorum temporum doctor fere ultimus simul et maximus, qui praepotenti vi mentis Platonem quasi domuit et neoplatonismum Christo inservire coegit. Et ut alios qui postea floruerunt omittam, dignus apprime est qui nominetur Ioannes Damascenus, in cuius laudem illud maxime cedit, *quod primus universam theologiam recto ordine comprehenderit, et S. Thomae viam complanaverit ad sacram doctrinam tam praeclara methodo tractandam*[4]).

Iam vero hac ratione exorta est praecellentissima illa doctrina Patrum, quae non solas fidei veritates complectitur, sed alias etiam humanae rationis lumine repertas, ac maxime e Graecorum sapientia depromptas, quas tamen perficere, expolire, omni errore purgare studuerunt, ut doctrinae revelatae prodessent, quia, ut scite animadverterat Clemens Alexandrinus, *accedens graeca philosophia veritatem non facit potentiorem, sed cum debiles efficiat sophistarum adversus eum argumentationes, et propulset dolosas insidias, dicta est vineae apta sepes et vallus*[5]).

At fructuosissimus hic ingeniorum labor per multa saecula vix non totus interruptus fuit immanibus illis gen-

---

1) Epistola encyclica *Aeterni Patris.*

2) *De Trinitate,* l. XIV, c. 1.

3) *Epist. ad Magnum.*

4) *Breviar. Rom.*, die 27 martii

5) *Stromat.* l. I, c. 20.

tium migrationibus ac tumultibus, quibus Romani Imperii et cultus et vitia proluebantur, et fidei christianae luce recentes populos illuminante, terrae facies quasi renovata est. Cum vero saeculo undecimo e tantorum turbinum chao mutatus orbis adspectus iam paene christianus evasisset, et inculta barbarorum vita paulatim ad altiora proficeret, mirum sane non est, theologos et philosophos ad opus intermissum reversos, id ante omnia egisse, ut quas priores aetates tulerant leges et doctrinas, in *decretorum* et *sententiarum summas*, quas dicebant, naviter congererent. Qua collectione peracta, studiorum Universitates, quae interim in regionibus occidentalibus passim surgebant, laborem aliquanto magis arduum aggressae sunt: excerptae sententiae iam subtilius examinandae erant, quae inter se pugnare viderentur componendae, supernaturalia cum naturalibus opportune conferenda et copulanda, omnia demum suo quaeque ordine disponenda.

Atque haud sine numine contigit, ut eo ipso tempore praecipua Aristotelis scripta quasi denuo in lucem prodirent et cum ipsis ea philosophia, qua nihil efficacius hunc laborem posset expedire. Quo factum est, ut sententiarum cultores, praeter fecundas illas sacrae eruditionis segetes, in tot SS. Patrum voluminibus diffusas, novum haberent campum excolendum ad veritates praesertim philosophicas uberius et penitius perscrutandas. Sic autem adoleverunt, saeculis duodecimo et decimo tertio, eae quas *philosophiam* et *theologiam scholasticam* appellare consuevimus, in se coniungentes quidquid fere ante Christum Graecorum mirabilis perspicacitas et post Christum Sanctorum Patrum ratio divinitus illuminata erat consecuta.

Praeluxerat saeculo undecimo exeunte, quasi splendescens huius doctrinae aurora, S. Anselmus Ecclesiae Doctor, non sanctitatis solum fama illustris, *sed etiam doctrinae, quam ad defensionem christianae religionis, animarum profectum, et omnium theologorum, qui sacras litteras scholastico methodo tradiderunt, normam caelitus hausisse ex eius libris omnibus apparet*[1]).

[1]) *Breviar. Rom.*, die 21 aprilis.

Ceterum philosophiam peripateticam Christo subigere et eam pro philosophia neoplatonismo indulgente substituere non fuit opus unius diei, sed grande inceptum, quod nec periculis neque impedimentis vacabat. Etenim in ipsa Aristotelica doctrina statuenda et emendanda duo praestare necesse erat, eaque haud levia: alterum ut e mendosis auctoris eiusque commentatorum Arabicorum translationibus germana ipsius disciplina erueretur; alterum ut illuvie paganorum quibus scatebat errorum ablueretur, quod ingenia fortia et praestantia requirebat. Experientia ipsa iam docebat, magistros aut incautiores aut debiliores non Aristotelem ad fidem convertere, sed a fide ad Aristotelem divertere, adeo ut Summi Pontifices duriora consilia capere, Universitates nonnullae ethnico philosopho vel aditum aularum suarum praecludere non dubitaverint. Praeterea regnabat tunc plerisque in scholis etiam Ordinum mendicantium philosophia neoplatonica a S. Augustino expurgata atque in usus doctrinae christianae conversa, quae summa huius Doctoris auctoritate ita fulciebatur, ut luctatio Platonem inter et Aristotelem ferme usque ad finem saeculi tertiidecimi tenuerit.

In utroque labore desudarunt, praeter aliquot e clero saeculari doctores Parisienses et Oxonienses, complures theologi Ordinum mendicantium tum maxime vigentium, S. Dominici, S. Francisci, Eremitarum S. Augustini. Omnium autem principem et magistrum praeparavit Beatus Albertus, vir praestantissimi et ipse ingenii, cuius tamen gloria longe maxima est S. Thomam Aquinatem discipulum habuisse, qui, Deo sic providente, a Superioribus suis Coloniam missus fuerat. B. Albertus Aristotelicam doctrinam ex Avicennae praesertim interpretationibus iam diligentissime hauserat, et mira qua pollebat eruditione, quidquid tanti alumni menti perspicacissimae excolendae in theologia et philosophia erat opportunum, id omne abundantissime subministrabat.

Ita in antecessum instructus Thomas, post Aristotelem ope Averrois et meliorum interpretum secundis tantum curis retractatum, mirandas ingenii vires omnes eo intendere potuit, ut eum ad christianos usus accommodaret.

novamque scholam conderet, non tantum a reliquorum, sed etiam a priorum sui ipsius Ordinis magistrorum schola distinctam. Testatur id Gulielmus de Tocco, qui cum pro S. Thomae canonizatione quam plurimum laboraverit, ceteris melius eius vitam et res gestas conscripsit: *Erat novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas reducens in determinationibus rationes, ut nemo qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset esse iudicii ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset noviter inspirare.*

Nec videantur haec speciosius quam verius dicta esse. Nova erat doctrina. Quanquam enim etiam antiquiores scholae S. Augustini magistri expurgandae disciplinae Aristotelis operam dabant, tamen auctoritate sui doctoris nimium constricti, quaedam capita minus feliciter ab ipso statuta, ex. gr. rerum cognitionem in rationibus aeternis, compositionem animae e materia quadam spirituali et forma, non tam facile repudiare ausi sunt. Angelicus vero Doctor singulari mentis acumine in his aliisque gravissimis argumentis veras constituit sententias, in primis cognitionis nostrae originem a sensibus petendam, absolutam animae humanae simplicitatem ac spiritualitatem, materiae et formae notiones exactas, dilucidiorem de ideis universalibus earumque ab individuis abstractione theoriam, quae brevi communius et paulatim communissime receptae fuerunt.

Quae autem nova non erant (et haec longe plurima, ut a doctore catholico exspectandum est) novo modo evolvebat, ita ut in hac modi novitate magis etiam excelleret. Et primo quidem traditionis et speculationis aequilibritatem nemo unquam neque cautius neque felicius servavit quam ille, qui a Leone XIII *ingenio docilis et acer* acutissime dicitur. Non enim minus operae ponit in dogmatibus e S. Scriptura ac SS. Patribus et reliqua traditione eliciendis, quam in iis per rationem et philosophiam illustrandis et confirmandis. Quanquam in Summa theologiam positivam, quae dicitur, iam positam sumit potius quam proponit, revera tamen sententiae eius sunt conclusiones

ex fontium theologicorum diligenti investigatione, quantum litteraria temporum conditio ferebat, consideratissime effectae, atque adeo huius libri studium est optima praeparatio ad scripta SS. Patrum, praecipue S. Augustini, recte intelligenda. Imo quae breviter ab Aquinate dicta sunt, haud raro aditum patefaciunt, ut verum sensum difficilium locorum qui apud SS. Patres leguntur, assequi possimus.

Illud quoque exemplo suo docet, quomodo in tractandis Ecclesiae Doctorum effatis magna reverentia cum modesta libertate ad progressum scientiae necessaria coniungenda sit. Simul enim monet, nullius scriptoris non canonici pronuntiatum simpliciter pro certo tenendum esse, propterea quod ipse ita senserit, sed quod verum esse demonstraverit; simul vero, persuasum sibi habens, magna illa luminaria peculiari Dei providentia Ecclesiae concessa fuisse, eorum difficiles vel obscuras locutiones dilucidare, in bonam partem interpretari, aut, si hoc fieri nequit, priorum aetatum conditionem causatus, excusare studet.

Porro in expositione Sacrae Scripturae S. Thomas tam prospere processit, ut iudicio optimorum ex recentibus exegetis hac quoque in re inter omnes Doctores scholasticos emineat. Quare fundamentum biblicum, sustinendis propositionibus idoneum, apud S. Thomam tutum ac stabile est. Pauca quidem argumenta biblica in theologia scholastica adhibet, sed plerumque optime sunt delecta, ut vere probent quae probanda sunt; ampliora autem Divinarum Litterarum studia aliis praelectionibus ad id destinatis relinquit.

Illam angelicae doctrinae propriam virtutem Leo XIII his verbis comprehendit: *Rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere, neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta*[1]).

Nova deinde methodo, nova lingua, novis rationibus

---

[1]) Encycl. *Aeterni Patris.*



vetera illustravit, confirmavit atque adeo renovavit. Innumera doctrinae capita percensere quorum ipse firmitatem et robur adauxit, nec vacat, nec opus est. Quod autem ad methodum attinet, scholasticam ad perfectionis culmen perduxisse dicendus est. Nam cum institutionis scholasticae finis sit, doctrinam addiscendam ita proponere, ut et recte capiatur et solide probetur et a difficultatibus et quavis obscuritate vindicetur, haec omnia diligentissime et efficacissime praestat S. Doctor, definiendo et explicando terminos ac statum quaestionis, argumentando brevibus apertisque rationibus, adhibendo distinctiones acutas et subtiles, ostendendo rerum nexum, nodos expediendo et solvendo quae contra dicuntur. Hae nimirum sunt *praeclarae dotes, quae theologiam scholasticam hostibus veritatis faciunt tantopere formidolosam*[1]). Cumque in omnibus et singulis quaestionibus eadem aptissima dispositio occurrat, quid quoque agatur loco primo statim adspectu percipitur.

Huic tandem lucidissimae methodo par est orationis convenientia, simplicitas, perspicuitas. Ipse S. Thomas saepius edicit, atque natura rerum testis est, quantopere verba apposite electa ad doctrinam bene tradendam conducant. In dogmatica maxime theologia, in qua tam multa, tam diversa, tam difficilia tractanda sunt, plurimum interest, eo dicendi genere uti, quo res non involvantur et intricentur, sed explicentur et audientium vel legentium captui accommodentur. Claritate autem et simplicitate sermonis S. Thomam superare velle, conatus vanus et irritus fuerit.

Magnam quoque gloriam, atque haud scio an maximam, inde capit Doctor Angelicus, quod et nova et vetera, quae tanquam bonus paterfamilias de thesauro suo protulit, in systema adeo egregium redegit, ut melius inveniri vix possit. Theologia enim non est mera congeries materiarum, sed aedificium quoddam doctrinale, constans ex partibus certo ordine inter se aptis colligatisque et in unum opus totum iuxta artis praecepta coeuntibus. Conati quidem multi erant ante S. Thomam eiusmodi structuram excitare, sed huius *Summam* theologicam vel obiter

[1]) Ibidem.



comparare sufficit cum scriptis scholasticis saeculi XII in lucem editis, ut statim appareat, S. Thomae *Summam* ordine et methodo non minus illis antecellere quam ecclesias cathedrales medii aevi omnibus ecclesiis ruralibus illorum temporum: imo Summas etiam utique perfectiores Alexandri Halensis et Alberti Magni longe antecedit. Cuncta enim submittit simplicissimis et altissimis cogitationibus de Deo ipso, et de Deo ut primo principio et ultimo fine omnium creaturarum, atque ostendit, quomodo creaturae a Deo originem ducant in ordine naturali et supernaturali, et per Deum Redemptorem et Sanctificatorem reducantur ad Deum omnium Consummatorem. His autem summis rationibus singula ita subiiciuntur, ut nullo fere negotio vel tiro in theologia tantae rerum copiae dispositionem et cohaerentiam perspicere possit.

Atque id sibi propositum fuisse, ipse S. Doctor testatur in prologo *Summae*, ubi ait: *Consideravimus huius doctrinae novitios in iis quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum, partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi, partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter et dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.*

Quo in coepto tantum profecit, ut ordo a summo illo Magistro electus ab omnibus approbatus sit, et idem, ad praecipua quod attinet, usque ad nostra tempora permanserit, quanquam in articulorum et quaestionum distributione progressus scientiae theologicae mutationes quasdam necessarias reddidit. Atque ita S. Thomas in aurea theologiae et philosophiae aetate, quae praeter ipsum tulit Alexandrum Halensem, B. Albertum Magnum, S. Bonaventuram, Matthaeum de Aquasparta, Richardum de Mediavilla, Ioannem Duns Scotum, Henricum de Gandavo, Aegidium

Romanum, Hervaeum Natalem, effulsit uti sol, a cuius calore abscondere se nemo poterat, vel potest, vel poterit.

Quare mirum non est Romanos Pontifices, celebriores Universitates, doctissimos viros, omnes prope conditores et legumlatores religiosorum Ordinum doctrinam eius singulari consensu summis laudibus extulisse et commendasse utpote sapientissimam, tutam, ad fidem et rationis veritates inveniendas perfectiusque investigendas necnon ad errores omnes dissipandos aptissimam. Missa hic facimus tot splendida praeconia Angelico Doctori per plura quam saecula sex assidue impertita, quae in variis libris collecta inveniuntur[1]; at unum saltem afferre liceat, quod paucis verbis sanctitatem simul et sapientiam Doctoris nostri ante oculos ponit. *Inter scholasticos Doctores*, ait Leo XIII, *omnium princeps et magister longe eminet Thomas Aquinas, qui, uti Caietanus animadvertit, veteres Doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est. Illorum doctrinas velut dispersa cuiusdam corporis membra in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habeatur. Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitae integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia praedives, soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit et doctrinae splendore complevit*[2]).

At, dicat aliquis, fuerit S. Thomas suae aetatis, fuerit saeculorum quoque proxime consequentium magister incomparabilis; quomodo septem post saecula doctrina eius philosophica et theologica usui possit esse nostro tempori, quo tam multa sunt recens inventa, tot novae ortae sunt controversiae, tot novi adversarii religioni christianae et catholicae novas contradictiones opposuerunt? Si fieri nequit ut in bellis, quae nunc geruntur, arma medii aevi cum ulla spe successus adhibeantur, quidni arma spiritualia priorum saeculorum iam irrita dicenda sint ac prorsus inutilia ad certamina doctrinalia feliciter committenda?

---

[1]) Cf. ex. gr. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit.*

[2]) Encycl. *Aeterni Patris.*



Quanquam veterum usus et peritia nullo in negotio impune negligitur, tamen allata ratio aliquid valeret, si de iis scientiis ageretur quae constant experimentis quaeque instrumentis indigent ad res novas periclitandas, ut novae reperiantur veritates; atque ita errabant aliquando antiqui in quaestionibus quas ob inopiam duntaxat aptorum organorum rite pertractare nequibant. Inane autem est argumentum si ad illam disciplinam transferatur quae ex communi et facili experientia prima sua et evidentissima haurit principia, unde analysi et recta ratiocinatione alias deinde certasque elicit veritates, quae proprie in metaphysicae campo excoluntur, et nunquam per antiquitatem senescunt, neque per novos progressus mutationi sunt obnoxiae, sed semel rite inventae semper certae manent et immutabiles, quin etiam eo certiores sunt, quo antiquiores. Etenim tres saltem nos praecesserunt aetates aureae, in quibus virorum praestantissimorum verum agmen sive ad philosophiam sive ad theologiam sive ad utramque explorandam mentis aciem intenderunt. Atqui si neque philosophi graeci, in quibus rationis mere naturalis lumen cumprimis enituit, neque magni Patres Ecclesiae, divino lumine illustrati, neque eximii Doctores medii aevi, ne prima quidem principia, collatis viribus, reperire potuerunt, conclamatum est et desperare oportet de facultate nostra veri cognoscendi. Qui igitur, ut inde a Cartesio usu venit, philosophiam, neglectis priorum temporum sententiis, nunc demum ab ipsis fundamentis conantur constituere, eam qua laborant, aut arrogantiam et ignorantiam produnt. Profecto nimis sera eorum nata est sapientia, quam ut sincera et vera esse possit, si cum iis pugnat, quae a prioribus aetatibus tanto et tam sagaci labore parta sunt. Atque haec multo magis in illam scientiam valent quae *firmiorem* habet *sermonem*, cui attendit *quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat*[1]), videlicet in sacram theologiam, quae vel proxime revelatione divina nititur, vel, adscitis inconcussis rationis principiis, ex ea colligitur.

---

[1]) 2 Petr. 1,19.

Quare recordandum semper est, verum progressum non in hoc consistere quod nova usque procudantur, antiquioribus despectis vel relictis, cum ita potius parum aut nihil proficiatur vel regressus fiat, ut non raro accidit. At verus progressus is est, quem in ipsa rerum natura palam conspicimus, quando ex semine germen paulatim gignitur et crescit. Sane non aspernando vel de medio tollendo semen illud, novum educimus vivens, sed ipsum alendo et fovendo. Itaque cum Summus Pontifex monet, principia S. Thomae ea esse, *quae infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda*[1]), plane ostendit, germanum progressum exculta eius doctrina non solum non perimi, sed potius adiuvari.

Etiam ad errores et sophismata, quae uti versipellia sunt et in dies mutantur, apposite impugnanda eaque devincenda, non oportet veritatem, quae semper sibi constans atque eadem fuit et est et erit, commutari, sed dextere immutabilia eius principia, sive materialia sive saltem formalia, ad quaestiones novas nunquam non erumpentes adhiberi, antequam vero adhibeantur, recte et firmiter teneri. Nam si neque certo et dilucide scias, qua de re tibi dimicandum sit, neque calleas usum illorum principiorum, quibus revelata veritas muniatur et defendatur, quomodo apte et cum spe victoriae pugnabis? Haec vero principia eorumque interiorem vim atque efficaciam ad errores depellendos mira claritate apud Angelicum Doctorem exposita invenimus. Ea enim singularis S. Thomae sapientia est, quod in quaestionibus et difficultatibus solvendis contentus non est quibuslibet responsis proxime adiacentibus et forte satis idoneis, sed quaeque ad altissima principia revocat et rerum colligationem secundum omnia proposita et consequentia ostendit. Primo quidem aspectu videntur nonnunquam dicta eius fere obvia et simpliciora; re tamen vera altissimas rerum radices plerumque attingunt, opimam copiam doctrinae continent, errorumque confutationem praebent efficacissimam. Qua-

[1]) Encycl. *Aeterni Patris.*

propter iure ipse dici potest et superiorum temporum errores omnes unus debellasse, et ad eos profligandos, qui perpetuo in posterum orituri sunt, arma invicta suppeditasse; non quasi singulos praeviderit et excusserit, sed quatenus pro eximio suo ingenio ea altitudine et latitudine contemplationum usus sit, ut vix quaestio aliqua philosophiae vel theologiae speculativae excogitari possit, quae sit extra ambitum harum contemplationum.

Unum exempli gratia afferre liceat. Sane philosophia Kantiana, quae nunc fere nullam partem mundi cultioris veneno suo non infecit, ignota erat S. Thomae. Nihilominus quisquis Aquinatis doctrinam pernovit ac suam fecit, Regiomontani placitis decipi non potest. Namque sive rem spectamus quam Kantius docuit, sive methodum quam usurpavit, utraque ei reiicienda est, qui Angelici principiis adhaeret. Etenim qui stare potest extremus Kantii subjectivismus, si vera sunt ea quae S. Thomas tradit de valore obiectivo et de origine cognitionum nostrarum? Quomodo non corruet agnosticismus Kantii, impetitus argumentis quibus S. Thomas probat Deum esse et posse cognosci? Et autonomia illa moralis Kantiana nonne in nihilum occidit, si Deus et lex divina est suprema norma moralitatis, quemadmodum S. Thomas statuit et convincit? Itaque non immerito quidam eruditi acatholici praedicaverunt, Kantium esse philosophum Protestantismi, Thomam autem Aquinatem philosophum Catholicismi. Apud Thomam praevalent obiectiva veritas et legitima auctoritas, apud Kantium cuncta occupant subiectivae constructiones et opinandi licentia effrenata.

Aqua huius venenati fontis hortos suos irrigaverunt Modernistae omnes, quorum errores nonnisi progenies philosophiae Kantianae recte dici possint. Ii scilicet, iuxta magistri principia, nullo, quem vocant, intellectualismo turbantur, nulla obiectiva lege vel auctoritate impediuntur; inter eos subiectiva et privata placita sponte et commode pullulant. Ad hanc autem malarum stirpium et herbarum luxuriem enecandam Summi Pontifices Leo XIII et Pius X et Benedictus XV sapientissime doctrinam S. Thomae adhibendam esse edicunt; quandoquidem, ubi primum mi-

rabilis huius solis radii in tenebras falsae illius philosophiae penetrant, vitiosae et maleficae marcescunt et pereunt, sanae vero plantae eaeque plane fecundae veritatis naturalis et supernaturalis virescere et adolescere incipiunt. Atque is cuius mens uberrimis S. Thomae ideis locupletata est, nunquam timere potest, ne in pauperiem ignorantiae incidat et in caecos illos motus, quos nominibus intimarum experientiarum et perceptionum Modernistae cohonestant.

Quae omnia historia confirmat: quoties a Thoma, toties a recta via in paludem philosophi et theologi delapsi sunt: quoties ad Thomam, toties e caeno ad tutam semitam redierunt. Non multo post mortem sancti Doctoris, saeculo decimo quarto incipiente, abiectis superioris aetatis auctoribus *alti sermonis*, abrumpebatur fere tam felix illa et diuturna progressio, per quam schola Thomistica thesauros antiquorum religiose collectos et magnis incrementis auctos ad posteritatem transmiserat; negligebantur in theologia loci positivi traditionis, in philosophia regnare coepit recentiorum opinionum studium. Quo fructu? Omissis quaestionibus utilibus, inaudita, curiosa, vanae subtilitates, quae nominalismi nota propria est, ostentationis causa captabantur, ac tempus terebatur in argutiis: aetas vere aenea, in errores prona et quae ad verae scientiae progressum vix quidquam contulerit.

Cum tandem, exeunte saeculo decimo quinto, ingravescens in dies malum ad studia emendanda mentes excitaret, viri eximii ex Ordine Praedicatorum, in quo S. Thomae existimatio et cultus perseveraverat, tanto operi manus admoverunt: in Italia Caietanus, in Germania Conradus Köllin, Parisiis Crockart, et ceteris longe citius atque efficacius in Hispania Franciscus de Victoria, Melchior Canus, Dominicus Soto. Qui quidem non novam sibi fingendam putaverunt theologiae et philosophiae rationem, sed eo redeuntes, unde nunquam recedendum fuerat, S. Thomam sibi ducem delegerunt et fere omnes huius *Summam* pro Lombardi *Sententiis* in scholis explicandam substituerunt. Et ecce subito eriguntur disciplinae iacentes laetaque exsurgit seges illa neo-scholastica, cuius nostri

quoque theologi pars magna fuerunt. — Idem multo etiam manifestius testatur magna perturbatio qua vergente saeculo decimo octavo non res publicae tantum, sed scientiae quoque prostratae sunt. E qua gravissima ruina iterum doctrina scholastica, non mediocrem operam conferentibus Patribus Liberatore, Kleutgen aliisque e Societate nostra, restituta est. Denique nonne oculis nostris videmus, propter istud novitatis studium, quo sexcenta hac nostra aetate alia ex aliis parta sunt systemata, philosophiam a pristina dignitate defecisse neque existimari iam, ut olim iure merito habebatur, optimam, imo necessariam ad reliquas disciplinas addiscendas propaedeusin? Rectissime enim Leo XIII in Encyclica *Aeterni Patris: Patrimonio*, inquit, *antiquae sapientiae posthabito, nova moliri, quam vetera magis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio et non sine scientiarum detrimento. Etenim multiplex haec ratio doctrinae, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, mutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabilem, neque robustam, sicut veterem illam, sed nutantem et levem facit philosophiam.*

Atque haec quae de praestantia doctrinae S. Thomae, sive ex eius historico processu, sive ex propria ipsius perfectione, sive ex posteriorum saeculorum experientia et Summorum Pontificum suffragiis desumpta retulimus, sufficiant, ut intimo veri amore et studio permoti, ad eum fideliter sequendum magis magisque confirmemur, uti nostrum Institutum, quod *via quaedam est*[1]) ad aeternam Veritatem, nobis praescribit. Ad hae praecepta nunc illustranda, progrediamur.

II.

Singulari sane Dei providentia contigit, ut S. Pater Noster eiusque socii atque alii e primis nostris magistris Lutetiae Parisiorum et Salmanticae a professoribus disciplinae scholasticae ad mentem S. Thomae redintegratae instituerentur, in eaque ita proficerent, ut Societatis famam Romae et in Concilio Tridentino late spargerent. Quare

---

[1]) Litterae Ap. Iulii III *Exposcit debitum.*

cum S. Ignatius, Constitutiones scribens, de studiis sacris apte ordinandis ac de duce et doctore scholis Societatis seligendo et attribuendo deliberaret, non diu incertus haesit, sed quasi sua sponte, ex iis quae Parisiis, ubi nova Salmanticensis schola paulo ante suum adventum consederat, in seipso erat expertus, animum mentemque in Aquinatem convertit. Praescribit itaque ut in theologia legatur *doctrina scholastica divi Thomae*[1]), ut hac ratione doctrinam profiteamur *securiorem et magis approbatam*, et ut *idem sapiamus, idem quoad eius fieri possit dicamus omnes iuxta Apostolum*[2]).

Quae S. Pater in Constitutionibus breviter significaverat, ea secundum ipsius mentem accuratius definienda et evolvenda erant, tanto magis quod mentio ab eo facta de Magistro quoque Sententiarum praelegendo (cuius opiniones non raro discrepant) et quaedam aliae dictiones ansam interpretationis haud rectae praebere poterant. Id operis praestitit Congregatio Generalis V, et ex principiis ab ea positis P. Aquaviva in celeberrima nostra *Ratione Studiorum*.

Hae autem sapientissimae leges, quibus conficiendis adlaborarunt optimi quique eorum temporum theologi Societatis nostrae, qui mentem S. Patris Ignatii plene perspectam habebant, nos primo in philosophia et theologia intra fines doctrinae scholasticae continere voluerunt; deinde S. Thomam Societatis proprium Doctoren pronuntiarunt; tandem modum indixerunt quo ipsum sequi deberemus. Atque ita Societas prima post Ordinem Praedicatorum S. Thomam Doctorem sibi proprium adscivit, cum saeculo decimo sexto, renatis studiis, alii Ordines alios sibi eligerent duces.

Iuvabit hic breviter ipsa Congregationis et *Rationis Studiorum* verba referre, quibus principia harum legum sanciuntur. In primis Congregatio V decreto 41 unanimi omnium consensu statuit: *Doctrinam S. Thomae in theologia scholastica, tanquam solidiorem, securiorem, magis ap-*

---

1) *Const.* p. IV, c. 14, n. 1 et B.

2) Ibid. c. 5, n. 4 et p. III, c. 1, n. 18.

probatam et consentaneam nostris Constitutionibus, sequendam esse a professoribus nostris. Quapropter in regula 1 pro delectu opinionum addidit: *Sequantur nostri doctores in scholastica theologia doctrinam S. Thomae; neque deinceps ad cathedras theologicas promoveantur, nisi qui S. Thomae bene affecti fuerint; qui vero eiusdem auctoris parum studiosi vel etiam ab eo alieni sint, a docendi munere repellantur.* Quod rursum confirmatum fuit in decreto 56 et in *Ratione Studiorum*, ubi hac de re multa sapientiae plena praecipiuntur. Ut cetera omittam, commendat praefecto studiorum regula 4: *Librum de Ratione Studiorum familiarem habeat, et ab auditoribus professoribusque omnibus regulas sedulo curet observandas; praecipue vero eas, quae de doctrina S. Thomae theologis, et de delectu opinionum philosophis praescribuntur.* Professoribus vero theologiae scholasticae in regula 2 mandatur: *Sequantur Nostri omnino in scholastica theologia doctrinam S. Thomae, eumque ut doctorem proprium habeant; ponantque in eo omnem operam, ut auditores erga illum quam optime afficiantur.* Regula 6 professoris philosophiae iubet: *De S. Thoma nunquam non loquatur honorifice; libentibus illum animis, quoties oporteat, sequendo; aut reverenter et gravate, si quando minus placeat, deserendo.*

Quae vero ad modum sequendi S. Thomam spectant leges, his duobus praeceptis continentur: 1º *Nostri omnino S. Thomam ut proprium Doctorem habeant* ac proinde eius stent sententia in omnibus enuntiatis maioribus, 2º in ceteris libertas Nostris relinquatur, ita tamen ut non recedant ab eo nisi *gravate admodum et rarissime*[1]).

Quam sapienter hae normae statutae fuerint etiam inde patet, quod per tot saecula nulla correctione indiguerint, et tutam semper viam nostris theologis et philosophis commonstraverint. Quare in erroribus et dubiis, si quae pro humana fragilitate incidebant, Praepositi Generales urgebant, ut leges illae accurate observarentur; opus vero non erat in pristina Societate, ut Congregationes Generales hac de materia decreta conderent. Solum cum

[1]) Congr. V, decr. 56, nn. 1 et 4.

saeculo decimo octavo philosophia peripatetica et scholastica generatim in multis scholis catholicis derelinquerentur et fere essent irrisui, Congregatio XVI denuo inculcavit, standum esse decretis, quibus peripateticae philosophiae adhaerere imperamur, et Patres Generales, quantumvis obsisterent viri etiam ecclesiastici iique summae auctoritatis, fortiter hoc consultum exsequendum curarunt.

Neque ius illud immutavit Societas restituta, quae scholas secundum veterem *Rationem Studiorum* instauravit. Quam Rationem cum R. P. Roothaan postmodum recognosceret, regulas tamen, quae doctrinam S. Thomae retineri iubent, intactas voluit. Neque enim, ut ipse in praefatione epistolari monet, *de nova ratione Studiorum formanda agendum fuit, sed de eadem illa antiqua nostris accommodanda temporibus.* Et cum in aliis rebus, spectata conditione temporum, quaedam mutanda visa essent, leges de sequenda Angelici Doctoris disciplina servatae sunt prorsus integrae, eaeque nihilo minus quam antea valuerunt.

Insuper, occasionem praebentibus Litteris *Aeterni Patris,* quibus Leo XIII doctrinam S. Thomae omnibus amplectendam commendaverat, Congregatio Generalis XXIII decreto 15, obsequentissimam suam voluntatem erga Summi Pontificis mandata aperiens, simul ea omnia sollemniter sancivit, quae illo in genere a S. Patre Ignatio et a Congregationibus praescripta fuerant, cum censeret, eo ipso perfectissime desideriis Summi Pontificis satisfieri. Quod decretum, cum antequam publici iuris fieret et postea quoque in litteris *Gravissime Nos* a Summo Pontifice laudatum et approbatum fuerit, hic ad verbum videtur proferendum: *Quum ante annos aliquot Sanctissimus Dominus Noster Leo XIII encyclicis litteris* Aeterni Patris *normam praescripserit, qua studia christianarum scholarum ad antiquam sapientiam, Angelico Doctore Magistro, revocarentur, Societas Iesu, nunc primum ab eo tempore in generali Conventu congregata, plenissimum filialis obedientiae atque assensus obsequium solemni ac publico testimonio manifestandum sibi esse iudicavit. Itaque, nihil Sanctitati suae gratius, nihil ad eius explenda vota utilius facere se posse pro certo habens, quam si quaecunque iam pridem a maioribus nostris*

in hanc rem statuta sunt denuo confirmaret, decernit Congregatio, postulante A. R. Praeposito Generali: plenum suum vigorem retinere, ideoque exsecutioni mandanda sedulo esse, quae a S. P. N. Ignatio in suis Constitutionibus parte IV, cap. 14, § 1 et a Congregatione V, decretis 41 et 56 praescribuntur, ut Nostri S. Thomam omnino habeant tanquam proprium Doctorem, eumque in scholastica theologia sequi teneantur. Declarat praeterea: vim legis etiamnum obtinere Congregationis XVI decretum 36 et Congregationis XVII decretum 13 [de philosophia Aristotelica docenda]; *adeoque inhaerendum esse philosophiae, quae tanquam theologiae magis utilis in iisdem decretis praecipitur . . . Hoc decretum Summo Pontifici ab A. R. P. N. oblatum est. Sanctissimus Dominus illud valde probavit maximeque hortatus est, ut diligentissime ab omnibus servetur.*

Denique idem Summus Pontifex Leo XIII Litteras Apostolicas *Gravissime Nos* anno 1892 dedit, quibus, ut in ipsa inscriptione legitur, *Constitutiones Societatis Iesu de doctrina S. Thomae Aquinatis profitenda confirmantur;* ubi, pro mira sua erga Societatem benignitate et erga eius Institutum veneratione, nostram *rationem studiorum de doctrinae delectu habendo* sua suprema auctoritate roboravit hisce verbis: *Quae quidem ratio tam aequa visa est Nobis atque opportuna, ut, etiamsi per Societatis leges praecepta non esset, eam Nosmetipsi praecepissemus; id quod pro auctoritate Nostra Apostolica in praesentia facimus atque edicimus.* Vivae quoque vocis oraculo asseveravit postea, se nihil aliud his litteris voluisse, quam legibus nostris summam tribuere sanctionem. Etsi igitur nova praecepta haec epistola non dederit, tamen novam obligationem obtemperandi antiquis praeceptis haud dubie induxit, ac Societati eiusque Superioribus potestatem ademit leges de hac re mutandi sine expressa Sedis Apostolicae facultate; omnibus autem filiis eius novos stimulos admovit ad leges illas etiam in posterum fidelissime servandas.

Etenim quam religiose magni nostri auctores, utpote *virtute atque ingenio eximii*[1]), normis illis paruerint, facile

[1]) Litt. Apost. *Gravissime Nos.*

apparebit, si meminerimus, quot quamque insignes S. Thomae commentatores Societas nostra eduxerit. Parens quodammodo theologiae Societatis dici merito potest vir ille doctrina praeclarus, Franciscus Toletus, postea S. R. E. Cardinalis, ad quem, cum Romae sacram scientiam traderet, ex omni Italia et aliis Provinciis Scholastici evocati sunt. Is autem quo loco habenda sit doctrina S. Thomae verbis minime ambiguis indicat. In prooemio enim *Enarrationis* in primam partem *Summae Theologicae*, de doctrina scholastica loquens: *Nobis*, inquit, *multum in ea navanda est opera, cum experiamur in illis partibus, ubi primum ista expelli coepit, plurimum haereses pullulasse, immo ad summum pervenisse. Quod summo nobis argumento esse debet, huic totis viribus incumbendi.* Quibusdam dein de Magistro Sententiarum dictis, ita concludit: *Nos divino favore non Magistrum, sed S. Thomam suscipimus interpretandum,* Summam utique, *opus quidem utilissimum et nunquam satis laudatum.* In praefatione autem *Commentarii in physicos Aristotelis libros* haec scribit: *Unus sane B. Thomas instar erit omnium, in quo et diligentia interpretandi et doctrinae gravitas cum pietate coniuncta, multa, varia ac solida eruditio, incredibilis praeterea methodus in integris etiam disciplinis pertractandis. Nec commentariis solum quos scripsit in Aristotelem, sed multo etiam magis Summa Theologiae, Summa contra Gentes, Quaestionibus disputatis, et ceteris eius scriptis, tantam, ut de theologia taceamus, philosophiae lucem attulit unus, quantam ceteri omnes (aliorum pace dixerim) possint explanatores afferre. In quo ex nullius arbitror laude quippiam detrahi, si id dicitur de B. Thoma, quod ipsorum quisque, si et viveret et adesset, de eodem videretur esse dicturus.*

Tanta igitur erga S. Thomam existimatione implebantur illi, qui primis Societatis temporibus formabantur futuri theologiae et philosophiae professores. Neque aliter sentiebant ex reliquis theologis nostris praestantissimus quisque. Ita ex. gr. in praefatione *Commentariorum theologicorum* Gregorius de Valentia ait: *Quod attinet ad genus ipsum doctrinae, sententiam D. Thomae, prout merito debui, ordinarie sum secutus. Siquidem inter scholasticos theologos excellere adeo compertum est, ut neque id haeretici,*

quibus est infestissimus, diffiteri possint. Nam et Theodorus Beza, Calvinista non ignobilis, eum non ita pridem scholasticorum facile principem esse affirmavit, neque alio nomine alii sectarii D. Thomam exosum habent, quam quod vident illum inter reliquos theologos praecipua vi doctrinae et auctoritatis ipsorum erroribus adversari.

Sed quia longum est omnes laudes perscribere, quibus auctores nostri S. Thomam celebrarunt, praestabit in memoriam redigere, quot theologi e Societate disciplinam eius diligentissime perscrutati sint, eiusque opera, maxime vero *Summam Theologicam*, optimis commentariis illustraverint, vel eius doctrina imbuti excellentes in sacris litteris evaserint, ut post Toletum et Gregorium de Valentia, Franciscus Suarez, Gabriel Vasquez, Ven. Robertus Bellarminus, Leonardus Lessius, Ruiz de Montoya, Adamus Tanner, Ioannes de Lugo, multique alii, quorum commentarii si tollerentur, maximum decus et fortissima propugnacula doctrinae Aquinatis demerentur. Liceat hic solum proferre iudicium a Cardinali Zephyrino Gonzalez, Ord. Praed., de P. Suarez editum: *Est Suaresius fortasse post S. Thomam personificatio magis eminens philosophiae scholasticae. Sua conceptio philosophica est maxime completa, universalis, solida post S. Thomam, . . . cuius ideas exponit, commentatur, evolvit cum insigni claritate*[1]. Iudicium vero summae auctoritatis tulit Leo XIII, Pontifex Maximus, in Litteris Apostolicis *Gravissime Nos,* cum nostros theologos vocaret *eximios Societatis Doctores. quorum laus in Ecclesia est.* Nam, ait, *virtute ut erant atque ingenio eximii, data studiosissime opera scriptis Angelici, certis locis sententiam eius copiose luculenterque exposuerunt, doctrinam optima eruditionis supellectile ornaverunt, multa inde acute utiliterque ad errores refellendos novos concluserunt, iis praeterea adiectis quaecumque ab Ecclesia sunt deinceps in eodem genere vel declarata vel pressius decreta; quorum sollertiae fructus nemo quidem sine iactura neglexerit.*

Neque minus fortiter pro Aquinate dimicaverunt Societatis nostrae scriptores, quando saeculo decimo nono

---

[1]) *Histoire de la Philosophie,* Paris 1891, III, 136.

agebatur de doctrina scholastica S. Thomae, iniuria temporum quodammodo a cathedris theologicis exsulante, ad usum scholarum reducenda. Ipse Praepositus Generalis R. P. Roothaan totis viribus adlaboravit, ut philosophia Aristotelica et scholastica in plenam suam revocaretur dignitatem. Insuper haerent etiamnum in omnium memoria nomina Patrum illorum, qui S. Sedis et proximorum Superiorum ductum sequentes, neque laboribus, neque difficultatibus frangi se passi sunt, ut Angelico Doctori debitum locum et honorem in studio philosophiae et theologiae restituerent. Quorum unum prae ceteris hic commemorare iuvat, P. Iosephum Kleutgen, qui opus insigne, in quinque volumina distributum, composuit ad theologiam scholasticam et eam praecipue quam Aquinas docuit, defendendam. Hic, praeconiis quae plurimi Romani Pontifices, Doctores, Universitates, Ordines religiosi Aquinati tribuerunt diligenter collectis, concludit, tantam ex illa approbatione et consensu, per tot iam saecula perseverante, auctoritatem inesse theologiae S. Thomae eiusque etiam philosophiae, quatenus haec cum theologia connectitur, ut quicunque ei adhaereat, minime dubius sit, se doctrinam catholicam ab omni labe puram tenere et recte sine ullo periculo erroris interpretari. Idem scriptor, ob singulare erga S. Thomam studium et meritum Leoni PP. XIII acceptissimus atque ab eo *Princeps philosophorum* vocatus, dicebat Societatis leges eiusque rationem S. Thomae sequendi, desiderio Summorum Pontificum et Ecclesiae plane satisfacere.

Tandem alii quoque huius aetatis auctores nostri doctrinam Angelici profitentes atque illustrantes, insignes evaserunt: Cardinalis Franzelin, Concilii Vaticani theologus, P. Liberatore, Cardinalis Mazzella, P. Schiffini, ut, vivis omissis, paucos e mortuis proferam.

Ea Instituti nostri praescripta, et praeclara maiorum exempla, quae legum Societatis de studio et cultu Doctoris Angelici quasi loquens commentarium praebent, breviter indicasse satis fuerit ad diligentiam nostram *in doctrina S. Thomae apud nos magis magisque fovenda*, secundum votum proximae Congregationis Generalis, denuo excitandam. Quum vero circa modum quo nos sententias

Aquinatis amplecti oporteat, dubia quaedam non ita pridem orta sint, quae in pristina Societate vel nunquam exstiterunt, vel certe non fuerunt eiusdem formae et momenti, et quum dubia eiusmodi alacritatem exsecutionis haud parum impedire possint, accuratius exponendum esse videtur qua ratione leges modo memoratae hac nostra quoque aetate observari et in usu haberi debeant.

III.

Ex iis quae supra exposita sunt elucet non eadem nos qua ceteros uti libertate sequendi quamlibet in Ecclesia receptam scholam, sed, ut Nostri *sequantur securiorem et magis approbatam doctrinam*[1]), et sentiendi quoque uniformitate mutuus amor nutriatur[2]), S. Thomam Societatis proprium doctorem constitutum esse.

Primo haud dubie constat interdictum nobis esse, ne ab ipso recedamus *in praecipuis* eius doctrinae *capitibus* et quae tanquam fundamentum sunt aliorum plurimorum[3]). Quaenam autem sint illa principia, Pius X in Motu Proprio *Doctoris Angelici* accuratius indicavit: *Planum est*, inquit, *cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae ducem daremus Thomam, Nos de eius principiis maxime hoc intelligi voluisse, quibus tamquam fundamentis ipsa nititur . . . Ceterum his Thomae principiis, si generatim atque universe de iis loquamur, non alia continentur quam quae nobilissimi philosophorum ac principes Doctorum Ecclesiae meditando et argumentando invenerant de propriis cognitionis humanae rationibus, de Dei natura rerumque ceterarum, de ordine morali, et ultimo vitae fine assequendo.* Hac quidem ratione praebetur catholicae veritati validum praesidium, quod opponatur falsae illi philosophiae, *cuius principia cum Materialismi, Monismi, Pantheismi, Socialismi variique Modernismi erroribus aut communia sunt aut certe non repugnant.* Patet igitur principia fundamentalia, a quibus nefas est

---

1) *Const.* p. IV, c. 5, n. 4.

2) Ibid. p. X, n. 9.

3) Cf. Leo XIII, Encycl. *Aeterni Patris* et Litt. Apostol. *Gravissime Nos.*

ullo pacto recedere, ea esse, quae magnam partem iam a Patribus Doctoribusque antiquioribus recepta. Divus Thomas simul collegit atque *sua prope angelica facultate ingenii perpolivit et auxit*[1]), quaeque ad falsam philosophiam refellendam et dogma rite percipiendum necessaria sunt.

Talia exempli causa indicantur quae spectant ad originem cognitionis nostrae, ad propriam veritatis rationem quae consistit in adaequatione intellectus et rei, ad statum certitudinis non modo possibilem, sed reapse existentem, et infallibile criterium quo certitudo dignoscitur et acquiritur. Sunt deinde (hac logica et psychologica natura cognitionis nostrae rite stabilita) ea quae statuunt naturas rerum huius mundi adspectabilis esse finitas, contingentes, mutabiles, ideoque productas ab Ente infinito, necessario, immutabili, aeterno, a quo proinde in infinitum discriminantur. Sunt quoque ea quae diversas rerum naturas inter se apprime distinguunt, humanam praesertim ceteras longe superantem, utpote praeditam anima intellectiva, spirituali, immortali, ac libertate quoque ornata, qua seligat inter bonum et malum: unde oritur ordo moralis actionum humanarum, ratio iurium et officiorum, quae reguntur cum lege naturali, tum positiva, sive humana sive divina.

Hae profecto omnes et aliae cum illis necessario vel intime connexae, praecipuae theses sunt, in quas apprime valet Leonis XIII adhortatio: *ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream S. Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis*[2]). Eae nimirum *non haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta, in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit; quibus submotis aut quoquo modo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni, ne ipsam quidem percipiant significationem verborum, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur*[3]).

---

[1]) Pius X, Motu proprio *Doctoris Angelici*. Cf. Litt. Encycl. *Aeterni Patris*.

[2]) Litt. Encycl. *Aeterni Patris*.

[3]) Motu proprio *Doctoris Angelici*.

Haec igitur authentica criteria intrinseca et extrinseca, ab ipsis Summis Pontificibus indicata, ad dignoscendum quae S. Thomae sint principia fundamentalia ab omnibus tenenda, semper ante oculos habeantur, ne a recta via deflectamus. Ex iis simul inferre licet sententias illas, quae inter eius principes commentatores et fidelissimos discipulos controvertuntur, fundamentales non esse. Etenim cum constet, quam admirabili perspicuitate S. Thomas doctrinam suam exposuerit, constet non minus, quanta diligentia quantoque amore hi viri praestantes eius scripta diurna versarint manu, versarint nocturna, fieri non potuit quin praecipua saltem capita detexerint, quibus eius philosophia atque theologia tanquam fundamentis nituntur, multoque etiam minus credibile est voluisse eos in confessis fundamentalibus a magistro recedere. Qui vero perstent dicere, non posse aliquem ne in huiusmodi quidem quaestionibus controversis dissentire et tamen S. Thomae esse discipulum, ad eos forte conveniat responsum eiusdem S. Doctoris contra Murmurantes: *Nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt . . . Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia*[1]).

At non satis. Filiis enim Societatis ne in *secundariis quaestionibus* quidem a clara et certa sententia S. Thomae nonnisi *graviter admodum et rarissime* discedere licet, prouti nostrae regulae iubent. Itaque etiamsi agatur de rebus secundariis de quibus libera inter Doctores controversia sit, vel quae minoris momenti putentur, nobis non quacunque de probabili causa Angelicum deserere fas est (cum in probabilibus malle debeamus cum nostro Doctore sentire), sed ob gravissimas solum rationes, quae sententiam vere probabiliorem reddere videantur. Id ex. gr. evenire poterit, si status alicuius quaestionis illa aetate satis explanatus nondum erat, ut accidit in contentione circa immaculatam conceptionem Beatae Virginis Mariae; vel si nova Ecclesiae decreta rem postea illustrarunt, ut in disceptatione de requisitis ad professionem religiosam; vel

[1]) Opusculum XIV (al. XXVII), *De aeternitate mundi contra Murmurantes.*

si studia quaedam historica aut scientifica tunc facta nondum erant, e quibus causae exitus penderet. Quare Leo XIII, cum ad sapientiam S. Thomae propagandam hortaretur, addidit: *Sapientiam S. Thomae dicimus: si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquomodo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi*[1]). Quod plene concordat cum ipsius Angelici principiis supra breviter expositis, de quibus rectissime monet Franciscus de Victoria: *Non oportere S. Doctoris verba sine delectu et examine accipere, imo vero si quid durius aut improbabilius dixerit, imitaturos nos eiusdem in simili re modestiam et industriam, qui nec auctoritatibus antiquitatis suffragio comprobatis fidem abrogat, nec in sententiam eorum, ratione in contrarium vocante, transit*[2]).

Praeterea, ut fideles simus Doctoris nostri discipuli eiusque mentem clare in ipsius operibus expressam sequamur, rite distinguere oportet inter quaestiones, quas dedita opera tractavit vel certis argumentis probavit, et eas quas solum obiter attigit vel probabilibus tantum argumentis fulcivit. Quaedam enim refert ut opiniones, quae videlicet suo tempore alii communiter tuebantur quaeque ipse quoque amplectitur, ita tamen ut iis maiorem vim quam ceteri tribuere minime cogitet, nec inquirat utrum sint prorsus necessaria an probabilia tantum, utrum probabiliora an minus probabilia quam sententiae contrariae. Alia pariter enuntiat ut principia convenientiae, analogiae, quae ad veritatem aliquam, fidei praesertim, melius intelligendam et explicandam suaderi possint. Quare scite advertunt Salmanticenses, scholae S. Thomae plane addicti: *Non solis demonstrativis rationibus semper usus fuit, sed aliquas probabiles seu verisimiles saepe adhibuit. Praesertim in Summa contra Gentes, ut observat Caietanus in Sum. I p., q. 25, a. 1, ubi omnibus viribus utitur ad veritates fidei*

---

[1]) Litt. Encycl. *Aeterni Patris.*

[2]) Apud MELCHIOREM CANUM, *De locis theol.*, lib. XII, Prooem., p. 245, edit. Serry, Bassani 1776.

persuadendas; et ideo quandoque ex certis, quandoque autem ex probabilibus aut verisimilibus, imo et aliquando ex falsis, ab ipsis tamen philosophis gentilibus concessis, ad eos convincendos argumenta desumit. Quocirca manifesto esset contra S. Doctorem omnes eius rationes ut aeque efficaces vel ut demonstrativas convincentes velle defendere[1]). Iam vero secundum sanae criticae leges talia diverso modo tractanda sunt, ne ipsius Aquinatis mens falsae interpretationi obnoxia sit; et profecto maiorem disputandi facultatem relinquunt.

In quaestionibus denique, in quibus sententia Angelici ambigua sit vel quae ab ipso expositae non fuerint, libertate quidem gaudemus; attamen, ut monet Leo XIII, *principia et capita doctrinae eius penitus cognita sint oportet, ne quae reddantur responsa, ullo modo repugnent cum illis*[2]).

Haud minori vero cura servandum est decretum 18 Congregationis XXIII, quod statuit *serio monendos esse Nostros, tum theologiae, tum philosophiae professores et scholasticos, ne, proprio iudicio nimium fidentes, novas a se conceptas interpretationes pro vera germanaque S. Thomae doctrina temere aut inconsulte tradant.*

Ex his, quae hucusque dicta sunt, facile erui potest, quomodo amplecti debeamus XXIV theses, quas S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus nuper declaravit continere genuinam S. Thomae doctrinam et tanquam normas tutas proposuit.

Et primo quidem ex ipso hoc responso patet, iuxta mentem S. Congregationis illas theses exprimere quidem in re peculiari doctrinam S. Thomae, non ita tamen ut generatim dici debeat Angelico Doctori non adhaerere qui minime censeat praedictas theses esse necessario defendendas. Ex quo aperte consequitur plane satisfieri praescriptioni a Pio X factae, etiamsi non teneantur omnes XXIV theses, dummodo illae proponantur uti tutae normae directivae.

Quanta vero cum sapientia S. Congregatio ab imponendis illis propositionibus abstinuerit, vel ex eo patet

---

[1]) *Curs. theol.*, *de vitiis et peccatis*, disp. XVIII, n. 84, p. 387, Paris 1887.

[2]) Litt. Encycl. *Gravissime Nos.*



quod etiam doctissimi ac fidelissimi commentatores S. Thomae eas, praesertim quae distinctionem realem essentiae ab esse respiciunt, aut non sequuntur, aut negligunt, aut non tanti faciunt. Ita ex. gr., ut ceteros omittam, Dominicus Soto ex Ordine Praedicatorum, qui Concilio Tridentino interfuit, asserit: *Non est tanti hanc distinctionem aut concedere, aut negare*[1]). Natalis Hervaeus, Magister Generalis eiusdem Ordinis, in suis *Commentariis in Magistrum Sententiarum* distinctionem realem negat. Tandem ex Doctoribus Societatis Iesu, quos vidimus fideliter adhaesisse doctrinae S. Thomae, maxima pars eam aut negligunt aut reiiciunt. Igitur si quis omnes has theses uti necessario defendendas assereret ad vindicandam suam aliorumve adhaesionem doctrinae S. Thomae, is aut asserere cogeretur S. Thomam uti fundamentalia statuisse principia incerta vel saltem obscura, aut plures eius eximios sectatores insipientes renuntiare, quippe qui certa et clara eius principia non perceperint. Alterutrum autem asserere nescio quisnam non vereatur.

Hisce tamen positis adhuc videndum, num forte teneamur eas theses defendere et docere sive propter peculiarem obligationem, quam ex Instituti praescripto ab Ecclesia approbati habemus sequendi S. Thomam, sive propter reverentiam S. Sedis, cuius vel desideria nobis praecepta sunt. Quod ad Institutum attinet, cum nonnullae illarum thesium annumerandae sint quaestionibus, de quibus supra secundo loco scripsimus, licet nobis propter vere graves rationes ab iis recedere; et reapse ex recentioribus Nostris unum et alterum, ex praeteriti temporis praestantissimis ne unum quidem inveneris, qui omnibus et singulis adhaeserit. — Sed nec obedientia erga S. Sedem, quam tanquam pupillam oculi sui Societas semper tueri et debet et cupit, nobis hanc obligationem imponit. Imo Summus Pontifex Benedictus XV, sicut ipsius decessores, aperte nobis significare dignatus est: Velle quidem se omnino, ut S. Thomae doctrinam sequeremur, at nullo pacto ut libertas opinandi restringeretur in iis quoque

[1]) *I Praedic.* q. I.

rebus et quaestionibus, de quibus disputaretur inter catholicos, et quae disputabiles essent, qualis esset ex. gr. disceptatio de distinctione reali inter essentiam et existentiam aliaque id genus, quae in deposito fidei nullo modo continerentur: timere se potius, ne, hac libertate praecidenda alae simul ingeniorum inciderentur cum damno profundioris studii theologici[1]). Idemque postea responsum quod R. Pater Martin, ad mentem Leonis XIII, olim dederat de quaestione illa circa essentiam et existentiam, approbans et suum omnino faciens, scripto confirmavit[2]). Ex quo apparet, S. Sedem libertatem finibus Instituti nostri terminatam neutiquam imminuere velle, sed desiderare, ut cum sinceritate et modestia ea uti pergamus ad maius scientiarum philosophicarum et theologicarum

---

[1]) In audientia Praeposito Generali et Patribus Assistentibus concessa, die 17 febr. 1915; cf. *Acta Romana 1915*, p. 53 sq.

[2]) Operae pretium fuerit supplices hac de re preces referre, cum responso autographo Summi Pontificis:

Beatissime Pater!

Ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus humiliter peto, ut Sanctitas Vestra ad dubia omnia tollenda responsum datum a p. m. P. Generali Martin in quaestione de reali inter essentiam et existentiam distinctione approbare benigne dignetur. — Responsum vero fuit sequens:

Sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti sententia contraria, est in Societate libera et unicuique licet eam sequi et docere sub hac tamen duplici conditione: 1) ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae atque necessariam asserat ad probandam existentiam Dei eiusque attributa, infinitudinem etc. et ad dogmata rite explicanda et illustranda; 2) ne ulla nota inuratur probatis et eximiis Societatis Doctoribus, quorum laus est in Ecclesia.

Et Deus.

Romae, die 9 Martii 1915.

Wl. Ledóchowski
Praep. Gen. Soc. Iesu

Praedictum responsum R. P. Martin novimus exaratum fuisse iuxta mentem Leonis XIII fel. rec. ideoque illud approbamus et nostrum omnino facimus.

Ex aedibus Vaticanis, die 9 Martii 1915.

BENEDICTUS PP. XV

incrementum atque ad thesauros doctrinae S. Thomae in dies altius scrutandos et latius dilargiendos.

Iuvat etiam hoc loco paulo plenius ostendere, quam perfecte approbatio illa Summi Pontificis cum declaratione S. Congregationis de Seminariis conveniat. Cum enim haec non voluerit ut imponerentur theses illae veluti necessario tenendae, sed tantum ut proponerentur veluti tutae normae directivae, propterea minime negavit oppositas quoque tutas dici posse; proinde plena remanet potestas iis qui doctrinam S. Thomae sequuntur, quasdam oppositas defendendi, dummodo id semper fiat ob rationes vere probabiles ac prorsus graves. Namque facile contingere potest in quaestionibus controversis, praesertim speculativis utramque sententiam esse tutam vel aeque probabilem; imo accidit quandoque, ut ea quae primum minus placere visa esset, postea communis evaserit et approbata fuerit. Exemplo sit quod materia sacramenti Ordinis iam communiter reponitur in sola manuum impositione, contra opinionem plerorumque antiquorum, qui porrectionem quoque instrumentorum requirebant. Idem evenit in eo doctrinae capite, ex quo alia non pauca pendent, quod est de identitate obiecti formalis in actibus naturalibus et supernaturalibus. Sententia enim nunc longe communior docet actus supernaturales non differre necessario a naturalibus ex obiecto formali, eamque tenent PP. Lugo, Ripalda, Wirceburgenses, Emus Cardinalis Billot, Lahousse, Mendive, Palmieri, Schiffini. Quae tamen doctrina ex illis est, quas in Molinae *Concordia* haud pauci damnandas dicebant[1]). Nihil dico de actu inefficacis amoris Dei super omnia, quem Molina viribus naturae elici posse existimabat. Nemo ignorat quot accusationes ob eam opinionem pertulerit: quem vero doctorem nunc invenies qui tam vehementer in eam invehatur? Atque adeo videmus Ecclesiam, pro summa sua sapientia et prudentia, iis in causis quae inter magnos doctores et scholas catholicas controversae erant, amplam semper reliquisse libertatem, ad eum quoque finem ut ipsa disputatione veritas patefieret. Imo tantum

[1]) Cf. SCHNEEMANN, *Controvers. de divinae gratiae liberique arbitrii concordia*, p. 265 in nota.



aberat ut alterutram sententiam iuberet ab omnibus teneri, ut contra prohibere soleret ne quis suam ceu omnibus sequendam proponeret, idque etiam in re gravi et cum fide connexa, ut abunde liquet in quaestione de Auxiliis et de immaculata conceptione B. Mariae Virginis.

Hic autem expedit in memoriam reducere quod Congregatio XXV decr. 6 de studiorum ratione edixit. Posteaquam enim de Litteris Leonis XIII *Gravissime Nos* mentionem fecit, quibus haec duo affirmantur, S. Thomam esse proprium Societatis Doctorem, ac simul magni faciendos esse et diligenter consulendos Doctores eximios Societatis, haec subiungit: *Si tamen ab aliquibus, sive per defectum, sive per excessum, fuerit hac in re peccatum, perfectiorem earum Litterarum executionem commendat Congregatio curae Praepositi Generalis.* Porro sicut manifesto per defectum peccarent, qui theses illas despicerent, aut non tutas praedicare auderent, ita per excessum, qui cunctas promiscue tanquam adeo certas ac principales tuerentur, ut contra S. Sedis mentem omnino tenendas imponere vellent. Atque hi quidem contra Angelici quoque mentem agerent, iis thesibus gradum certitudinis et gravitatis attribuentes, quem ipse illis non attribuerit. Imo potius, iuxta pulcherrimum monitum SS. D. N. Benedicti XV, ipsius S. Thomae animum vere demissum semper sequamur, qui cum semel aut iterum sententiam suam proposuisset, si alii etiam tunc ab illa dissentire persisterent, modeste tacere soleret. Quod si theologorum princeps tam moderate se gessit, quidni eius discipuli eandem moderationem servent? Eum igitur imitari studeamus. Qui vero suas sententias aliis nimium obtruderent, ii ostenderent se a vera humilitate defecisse, et facile caritatem laederent, quae prae omnibus in omnibus servanda est[1]).

Ad extremum et appendicis instar abs re non erit paulo attentius inquirere, num forte unitati doctrinae ac sano progressui melius prospiceretur, si omnibus etiam strictior modus sequendi S. Thomam praescriberetur, atque lex ferretur opiniones eius ad unam omnes defendendi, iis

[1]) Cf. *Acta Romana*, 1915, p. 54.

duntaxat exceptis, quae secundum Ecclesiae decreta defendi nequeant. Sunt enim qui hac via, scholarum diversitate penitus ablata, absolutam unitatem obtineri posse putent et huius unitatis desiderio moti eiusmodi consilio faveant.

Primo animadvertendum videtur nec Leonem XIII, cum immortali sua Encyclica *Aeterni Patris* scholasticam S. Thomae doctrinam in scholis catholicis instaurandam esse duceret, nec Pium X in Encyclica de Modernismo vel in Motu Proprio *Doctoris Angelici*, talem omnium opinionum consensum praescripsisse; verum eam tantum unitatem desiderasse, quae methodum et principia fundamentalia perspicua et certa S. Thomae sua faceret. Huic autem concordiae minime repugnat, quaestiones adhuc incertas, nondum satis dilucidatas, vel conclusiones subtiliores haud magni momenti libere excuti et accuratiori examini subiici, facta cuique potestate eam suscipiendi sententiam quam ipse probabiliorem aut veriorem duxerit, donec pateat utra certa dicenda sit. In eandem rationem etiam Summus Pontifex Benedictus XV feliciter regnans in primis suis Litteris Encyclicis ad universum orbem aperte locutus est: *In rebus,* ait, *de quibus salva fide ac disciplina (cum Apostolicae Sedis iudicium non intercesserit) in utramque partem disputari potest, dicere quid sentiat idque defendere, sane nemini non licet. Sed ab his disputationibus omnis intemperantia sermonis absit, quae graves afferre potest offensiones caritati; suam quisque tueatur libere quidem, sed modeste sententiam; nec sibi putet fas esse, qui contrariam teneant, eos, hac ipsa tantum causa, vel suspectae fidei arguere vel non bonae disciplinae.*

Et re quidem vera unitas ita accepta cum animorum coniunctioni, tum scientiae incrementis quam plurimum favet. Quae est hominum indoles, quae sunt ingenii nostri angustiae, fieri nequit ut inter viros etiam sanctissimos ac doctissimos, in rebus sive practicis sive theoreticis, non exsistant sensuum diversitates, ut tota Ecclesiae historia inde ab Apostolis abunde demonstrat. Qui ergo omnium consensionem per absolutam opinionum uniformitatem inducere conentur, hi frustra laborent, imo contrarium nan-

ciscantur, ut fere fit quoties animo quantumvis bono modus exceditur et de via media declinatur. Illud certe videmus, non raro inter scholas contentiones exortas esse eo arciores, quo arctior esset pugnae campus, quo minor discrepandi facultas: nimirum adeo subtiles erant nonnunquam sententiarum differentiae ut, iisdem retentis verbis, in sola interpretationis varietate sese detegerent. Quanto sapientius acquiescemus in servandis concorditer necessariis et capitibus primariis, relicta in ceteris libertate! Ita enim ineluctabile opinionum discrimen unitate vere optandae non officiet, et stimulando ingenia, ad tutum scientiarum progressum adiuvabit.

Haec sana libertas, quam Ecclesia scholis catholicis semper permisit, ad uberiorem fidei explicationem haud parum contulit. Qui enim vel leviter inspexerit vices illas et varia quasi stadia, per quae transierunt nonnulla dogmata, antequam definirentur vel clarius determinarentur, nullo negotio intelliget, quantum ad argumenta excogitanda, ad enodandas difficultates, ad notiones atque voces declarandas libera disceptandi potestas conduxerit. Quae iusta facultas, si indagationibus ad fidem pertinentibus tantam utilitatem attulit, quidni in quaestionibus etiam mere philosophicis proderit, in iis praesertim quae a probatissimis auctoribus agitatae solida exhibeant argumenta in utramque partem, necdum ad maturitatem adduci potuerint?

Haec tamen minime dicta velim contra eos qui Doctorem Angelicum strictissimo modo sibi sequendum esse putant, cum persuasum nobis sit hoc quoque propositum Ecclesiae esse utilissimum. At haec regula non est communis; Societatem autem magis communi modo sese accommodare, certis tamen praeceptis accuratius circumscripto, ac proinde media quadam via incedere ex hucusque disputatis apparet. De qua scholarum catholicarum varietate Dominicus Gravina e Praedicatorum Ordine rectissime: *Haec inaequalitas*, inquit, *ordinem divinae sapientiae mirabiliter demonstrat, siquidem praedicatio Evangelii, diversimode illustrata ex multiformi gratia Dei, mirabiliter commendatur*[1]).

---

[1]) *Catholicae praescriptiones adversus nostri temporis haereticos*, t. III, pars I, p. 297, Neapoli 1630.

Qui vero, quo securius omnem opinionum diversitatem depellerent, subtiles quasdam propositiones, a spectatissimis aliarum scholarum doctoribus aut reiectas aut in dubium revocatas aut certo non tanti habitas, praedicare vellent pronuntiata maiora et fundamentalia, a quibus nemini fas sit dissentire, ii reapse sapientiam S. Thomae non extollerent, sed deprimerent, et ad negligenda solidiora quoque argumenta ex certioribus et genuinis eius principiis deprompta incautos inducerent. Iidem contra ipsius S. Thomae mentem agerent, quippe qui gravia a levioribus, ab indubitatis dubia probe secerneret; alios doctores, qua erat modestia, magna semper reverentia prosecutus, eorum sententias non nisi ob rationes exploratas et perspicuas unquam damnandas esse censeret; nollet denique ut fidei veritates inniterentur argumentis non omnino certis, ac materia praeberetur *irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt*[1]).

Contrarius agendi modus quantopere noceat mentium quoque unitati, paulo ante ostensum est; sed et causa Ecclesiae sanctissima iacturam faciat necesse est, ubi vires consumuntur in tricis et subtilibus litibus agendis, dum erroribus qui fidem impetunt aditus apertus relinquitur. De quo ipse Christi Domini Vicarius omnes gravibus hisce verbis admonitos voluit: *A nostris qui se ad communem rei catholicae utilitatem contulerunt, longe aliud nunc Ecclesia postulat quam ut diutius haereant in quaestionibus, quibus nihil proficitur; postulat ut summo opere contendant integram conservare fidem et incolumem ab omni erroris afflatu*[2]).

Liceat praeterea exemplo et quasi digito demonstrare haud leve periculum quod hic lateat. Notum est falsum illud et a S. Sede damnatum principium, modernistis quibusvis commune, veritatem omnem non esse nisi relativam[3]). Atqui ad hunc praecipuum errorem efficienter refellendum probe distingui oportet certa ab incertis;

---

[1]) *Summa*, P. I, q. 46, a. 2.

[2]) Litt. Encycl. *Ad Beatissimi*, 1 nov. 1914.

[3]) Cf. Decretum S. R. et U. Inquis. 3 iulii 1907, Propos. proscripta 58: *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur:* in *Acta S. Sedis*, XI (1907), p. 477.

firmiter videlicet defendendo veritates quae nihil omnino habeant dubitationis, quae non nisi per summum nefas in controversiam adduci queant, et philosophiam illam perennem constituunt, inter omnes philosophorum disceptationes immutabiliter permanentem; libertatem vero concedendo in iis de quibus non evidenter constat, sed quae alii videntur vera, alii falsa, imo vel eidem modo vera modo falsa videri possunt, secundum diversa quae attendantur argumenta. Qui enim secus faciat et in principiis dubiis totum philosophiae christianae aedificium construere moliatur, nemo non videt quam temere principiorum quoque fundamentalium certitudinem in discrimen vocet et quam facile ad relativismum modernistarum, id est ad scepticismum vel agnosticismum, praecipitetur.

Ut paucis omnia complectar: ad absolutam scholarum et doctorum unitatem Ecclesia nunquam contendit, quia neque necessaria neque utilis est, et ne obtineri quidem potest; vanae autem et fallacis huius umbrae captatio caritatem, scientiam, fidem haud levibus periculis exponere videtur.

Omnes itaque vires intendamus, ut ea via quae, ab Instituto nobis indicata et ab Ecclesia approbata, ad finem Societatis tute ac recto ducere merito existimatur, S. Thomam tanquam Doctorem nobis proprium fideliter semper sequamur. Quod quo efficacius fiat, documenta nonnulla subiiciam, quae ad exsecutionem certiorem atque faciliorem suppeditabunt adiumenta.

IV.

Ea Doctoris nostri est praestantia, ut cognosci non possit quin maximi fiat et adametur; ignoti vero nulla cupido. Ut ergo iuvenes Societatis veri ac fideles S. Thomae fiant asseclae, omni exhortatione potentius adiuvabit assiduum doctrinae ipsius studium. Quae quidem cognitio proprio labore acquisita id potissimum commodi habet, quod suapte natura non mentem solum sed voluntatem quoque allicit et ad eius sapientiam amplectendam suaviter prorsus animum inducit.

Itaque primum id agant magistri, ut discipulis iam inde a philosophia Angelici Doctoris opera familiaria fa-

ciant, indicando iis quae cum maiore utilitate legere possint, removendo difficultates quas tironibus haec lectio afferre solet, nullam non arripiendo occasionem ad eius ingenii aciem ac sapientiae sublimitatem demonstrandam. Ad quod non parum proderit, in historia philosophiae Aristotelicae et scholasticae doctrinam S. Thomae peculiari diligentia exponi, vitam eius sedulo atque amanter enarrari, et quaenam esset ea aetate conditio scientiarum ac studiorum in Universitatibus et Ordinibus religiosis, apte declarari.

Quandoquidem professorum philosophiae est, disciplinas suas ita tractare ut auditores ad theologiam praeparent[1]), ipsi quoque S. Thomam ducem fideliter sequantur, quippe qui Aristotelicam philosophiam, nobis a S. Patre Ignatio et Congregationibus praescriptam, paganis erroribus purgarit et christianam reddiderit. Quare haud abs re fuerit sive post singulas theses, sive post singulos tractatus, ex eius operibus, *Summa Theologica* praesertim, locos qui de eadem sunt materia ante discipulorum oculos ponere et enodare. Ita simul fiet ut, antiquae nomenclaturae paulatim et gradatim assuefacti, ad theologiam rite instructi accedant.

In ipsa deinde theologia Nostri ad subtiliorem S. Thomae cognitionem eiusque vere singularem amorem informandi sunt. Ad quod sane conferet, si notitiae historicae olim comparatae hic non tantum renoventur, sed compleantur, ostendendo quem locum *princeps theologorum* in sua scientia habuerit, quinam ei viam muniverint, qui sint ab eo profecti, qui eum impugnaverint, qui demum commentati sint. In primis vero discipuli iam inducendi sunt in studium accuratum et recte ordinatum ipsius operum. Quanquam enim commentarii et alia scripta secundum principia eius composita magno usui esse possunt, plena tamen tanti ingenii sapientia nisi ex ipsis eius verbis ad otium ponderandis et iterum atque iterum maditandis percipi nequit. Huc pertinent pulcherrima verba Summi Pontificis Leonis XIII: *Ne autem supposita pro vera neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomae*

[1]) Reg. 1 prof. philos.

ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes, decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est[1]).

Cum autem *Summa Theologica* sit fructus maxime maturus ingenii S. Thomae et sine dubio opus ipsius praestantissimum (licet illud ad exitum perducere non potuerit), in ea assidue versari Scholasticos nostros oportet. Posthac ergo in omnibus scholis nostris theologicis illud in cursu maiore religiose observetur, quod S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus in responsione data die 7 martii 1916 pro Italia et insulis adiacentibus praescripsit: *Summa Theologica S. Thomae habenda est uti textus praelectionum quoad partem scholasticam quaestionum; ita scilicet ut, una cum aliquo textu, qui ordinem logicum quaestionum indicet et partem positivam contineat, habeatur prae manibus et explicetur Summa Theologica quoad partem scholasticam.*

Fatendum quidem est neque in Constitutionibus[2]) sancti Patris Ignatii neque alibi in Societatis Instituto expresse mandari *Summam* praelegendam; verumtamen primos nostros et clarissimos theologos, Toletum Romae, Molinam Eborae, Bellarminum Lovanii *Summam* in scholis interpretatos esse constat. Imo cum *Summa* exeunte saeculo XV in scholis PP. Praedicatorum pro *Sententiis* Lombardi denuo substituta esset et postea in Parisiensem et alias Universitates introducta, Nostri Romae idem opus simul cum Magistro Sententiarum legere primi coeperunt. Et mox in omnibus scholis nostris *Summa* proprius textus evasit; regula enim 7 professorum theologiae scholasticae, de dispositione materiarum per quadriennium agens, evidenter significat *Summam* tanquam librum textus adhiberi, cui dein singuli magistri suos commentarios adderent. Ceterum in *Ordinatione de studiis superioribus* anno 1647 edita ita scribit P. Piccolomini: *Illud etiam enitantur omnes, ut quaestiones, quas tractant, connectant cum quaestionibus S. Thomae, ut appareat, ea quae disputant, esse velut commentarium textui S. Thomae respondentem.*

---

[1]) Litt. Encycl. *Aeterni Patris.*

[2]) Cf. Congr. XXII, decr. 37.

Sequendo igitur laudatum S. Congregationis responsum sequemur antiquae Societatis traditionem, et inducendo denuo *Summam* rationem inibimus admodum efficacem, ut gravissimis praeceptis de doctrina S. Thomae amplectenda certius et plenius satisfiat. Accedit tandem, quod vel solum sufficiat, Summi Pontificis voluntas, qui id sibi gratissimum fore, mihi benigne significavit.

Quam prudenter autem S. Congregatio statuerit, praeter *Summam* alium quoque librum scholasticum adhibendum esse, iam ex eo patet quod nostra aetate tractatus integri, iique complures, *Summae* sunt adiungendi; veluti disputationes apologeticae de vera religione, de Ecclesia, de locis theologicis, de traditione, de inspiratione S. Scripturae. Insuper iis ipsis commentariis quos Aquinas composuit, novi articuli, imo quaestiones novae sunt inserendae, ut de iustificatione, de gratia, ac de aliis. In multis tandem articulis nonnulla forte fuerint substituenda; at certe argumenta haud pauca et quam plurimas auctoritates ex divinis Litteris et ex scriptoribus sacris vel profanis sine dubio adiici opus est. Quas quidem additiones et substitutiones nemo mirabitur, qui cum acta Conciliorum, Tridentini et Vaticani in primis, et multiplices inter theologos catholicos controversias, haereticorum atque atheorum errores, tum etiam conspicuos in rebus naturalibus, biblicis, patristicis, litterariis, historicis progressus vel leviter consideraverit. Neque illud praetereundum, quod in *Summa* multa evolvuntur, quae secundum nostrorum studiorum ordinem sive in philosophia sive in theologia morali explicantur, ideoque in theologia dogmatica omittenda sunt. Propter has igitur rationes vix non necessarius est alter liber textus, qui et ordinem logicum quaestionum praesenti statui scientiae theologicae convenientem exhibeat et additamenta opportuna complectatur.

Per quod sane nihil novum statuitur vel inusitatum. Documentum ab ipso Doctore Angelico petere licet: is enim, cum opus Petri Lombardi interpretandum ipsi esset, ita procedebat, ut primum exhiberet *divisionem textus*, id est sententiam illius magistri breviter indicaret atque explanaret; post haec suas adnecteret quaestiones et ea pro-

poneret, quae illis temporibus theologo scitu necessaria viderentur. Tunc igitur candidati theologiae primum legebant *Sententias* Petri Lombardi, quibus positiva potissimum theologia continetur; exinde S. Thomas addebat partem speculativam seu theologiam proprie scholasticam. Nunc vero partem speculativam discipuli potissimum in *Summa* inveniunt explicatam; argumenta autem positiva ex variis fontibus supplenda necnon quaestiones in praesenti agitatae, quas S. Thomas nondum novit aut obiter tantum perstrinxit, in altero libro textus comprehenduntur.

Huius quoque rei domesticum specimen habemus Toleti commentarios in *Summam,* qui, doctrina S. Thomae per compendium exposita, ad argumenta positiva, ad materias incidentes, ad refutandos eius aetatis errores progrediuntur. Simili modo alii praeclari Societatis magistri theologiam scholasticam docere solebant. Itaque et auditores S. Thomae et auditores Toleti revera duos habebant libros scholares: illi quidem *Sententias* Petri Lombardi et quaestiones a S. Thoma disputatas, hi autem *Summam* S. Thomae et institutiones vel dissertationes a Toleto adiectas.

Pro vero tamen progressu et magno commodo ducendum est, quod additamenta, quae olim dictari solebant cum auditorum defatigatione et impendio haud levibus, cum periculo quoque totam scientiam terminandi repetitione eorum quae scribebantur, nunc in promptu sunt typis evulgata. Atque hac ratione discipuli, quod nostris temporibus propter materiam positivam in dies crescentem perquam opportunum obvenit, multum temporis lucrantur, et sedato animo in altiorem rerum meditationem incumbere possunt. Quare concedendum non est magistris, ut voce solum vel separatis schedis supplementa tradant textui *Summae* ab ipsis auditoribus adiungenda. In communi enim quadriennii cursu, etiamsi ingeniorum vires suppeterent, tempus certe non suppetit, ut textum et accessiones in unum integrum, rite ordinatum atque absolutum doctrinae corpus componant, quod theses distincte circumscriptas, statum quaestionis accurate positum, argumenta breviter concepta contineat. Neque vero modum excedat copia rerum quae adstruuntur. Aurea hic quoque via media

tenenda, ne memoriae et menti discipulorum nimium oneris imponatur, quo a studiosa veritatis meditatione impediantur, et tamen ea ornentur eruditione, quae hodie ad fidem promovendam et digne defendendam necessaria est[1]).

Praeterea in adiiciendis eiusmodi doctrinae complementis, sedulo et stricte serventur normae a Congregationibus Generalibus sapienter propositae. Et primo quidem teneatur regula secunda ex iis quas Congregatio V decreto 41 de opinionum delectu constituit: *In iis quaestionibus, quas S. Thomas ex professo non tractat, nemo quidquam doceat, quod cum Ecclesiae sensu receptisque traditionibus non bene conveniat, quodque aliquo modo solidae pietatis firmitatem minuat. Quo pertinet, ut nec receptas iam, quamvis congruentes tantum, rationes, quibus fidei res probari solent, Nostri refellant, nec temere novas excogitent, nisi ex constantibus solidisque principiis.* Itidem caveant magnopere temerariam illam audaciam, qua nostra aetate quidam omnia per se solos conficienda esse putant; absit ab iis illa cupido ingeniosa magis quam vera et utilia proferendi, quae auditorum mentes magis percellunt, quam erudiunt; profanas rerum novitates, ut mandat Apostolus, evitent; toti in hoc sint, ut alumnos, quos Deus ipsis instituendos commisit, imbuant antiqua Patrum et doctorum scholasticorum sapientia, retractata quidem et temporibus nostris accommodata.

In hunc sensum iam P. Piccolomini magistros nostros admonet, ut *non nova et incognita prius discipulis proponant, sed ut elucident vetera, ut sit additio potius doctrinae ad doctrinam, quam successio novae in locum veteris iam sepultae. Quod enim potest esse operae pretium, aut quae laus Scholasticos habere novarum quidem propositionum scientes, sed antiquarum imperitos?*

Habeant igitur singuli cursus maioris Scholastici et exemplar *Summae* S. Thomae et alium librum textus, qui *ordinem logicum quaestionum indicet et partem positivam contineat*, a Provincialibus cum approbatione Praepositi Generalis designandum[2]). Et quo melius ad explicationem

---

[1]) Congr. XXV, decr. 14, n. 3. [2]) Cf. Congr. XXIV, decr. 24, n. 3.

magistri recte percipiendam accedant, articulos S. Doctoris mox commentandos diligenter praevideant, sicuti regula eorum praecipit. Professori vero curae sit, ut in thesium parte scholastica edisserenda semper *Summa* utatur, ratione quoque habita locorum qui de eodem sint argumento in aliis Aquinatis operibus. Materia textu comprehensa, eius divisio et distributio accurate oculis subiiciantur, sententia S. Thomae perspicue statuatur, ostendatur vis demonstrationis, difficultates occurrentes solvantur; *gradum denique certitudinis vel probabilitatis cuiusque theseos exprimant*[1]), non ad suam quisque libidinem, sed iuxta positiva Ecclesiae documenta vel argumentorum pondus, et mentem Angelici.

Postea theologi materiam in scholis expositam privatim in *Summa* perlegant ac relegant, doctrinam eius assidua consideratione perscrutentur, et per frequentes repetitiones et disputationes eam altius in dies perspicere studeant. Porro quoties propositiones theologiae speculativae in disputationibus et in examinibus defendendae conscribuntur, simul annotentur loci *Summae Theologicae* quibus singulae theses respondent. Poterunt etiam magno cum fructu Academiae institui de S. Thoma, ubi difficiliora doctrinae eius capita, item varia argumenta quae ad ipsum spectant atque ad opera et commentatores eius, singulari studio pertractentur.

Superioribus autem cordi sit magistros et discipulos in eo labore iuvare, iis animum addere et necessaria subsidia abunde suppeditare. Sint itaque bibliothecae bene instructae optimis editionibus Aristotelis ac S. Thomae et omnium operum sive praeceptoribus utilium sive Scholasticis: quibus quidem non adeo multi, sed a Praefecto studiorum aptissime selecti, praebeantur. Quae expendatur pecunia in libros utiles emendos, eam recte collocatam esse Superiores es Procuratores persuasum habeant.

Profecto ea moderatorum cura et sollicitudo illos quoque complectatur necesse est qui, consuetum emensi curriculum, altioribus studiis per biennium vacant: quod videlicet biennium, secundum Constitutiones, Congrega-

[1]) Congr. XXV, decr. 14, n. 3.

tionum decreta, crebras Praepositorum Generalium monitiones, Nostris omnino saepius concedi oportet, ideo in primis ut philosophia et theologia ad mentem et rationem S. Thomae plenius pernoscantur.

At omnes conatus nostri vani futuri sunt nec propositum finem assequemur, nisi magistri eiusmodi eligantur, qui principiis a S. Sede atque instituto nostro sancitis et in hac epistola denuo inculcatis prorsus sint imbuti. Provinciales igitur officii sui ducant professores perfectissimos informare, solida virtute praeditos, ingenio quantum fieri potest insignes, erga doctrinam scholasticam et nominatim erga S. Thomam ex animo bene affectos. Ex animo autem bene affecti ne continuo censeantur omnes qui magni aestimant tantum doctorem, — quis enim prudens id non fecerit? — sed ii solum qui eum vere cognoverunt et constanter sequuntur. Si alterutrum desit nec spes certa emendationis affulgeat, removeantur tales a cathedra; et quo magis ingenio abundant, eo gravior urget ratio eos arcendi, quippe qui auditoribus facilius nocere possint eosque ad Aquinatem reddere minus propensos.

Quod si discipuli, ut supra monuimus „inducendi sunt in studium accuratum et recte ordinatum ipsius operum“, dicto opus non est quanto enixius magistri eodem incumbere debeant. Neque solis Scholasticis nostris hic professorum labor improbus emolumento futurus est, cum omnino optandum sit, ut quod intenta disquisitione et diuturna meditatione invenerint, id ad bonum commune prodant in lucem. Serium huiusmodi ac plane scientificum studium operum et sapientiae Angelici Doctoris, more et exemplo ipsius cum humili oratione coniunctum, certissima quoque via erit ad dubia paulatim tollenda atque concordiam in sincera caritate servandam. Hac enim ratione varia principia et argumenta, sententiae opinionesve quae passim in libris Aquinatis inveniuntur, magis magisque dilucidabuntur secundum verum eorum momentum et pondus; discussis autem nebulis, veritas latius resplendebit, libentius suscipietur, omniumque animos inter se citius copulabit.

Atque hanc nactus occasionem, facere non possum quin pauca adiungam, quae ut non ad solam S. Thomae

disciplinam pertinent, ita neque ab huius epistolae argumento videntur aliena. Primum philosophiae magistros contingit, quos commonefactos velim, regulas ipsorum tertiam et quartam, ubi praescribitur ut Aristotelis interpretes male de christiana fide meritos non sine magno delectu aut legant aut in scholam proferant, atque ut caveant ne ad illos auditores inclinentur; has, inquam, regulas omnino extendendas esse ad hodiernos philosophos Kantianos et modernisticis placitis infectos. Tantumque absit ut se proclives exhibeant ad suam doctrinam cum illorum principiis quodammodo componendam, ut contra totis viribus conentur eorum falsitatem et plenam contradictionem cum primis certisque rationis ac fidei principiis patefacere. Idcirco eas quaestiones praecipua diligentia pertractent, quae magis directe impugnant nostri temporis errores circa materialismum, monismum pantheisticum, transformismum atheum, idealismum, socialismum. Ubi res ita fert, opiniones iam ab antiquis explosas cum recentiorum commentis in hunc modum conferant, ut appareat veram antiquorum solutionem contra horum quoque sophismata valere.

Item, cum Aristotelicam S. Thomae doctrinam, uti convenit[1]), roborant, augent ac perficiunt, quando opus est, argumentis quae scientiae experimentales subministrant, nolint facilius quibusdam recentioribus disciplinarum illarum cultoribus fidem habere. Sunt enim qui simplices hypotheses uti sententias proferant certo comprobatas, vel, quod peius est, facta quaedam experimentis cognita ita detorqueant et immutent, ut ad opiniones suas praeiudicatas suadendas proficere possint; vel tandem, falcem in metaphysicae campum immittentes, neglectis propriae scientiae decretis iudicia colligant, quae non ex experientia sed idearum analysi eruenda sint. Itaque tales fallaciae devitentur; et contra apte excolatur et evolvatur philosophia illa vere perennis, quae post varios novatorum impetus viva semper intactaque suum servat vigorem, et novis confirmata argumentis ad novum etiam robur atque splendorem convalescit.

---

[1]) Cf. Congr. XVI, decr. 36.

Alterum, quod hic subiicere velim, philosophiae et theologiae professoribus commune est. In abstrusioribus rationibus metaphysicis vel in modo explicandi dogmata difficiliora ne fidentius quam par est omnia certa et evidentia praedicent, neve praesertim eam opinionem, *quae sibi magis probetur, ita defendant, ut alteri notam inurant. Imo caritati, veritati, auditorum profectui consulentes, satis habeant in huiusmodi quaestionibus, quibus ceteroquin non plus temporis insumendum est quam rei momentum postulat, varias opiniones earumque argumenta praecipua sincere exponere, ac modeste indicare quam sibi amplectendam censeant*[1]). Ad quod duo haec conducent: primo si semper nitantur aliorum mentem secundum eorum ipsorum rationes recte intelligere, ac videre nonne variae sententiae ex parte inter se componi possint, ita ut appareat agi potius de diverso modo considerandi quaestionem quam de vera et propria sententiarum discrepantia, quod plerumque in explanatione sublimissimarum fidei veritatum accidere videtur; deinde, si suomet iudicio haud nimium fisi, adversarios sincera reverentia constanter prosecuti fuerint[2]). Ita pax et concordia Nostrorum inter se et cum externis ad solidum Ecclesiae Christi emolumentum vigebunt; scopus quoque studiorum nostrorum, qui semper ante oculos obversari debet, perfectius contingetur: scilicet ut nosmetipsos et proximos iuvemus ad finem ultimum consequendum et *ad magis cognoscendum magisque serviendum Deo Creatori ac Domino nostro*[3]).

Ea quae commemoravimus principia et monita secuti, Reverendi Patres et Fratres in Christo Carissimi, germani S. Thomae sectatores erimus, atque in primis hoc bonum longe praestabilissimum nobis comparabimus, quod tanti Doctoris vestigiis insistentes praemuniemur contra omnem periculosum errorem, fideliter servando *verbum sanum, irreprehensibile*, simulque optabilem illam doctrinae uni-

[1]) Cf. Congr. XXVI, decr. 19.
[2]) Congr. V, decr. 41, n. 5.
[3]) *Const.* Prooem. in p. IV.

tatem assequemur, ab Apostolo omnibus fidelibus, nobis in Instituto singulariter commendatam, quae humilitate ac modestia innixa caritatem fovet atque caritate ipsa fovetur.

Societas nostra deinde antiquam gloriam tenebit pariendo, generosa tellus, novam praestantium philosophorum et theologorum progeniem, hisce temporibus tantopere necessariam, propter errores undique pullulantes, quaestionesque religiosas, quaealiae ex aliis quotidie exoriuntur et multorum animos suspensos tenent. In tanto rerum discrimine, si S. Thomas revivisceret, profecto nihil antiquius haberet quam ut in praesentes necessitates operam omnem conferret. Idem itaque praestemus oportet qui nos discipulos eius profitemur. Idem etiam, ni fallor, hac maxime aetate Ecclesia a Societate exspectat, cum in hoc acerrimo certamine se nostra quoque ope uti velle Summi Pontifices non semel significaverint. Verum ut gravi bello gerendo pares evadamus, S. Thomae ipsam rationem et artes pugnandi subsequi debemus; qui, sicuti tunc omnes disciplinas quasi administras assumpsit, et philosophiam Aristotelicam, non ita pridem in Occidentem invectam, optimo cum proventu theologiae auxiliarem tradidit, ita nunc recentia eruditorum inventa ad theologiae praesidium transferre non dubitaret. Si in hoc quoque studio eius exempla imitemur, ad id pro viribus adiuvabimus, ut multarum scientiarum progressus vere mirandus cum perennibus veritatibus tam supernaturalibus quam naturalibus amice coniungatur, fides catholica inter tenebras huius mundi novo splendore refulgeat, re ipsa denuo comprobetur quanto iure damnata fuerit illa Modernistarum calumnia: *Ecclesia sese praebet scientiarum naturalium et theologicarum progressibus infensam*[1]). Certo a Doctoris Angelici Spiritu alienus esset, qui satis haberet eius solummodo verba repetere, neque grato et libenti animo exciperet quidquid a quocunque utiliter est repertum, recte excogitatum, sapienter dictum. Principia eius habenda non sunt ut angustum fretum, liberam navigationem impediens, sed instar turris navigantium cursum luminibus suis regentis.

---

[1]) Decr. *Lamentabili,* 3. iul. 1907, num. 57.

Sit igitur, Reverendi Patres et Fratres in Christo Carissimi, sit S. Thomas nobis quod fuit patribus nostris: sol studia nostra philosophica et theologica collustrans, ac dogmatum catholicorum veritatem pulchritudinemque ostendens et illuminans, errorum autem contrariorum scopulos detegens, ut recta via pergentes, Dei gloriam amplificare, Ecclesiae utilitatibus inservire, animarum salutem procurare tuto atque efficaciter possimus. Hanc ut ineamus rationem, Societatis leges et Summorum Pontificum voluntas suadent et praescribunt. Quibus normis et praeceptis si prompto animo, uti par est, obediverimus, aderit laboribus nostris benignissimus Deus, gratiaeque suae auxilio efficiet ut uberrimos fructus in aeternum manentes colligamus.

Commendo me sanctis Sacrificiis et orationibus.

Zizers in Helvetia, die 8 decembris 1916.

Omnium servus in Christo

WLODIMIRUS LEDÓCHOWSKI

Praep. Gen. Soc. Iesu

Abhandlungen

Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?

Von **Anton Straub** S. J.—Kalksburg (bei Wien)

Dem Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit widmete *Spáčil* eine Untersuchung, mit dem Ergebnis, die Ansicht von einem einzigen unmittelbaren Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit habe zwar ihren Vorzug, indessen sei man im Hinblick auf die Schrift und Tradition berechtigt, die Ansicht von zwei inadäquat verschiedenen Trägern als eine wahrscheinliche anzunehmen[1]). Zur leichteren Ermittelung der Wahrheit wird es gut sein, die streitige Sache auch von einer anderen Seite zu beleuchten.

Nähere Bestimmung des Fragepunktes

1. Von vornherein ist klar, daß es sich nicht um eine absolut oder in jeder Beziehung unmittelbare oder unabhängige Unfehlbarkeit eines kirchlichen Trägers handelt. Eine so beschaffene Unfehlbarkeit kommt nur Gott zu, nicht aber dem Geschöpfe. Demgemäß versteht man unter kirchlicher Unfehlbarkeit die Gabe, betreffs der von Gott durch die Apostel geoffenbarten oder doch mit der Offenbarung enge zusammenhängenden Wahrheiten kraft des

[1]) Zeitschrift für kath. Theologie 1916, S. 524 ff.

göttlichen Beistandes nicht irren zu können. In diesen Worten findet sich eine doppelte Abhängigkeit ausgedrückt. Die eine ist die Abhängigkeit der kirchlichen Unfehlbarkeit von Gott als dem Geber ihrer objektiven Norm, d. i. der Offenbarung. Die andere ist die Abhängigkeit von Gott als dem Spender jener subjektiven äußeren und inneren Gnaden, die den göttlichen Beistand ausmachen. Es kann sohin die Unabhängigkeit eines kirchlichen Trägers der Unfehlbarkeit nur eine relative oder solche sein, die ihn inbezug auf alle, die nicht Gott selbst sind, auszeichnet.

2. Ein derart unabhängiger Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit ist der höchste kirchliche Lehrer, der Papst. Zwar ist auch seine Unfehlbarkeit von der durch die Apostel gesetzten göttlichen Norm und vom göttlichen Beistand abhängig; nach dem vatikanischen Konzil ist Petri Nachfolgern der heilige Geist verheißen, nicht um auf seine Offenbarung eine neue Lehre kundzutun, sondern um unter seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung oder Glaubenshinterlage heilig zu bewahren und getreu auseinanderzusetzen[1]). Gleichwohl ist die päpstliche Unfehlbarkeit von jedem nichtgöttlichen, auch kirchlichen Einflusse unabhängig; nach demselben Vatikanum sind die definitiven Entscheidungen des Papstes in Glaubenssachen durch göttlichen Beistand aus sich, nicht aber infolge der Zustimmung der Kirche, unfehlbar[2]).

---

[1]) Neque enim Petri successoribus Spiritus sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent (Sess. 4 cap. 4; *Denzinger*, Ench.[10] 1836).

[2]) Sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse (L. c. 1839).

3. Dagegen ist die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen ebenso zweifellos eine vom kirchlichen Lehramt abhängige. Man nennt sie deshalb im Gegensatz zur aktiven Unfehlbarkeit des Lehramtes eine passive, in discendo, in credendo, als eine Unfehlbarkeit, die der gehorsamen Aufnahme der vom unfehlbaren Lehramt vorgetragenen Lehre eigen ist. Sie hat die göttliche Offenbarung nur zur entfernten oder mittelbaren Norm; nächste oder unmittelbare Norm für sie ist die göttliche Offenbarung, so wie das kirchliche Lehramt sie zu glauben vorstellt. Nicht als ob der heilige Geist bloß mittelbar in den Gläubigen wirkte; vielmehr umfaßt seine Hilfe auch unmittelbare Erleuchtungen des Verstandes und unmittelbare Anregungen des Willens; aber alle der Gesamtheit der Gläubigen gewährte Gnadenhilfe zielt nicht dahin, daß diese Gesamtheit einfachhin der Offenbarungswahrheit, sondern daß sie der vom kirchlichen Lehramt unfehlbar vermittelten Offenbarungswahrheit mit Sicherheit sich anschließe. Dennoch ist auch die so vermittelte und abhängige eine wahre und eigentliche Unfehlbarkeit. Durch sie bleibt ja die Möglichkeit irgendwelchen Irrtums, sogar eines unverschuldeten, von den Gläubigen wenigstens in ihrer Gesamtheit ausgeschlossen; durch sie ist die ganze Kirche wesentlich „das Haus Gottes, die Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim 3,15).

4. Fraglich kann nur scheinen, ob mit dem Papste die Bischöfe als unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit zu gelten haben. Hier sei vorausgeschickt, daß die einzelnen Bischöfe, schon nach dem Zeugnisse der Geschichte, in keiner Weise unfehlbar sind. Ferner ist aber auch nicht zu leugnen, daß mit dem Papste die moralisch genommene Gesamtheit der Bischöfe einer Unfehlbarkeit in docendo, im endgültigen Lehren, und zwar einer wahren und eigentlichen Unfehlbarkeit sich erfreue. An den ganzen Lehrkörper richtet sich der Auftrag des Herrn, alle Völker zu lehren, mit der Verheißung seines wirksamen Beistandes und damit der Unfehlbarkeit an allen Tagen bis an das Ende der Welt (Matth 28,19 f; vgl. Joh 14,16 f. 25 f; 15,26 f). Diese Unfehlbarkeit ist eine wahre und eigentliche, indem durch den verheißenen wirksamen göttlichen Beistand der Gesamtepiskopat im Lehren weder aus schuldbarer Bosheit noch aus schuldloser Unwissenheit von der Wahrheit abirren kann. Das ist ein Vorzug, welchen mit dem von Christus selbst eingesetzten

und ausgestatteten Episkopate sogar die höchsten durch bloß kirchliches Recht bestehenden Ämter, wie die römischen Kongregationen, nicht teilen. Demnach gibt es zwei inadäquat verschiedene Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit im Lehren; der eine ist der Papst allein: der andere ist der Papst zusammen mit den Bischöfen.

5. Gibt es aber auch zwei inadäquat verschiedene unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit im endgültigen Lehren? Das auf keinen Fall. Der Papst ist für sich allein schon unfehlbar. Entweder sind nun die Bischöfe unfehlbar im Lehren mit dem Papste in der Weise, daß sie unfehlbar sind auch durch den Papst, d. h. in Abhängigkeit (dependenter) von der vom Papste vorzuzeichnenden und von ihnen zu befolgenden Lehrnorm, oder sie sind unfehlbar im Lehren rein nur (concomitanter) mit dem Papste, ohne alle Abhängigkeit von einer päpstlichen Norm. Im ersten Falle ist der Papst der einzige unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit. Im letzten Falle haben wir zwei nicht bloß inadäquat, sondern adäquat verschiedene unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit im Lehren, den Papst, und die Gesamtheit der übrigen Bischöfe. Und in der Tat, zwei bloß inadäquat verschiedene unabhängige Träger, der Papst, und derselbe Papst, derselbe höchste und unfehlbare Lehrer mit den Bischöfen — das ist ein Widerspruch in sich selbst. Zwei inadäquat oder teilweise verschiedene Träger der Unfehlbarkeit sind der Papst für sich, und der Papst mit den Bischöfen lediglich aus dem Grunde, weil der Papst mit den Bischöfen ein Ganzes bildet, das nur zum Teil, nämlich seitens der Bischöfe, von dem für sich genommenen Papste verschieden ist. Dieses Ganze wird aber dadurch aufgehoben, daß man auch die Bischöfe als unabhängige Träger der Unfehlbarkeit bezeichnet; was im unfehlbaren Lehren unabhängig ist von einem andern oder selbständig für sich, das ist in dieser Rücksicht nicht mehr Teil eines mit dem andern herzustellenden Ganzen. Ein doppelter inadäquat verschiedener und dabei unabhängiger Träger der Unfehlbarkeit ist mithin ähnlich widerspruchsvoll wie ein viereckiger Kreis.

Die Frage, ob es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit gebe, ist also gleichbedeutend mit der Frage, ob der Papst ihr einziger unabhängiger Träger sei, oder ob in adäquater Verschiedenheit von ihm die Gesamtheit der Bischöfe bei ihrem unfehlbaren Lehren unabhängig sei von einer päpstlichen Lehrnorm, mit andern Worten, ob die Bischöfe unfehlbar lehren können auch ohne lehrhafte Einwirkung des Papstes. Das Letzte erweist sich als nicht richtig.

Keine bischöfliche Unfehlbarkeit ohne Einwirkung des Papstes

6. Einen ersten Beweis bietet uns die heilige Schrift. Nach ihr ist nur Petrus der Fels, von dem die Festigkeit der ganzen Kirche herrührt (Matth 16,18): nur er hat mit nie fehlendem Glauben alle seine Brüder im Glauben zu bestärken (Luk 22,32); nur er ist der Hirt, der alle Lämmer und Schafe Christi weidet (Joh 21,15 ff). Hier steht Petrus für jeden Papst; der Papst allein soll, selbst fest oder unfehlbar im Glauben, durch seine unfehlbare Lehre der ganzen übrigen Kirche, allen seinen Brüdern, allen Lämmern und Schafen Christi, nicht bloß den einzelnen, sondern noch unmittelbarer einer jeglichen Gesamtheit, die gebührende Festigkeit in Glaubenssachen vermitteln. Ein Teil und zwar ein hervorragender Teil der Kirche, näherstehende Brüder des Papstes, besonders geliebte Schafe Christi, sind nun aber die Bischöfe. Mithin haben auch die Bischöfe alle zusammen die ihnen zukommende Unfehlbarkeit nur durch das normgebende Lehrwort des Papstes zu erhalten.

7. Man wende nicht ein, durch die angeführten Schriftstellen werde eine selbständige Unfehlbarkeit der Bischöfe nicht ausgeschlossen, da ja auch die Apostel unfehlbar gewesen seien unabhängig von Petrus. Gewiß waren die Apostel unfehlbar im Lehren auch unabhängig von Petrus und zwar selbst alle einzelnen; aber sie waren es vermöge eines Vorzugs, der ihnen mit andern ausnehmenden Gnadengaben als Aposteln oder ersten Verkündigern des Evangeliums eigen sein und keineswegs auf ihre Nachfolger in der bloßen Bischofswürde sich vererben sollte. Im Gegensatz zu solchen außerordentlichen und mit der Apostelzeit vorüber-

gehenden Gaben ist die dem Petrus als dem Fundament der Kirche gewährte Vollgewalt eine ordentliche und in seiner Nachfolge immer bleibende und nach dem Hingange der Apostel sofort allseitig wirksame. Sie war auch schon zu Lebzeiten der Apostel nicht in sich beschränkt, sondern nur einigermaßen in ihrer Übung, insoweit diese durch die besondere Vollkommenheit der Apostel überflüssig wurde so ist ja auch die Strafgewalt nicht dadurch minder groß, daß durch einen zeitweilig guten Stand der Sitten die sträflichen Verbrechen mangeln[1]). Übrigens hatten die Apostel die Gabe der Unfehlbarkeit aus einem zweifachen Titel, einmal alle einzeln kraft ihres apostolischen Amtes, dann alle insgesamt als das erste Kollegium von Bischöfen; als solches Kollegium besaßen sie die Unfehlbarkeit nur im Anschlusse an die maßgebende Lehre Petri.

8. Den zweiten Beweis entnehmen wir der Geschichte der Konzilien. Ihr zufolge wurde der Lehrentscheid eines noch so großen Konzils nicht für endgültig oder unfehlbar angesehen ohne die vorangehende oder nachfolgende Billigung des Papstes[2]). Die Lehre der Konzilsbischöfe mochte in sich wahr sein; die Wahrheit mochte für den Theologen sogar schon gewiß sein; die auf die göttlich verheißene Unfehlbarkeit sich gründende Gewißheit wurde der gesamten Kirche durch den endgültigen Ausspruch des Papstes. Damit erscheint aber die Unfehlbarkeit der Bischöfe von der lehrenden Stimme des Papstes abhängig. Gibt der Papst zuerst seine unfehlbar entscheidende Stimme ab, so kann die Gesamtheit der Bischöfe vermöge der ihr eigenen Unfehlbarkeit nicht anders als ihr folgen. Behält hingegen der Papst sich sein entscheidendes Urteil bis zum Ende vor, so wollen die Bischöfe, da sie weder einzeln noch alle zusammen ohne den Papst unfehlbar sind, ihre Lehre über eine noch offene Frage überhaupt nicht unbedingt vorbringen, sondern unter der selbstverständlichen Bedingung, daß auch der Papst sich für sie erkläre; so richtet sich auch in diesem Fall das bischöfliche Endurteil nach der Entscheidung des Papstes.

[1]) Vgl. mein Werk De ecclesia Christi N. 239 s.
[2]) A. a. O. N. 800 ss.

9. Es darf nicht befremden, daß die Bischöfe von einer päpstlichen Norm bei ihren Lehrurteilen abhängen; sie sind eben nur untergeordnete Richter. Trotzdem sind sie wahrhaft Richter; dazu gehört ja nicht, daß sie, an keine Norm gebunden, nach Wilkür lehren und richten. Ebensowenig ist erfordert, daß die sie bindende Norm einen Zweifel übrig lasse, den sie durch ihr Urteil zu lösen haben; darum können die Konzilien auch schon zweifellos festgestellte Lehren durch neue Urteile bestätigen. Vielmehr genügt es, daß die Bischöfe nach gebührender Untersuchung ihr Urteil über die zu haltende Lehre für die Gläubigen fällen. Dieses auf einem Konzil gefällte Urteil der Bischöfe wird allerdings nur dann rechtskräftig, wenn es mit dem Urteile des Papstes als des höheren Richters übereinstimmt; aber diese Übereinstimmung ist dadurch gesichert, daß die moralisch genommene Gesamtheit oder die Mehrheit der Bischöfe inkraft der ihr eigenen Unfehlbarkeit mit einem unbedingten Urteile von ihrer Norm, der Lehrentscheidung des Papstes, niemals sich entfernen kann. Wie die einzig unabhängige Unfehlbarkeit des Papstes der eigentümlichen Bedeutung der Konzilien keinen Eintrag tue, wird ausführlich anderswo erörtert[1]).

10. Drittens sprechen für die behauptete Wahrheit die Zeugnisse der Kirchenväter.

Nach *Irenäus* stimmt mit der römischen Kirche wegen ihrer höheren Machtstellung jede Kirche (um überhaupt eine Kirche zu sein) notwendig überein, wie denn auch durch sie die apostolische Lehre immer von allen bewahrt wurde[2]). Damit ist offenbar gesagt, daß der römischen Kirche allein, nicht irgend welchen andern, eine selbständige Festigkeit in der wahren Lehre zukomme.

Ephräm der Syrer preist Simon Petrus als das Fundament,

[1]) A. a. O. N. 1064 ss.

[2]) Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem (potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio (Contra haereses l. 3. c. 3; MG 7,849). Siehe die eingehende Erklärung der Stelle a. a. O. N. 984 ss.

das die ganze Kirche trage, als den Bischof jener, die die Kirche auf Erden bauen, als den, der in seiner Eigenschaft als Fundament jene zurückzudrängen habe, wenn sie etwas Verkehrtes bauen wollen, als das Haupt (den Ursprung) der Quelle der Lehre des Herrn, als das Haupt der Jünger des Herrn, als den, durch den alle Völker zu tränken seien[1]). Kann man deutlicher versichern, die unverfälschte Lehre sei lediglich durch Petrus als obersten Lehrer allen, nicht bloß den einfachen Gläubigen, sondern auch den übrigen Lehrern mitzuteilen?

Optatus stellt es als unleugbar hin, daß durch den einen, singulären, einzigen Bischofsstuhl des Apostelfürsten Petrus zu Rom die Einheit von allen zu bewahren sei[2]). Der römische Bischof ist demnach das einzige unabhängige Prinzip der Einheit für die ganze Kirche, im Glauben und Lehren ebenso wie im Handeln; neben ihm ist die Gesamtheit der übrigen Bischöfe schon deshalb nicht als zweites unabhängiges Prinzip zu denken, weil wenigstens in Sachen der Disziplin, die an sich eine verschiedene Regelung zulassen, zwei unabhängige Prinzipien nicht Einheit, sondern Spaltung zur Folge hätten.

Innozenz I schreibt an das Konzil von Mileve, mit Recht befrage es den apostolischen Stuhl, was in zweifelhaften Fällen zu halten sei; es wisse, daß aus der apostolischen Quelle nach allen Provinzen beständig Antworten an Fragesteller erfließen; besonders so oft es sich um den Glauben handle, müßten alle Brüder und Mitbischöfe sich nur an Petrus, d. i. den Urheber

---

[1]) Simon discipule mi, ego te constitui fundamentum ecclesiae sanctae, Petram (Khifa) vocavi te antea quia tu sustinebis totum meum aedificium; tu es inspector (bochura, episcopus) eorum, qui aedificant mihi ecclesiam in terris; si quid reprobum aedificare velint, tu fundamentum reprimas eos; tu es caput fontis a quo hauritur doctrina mea (att hū risch mabu' julponj), tu es caput discipulorum meorum; per te omnes gentes potabo (De Salvatoris nostri passione et resurrectione serm. 4 n. 1; ed. *Lamy* 1,412). Vgl. auch Ephräms Worte bei *Lamy* 1, LXXV.

[2]) Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas appellatus est: in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret. Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus (ecclesiae), sedit prior Petrus (De schismate donatistar. l. 2 n. 2 s; ML 11,947 s).

ihres Namens und ihrer Ehre, wenden[1]). Hiernach sind alle Bischöfe in Glaubensfragen von der Lehre des Nachfolgers Petri durchaus abhängig.

Wie *Leo der Große* sich ausspricht, hat die göttliche Huld immer nur durch Petrus gegeben, was sie den andern Fürsten der Kirche nicht verweigert. Gemeinsam war für alle Apostel die Gefahr, und der Hilfe des göttlichen Schutzes bedurften sie auf gleiche Weise, weil der Teufel alle zu erschüttern, alle zu zerschmettern wünschte; und doch wird vom Herrn für Petrus besondere Sorge getragen, und es wird eigens für Petri Glauben gebetet, gleichwie der Stand der anderen sicherer ist, wenn der Sinn des Fürsten nicht besiegt wird; in Petrus also wird die Stärke aller verwahrt, und die Hilfe der göttlichen Gnade ist in der Weise geordnet, daß die Festigkeit, die durch Christus dem Petrus verliehen wird, durch Petrus den Aposteln zuteil werde[2]). Derselbe Papst bemerkt zu der Stelle „Über die ganze Erde geht ihr Schall aus, und bis an die Enden des Erdkreises ihre Worte“, diese heilige Aufgabe habe der Herr so dem Amte aller Apostel zuge-

---

[1]) Diligenter ergo et congrue apostolici consulitis honoris arcana, honoris, inquam illius, quem praeter illa quae sunt extrinsecus sollicitudo manet omnium ecclesiarum (2 Cor 11,28), super anxiis rebus quae sit tenenda sententia: antiquae scilicet regulae formam secuti, quam toto semper ab orbe mecum nostis esse servatam . . . Quid id etiam actione firmastis, nisi scientes quod per omnes provincias de apostolico fonte petentibus responsa semper emanent? Praesertim quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est, sui nominis et honoris auctorem referre debere, velut nunc retulit vestra dilectio, quod per totum mundum possit ecclesiis omnibus in commune prodesse (Ep. 30 n. 2; ML 20,590).

[2]) Magnum et mirabile, dilectissimi, huic viro (Petro) consortium potentiae suae tribuit divina dignatio; et si quid cum eo commune ceteris voluit esse principibus . . numquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit . . Commune erat omnibus apostolis periculum de tentatione formidinis, et divinae protectionis auxilio pariter indigebant, quoniam diabolus omnes exagitare, omnes cupiebat elidere; et tamen specialis a Domino Petri cura suscipitur, et pro fide Petri proprie supplicatur, tamquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur (Serm. 4 al. 3 c. 2 s; ML 54,150 s).

wiesen, daß er dem seligsten Petrus, dem obersten aller Apostel, sie vornehmlich übertragen habe, und er wolle, daß von diesem wie von einem Haupte seine Gaben in den ganzen Körper ausströmen, so daß des göttlichen Mysteriums sich unteilhaftig erkännte, wer es wagte, von Petri Festigkeit sich zu entfernen[1]). Also keine Festigkeit oder Unfehlbarkeit in der Verkündigung der Glaubenslehre ohne Beeinflussung durch die unfehlbare Lehre Petri.

Ähnlich hebt *Pelagius II* unter Hinweis auf Luk 22,31 f hervor, der Herr habe für Petrus allein gebetet und gewollt, daß von ihm die übrigen bestärkt würden[2]).

Die *Bischöfe von Afrika* erklären in ihrem an den Papst Theodor I gerichteten und im Laterankonzil vom Jahre 649 verlesenen Schreiben, daß alles, was selbst in weit entlegenen Provinzen verhandelt werde, nicht eher zu besprechen oder anzunehmen sei, als bis es zur Kenntnis des segenspendenden apostolischen Stuhles gebracht wäre, damit durch dessen Autorität ein gerechter Spruch bestätigt würde, und von dorther die übrigen Kirchen wie von ihrer Geburtsquelle den Ursprung der Lehrverkündigung nähmen, und in den verschiedenen Ländern der ganzen Welt die Geheimnisse des Heilsglaubens in unversehrter Reinheit blieben[3]). Die unfehlbare Lehre ist beim apostolischen Stuhle als

[1]) „In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum“ (Ps 18,5). Sed hujus muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro apostolorum omnium summo, principaliter collocarit, et ab ipso quasi quodam capite, dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere (Ep. 10 c. 1; ML 54,629).

[2]) Nos . . secundum evangelicam vocem studemus fraternitati ac dilectioni vestrae, in quantum fragilitas nostra sufficit, quae nobis jussa sunt, cum sinceritate cordis humiliter exhibere. Nostis enim in evangelio Dominum proclamantem: „Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos . .“ Considerate, carissimi, quia veritas mentiri non potuit, nec fides Petri in aeternum quassari poterit vel mutari; nam cum omnes discipulos diabolus ad excribrandum poposcerit, pro solo Petro se Dominus rogasse testatur, et ab eo voluit ceteros confirmari; cui etiam pro majori dilectione quam prae ceteris Domino exhibebat, pascendarum ovium sollicitudo commissa est; cui et claves regni coelorum tradidit; et super quem ecclesiam suam aedificaturum esse promisit, nec portas inferni adversus eam praevalere testatus est (Ep. 3; ML 72,707).

[3]) Magnum et indeficientem omnibus christianis fluenta redun-



in ihrer Quelle und nur durch ihre Übernahme in den übrigen Kirchen.

Demselben Gedanken gibt in den herrlichen Worten eines zu Rom geschriebenen Briefes der Bekenner *Maximus* Ausdruck. Ihm zufolge schauen alle Grenzen der Erde und die den Herrn in der ganzen Welt wahrhaft und rechtgläubig bekennen, mit unverwandtem Blicke, wie auf eine Sonne immerwährenden Lichtes, auf die heiligste römische Kirche und ihr Glaubensbekenntnis, in Erwartung des aus ihr erglänzenden Strahles, der heiligen Lehre der Väter; denn von Anfang, als das fleischgewordene Wort Gottes zu uns herabstieg, erhielten und haben überall die Kirchen der Christen insgesamt (αἱ πᾶσαι) zum einzigen Fundament und Grund die dortige größte Kirche; sie ist es nämlich, die nach der Verheißung des Heilands von den Pforten der Hölle auf keine Weise überwältigt wird, sondern die Schlüssel des rechten Glaubens an ihn und des Bekenntnisses hat, und denen, die mit frommem Sinn an sie sich wenden, nur die wahrhaft echte Frömmigkeit eröffnet, dagegen jeden häretischen Mund schließt und verstopft, der Gottloses redet in die Höhe[1]). Wie die römische Kirche das

---

dantem, apud apostolicam sedem consistere fontem nullus ambigere possit, de quo rivuli prodeunt affluenter, universum largissime irrigantes orbem christianorum: cui etiam in honore beatissimi Petri Patrum decreta peculiarem omnem decrevere reverentiam in requirendis Dei rebus, quae omnino et solicite debent, maxime vero justeque ab ipso praesulum examinari vertice apostolico: cujus vetusta solicitudo est tam mala damnare, quam probare laudanda. Antiquis enim regulis sancitum est, ut quidquid quamvis in remotis vel in longinquo positis ageretur provinciis, non prius tractandum vel accipiendum sit, nisi ad notitiam almae sedis vestrae fuisset deductum: ut hujus auctoritate, justa quae fuisset pronuntiatio firmaretur; indeque sumerent ceterae ecclesiae velut de natali suo fonte praedicationis exordium, et per diversas totius mundi regiones puritatis incorruptae maneant fidei sacramenta salutis (*Harduin,* Concilior. collect. 3,734).

[1]) Ταῦτα (Πάντα?) γὰρ τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης, καὶ οἱ τὸν Κύριον εἰλικρινῶς καὶ ὀρθοδόξως πανταχοῦ γῆς ὁμολογοῦντες, ὥσπερ εἰς ἥλιον φωτὸς ἀϊδίου εἰς τὴν Ῥωμαίων ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν καὶ τὴν αὐτῆς ὁμολογίαν καὶ πίστιν, ἰθυτενῶς ἀποβλέπουσιν, ἐξ αὐτῆς τὴν ἀπαστράπτουσαν αἴγλην προσδεχόμενοι, τῶν πατρικῶν καὶ ἁγίων δογμάτων .. Ἀπαρχῆς γὰρ τῆς πρὸς ἡμᾶς καταβάσεως τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου, μόνην κρηπῖδα καὶ θεμέλιον αἱ πᾶσαι πανταχοῦ τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίαι, τὴν αὐτόθι μεγίστην ἐκτήσαντό τε καὶ ἔχουσιν· ὡς

einzige Fundament ist, so ist sie es allein, von der das Licht der unfehlbaren Wahrheit für die ganze übrige Kirche ausgeht.

Ein anderer Grieche, *Theodor von Studion*, feiert den Papst und den apostolischen Stuhl als eine von Gott gesetzte Leuchte zur Erleuchtung der gesamten Kirche, als die eine und einzige durch die göttliche Vorsehung von Anfang an gewährte Hilfe, als die reine und unverfälschte Quelle der Glaubenswahrheit, als den wider jeden häretischen Sturm für die ganze Kirche bestimmten ruhigen Hafen, als die von Gott erwählte Zufluchtsstätte des Heils[1]). Der Papst ist sohin die Quelle, woraus die ganze Kirche die wahre Lehre zu schöpfen hat.

Nach *Thomas von Aquin* ist es Sache des Papstes, ein Glaubensbekenntnis aufzustellen; denn ihm seien die wichtigeren und schwierigeren Kirchenfragen vorzulegen, er habe, selbst unerschütterlich im Glauben, seine Brüder zu bestärken, nur durch seine Entscheidung sei die Glaubenseinheit in der ganzen Kirche zu wahren, ihm allein stehe es zu, wie ein allgemeines Konzil zu versammeln, so seine Entscheidung zu bestätigen und eine Appellation von ihr entgegenzunehmen[2]). Das ist soviel, als der Papst

---

οὐδαμῶς μὲν κατισχυομένην κατὰ τὴν αὐτὴν τοῦ Σωτῆρος ἐπαγγελίαν, ὑπὸ ᾅδου πυλῶν· ἀλλ' ἔχουσαν τὰς κλεῖς τῆς εἰς αὐτὸν ὀρθοδόξου πίστεως καὶ ὁμολογίας· καὶ τοῖς εὐσεβῶς προσερχομένοις ἀνοίγουσαν τὴν ὄντως φύσει καὶ μόνην εὐσέβειαν· ἀποκλείουσαν δὲ καὶ ἐμφράττουσαν πᾶν αἱρετικὸν στόμα, λαλοῦν ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος (MG 91, 137. 140). Die Worte enthalten starke Anklänge an die Irenäusstelle; vgl. mein Werk De ecclesia Christi N. 985 Anm.

[1]) Ἐπεσκέψατο ἡμᾶς Ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, τὴν σὴν ἐν τῇ δύσει μακαριότητα, ὥσπερ τινὰ λυχνίαν θεαυγῆ, εἰς περίλαμψιν τῆς ὑπ' οὐρανὸν ἐκκλησίας, ἐπὶ τὸν ἀποστολικὸν πρώτιστον θρόνον θέμενος . . Καὶ ὄντως ἔγνωμεν οἱ ταπεινοί, ὡς ἐναργὴς διάδοχος τοῦ τῶν ἀποστόλων κορυφαίου προέστη τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας· ἀληθῶς πεπείσμεθα, ὅτι οὐκ ἐγκατέλιπε Κύριος τὴν καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίαν· μιᾶς καὶ μόνης τῆς παρ' ὑμῶν ἐπικουρίας ἄνωθέν τε καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐν ταῖς συμβαινούσαις περιστάσεσιν ὑπαρχούσης αὐτῇ θεοῦ προμηθείᾳ. Ὑμεῖς οὖν ὡς ἀληθῶς ἡ ἀθόλωτος καὶ ἀκαπήλευτος πηγὴ ἐξ ἀρχῆς τῆς ὀρθοδοξίας· ὑμεῖς ὁ πάσης αἱρετικῆς ζάλης ἀνῳκισμένος εὔδιος λιμὴν τῆς ὅλης ἐκκλησίας· ὑμεῖς ἡ θεόλεκτος πόλις τοῦ φυγαδευτηρίου τῆς σωτηρίας (L. 2 ep. 13 ad Paschalem; MG 99,1153 s).

[2]) S. theol. p. 2. 2 q. 1 a. 10: Editio symboli facta est in synodo generali. Sed huiusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari . . Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet . . Nova editio symboli necessaria est ad vitandum in-

sei der einzige unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit, ohne seine bestärkende Dazwischenkunft sei auch die Gesamtheit der Bischöfe eines allgemeinen Konzils nicht unfehlbar im Lehren.

Alle derartigen Aussprüche werden gleichsam gekrönt vom zweiten allgemeinen Konzil von Lyon. Nach dem dort gebilligten Glaubensbekenntnisse des Michael Paläologus müssen die über den Glauben entstandenen Fragen durch das Urteil der römischen Kirche, die den vollen Primat über die ganze katholische Kirche habe, entschieden werden[1]. Sie können nicht bloß durch die römische

---

surgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliores ecclesiae quaestiones referuntur .. Unde et Dominus, Luc 22,32 Petro dicit quem summum pontificem constituit: „Ego pro te rogavi“, Petre, „ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos“. Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius ecclesiae ..; quod servari non potest, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum qui toti ecclesiae praeest, ut sic ejus sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia hujusmodi .. Quaelibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod praecedens synodus exposuerat propter necessitatem alicujus haeresis insurgentis. Unde pertinet ad summum pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur, et ejus sententia confirmatur. — De pot. q. 10 a. 4 ad 13: Sicut autem posterior synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priore synodo conditum, ac ponendi aliqua ad ejus explanationem .., ita etiam romanus pontifex hoc sua auctoritate potest, cujus auctoritate sola, synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, et ad ipsum a synodo appellatur.

[1] Ipsa quoque sancta romana ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cujus romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent judicio definiri (*Denzinger* 466). Diese Erklärung wurde auch vom Vatikanum aufgenommen (Sess. 4 cap. 4; *Denzinger* 1834).

Kirche entschieden werden, sie müssen, debent; außer dem definitiven Urteil dieser Kirche gibt es kein Mittel zu einer endgültigen und unfehlbaren Entscheidung; mögen auch die Bischöfe insgesamt sich äußern; solange sich der Papst nicht ausgesprochen, hat ihre Äußerung nicht die Gewähr der Unfehlbarkeit, sie ist eine vorläufige; die päpstliche Lehre bleibt die Norm, nach der das endgültige und unfehlbare Urteil der Gesamtheit der Bischöfe sich richtet.

11. Viertens kommen wir zu einem aus der Natur der kirchlichen Lehrgewalt sich ergebenden theologischen Beweise. Als sichere Wahrheit setzen wir voraus, daß die kirchliche Lehrgewalt inbezug auf die kirchlichen Untertanen einen Teil der kirchlichen Regierungsgewalt bildet. Zur Weihegewalt kann die Lehrgewalt schon darum nicht gehören, weil sie, im Gegensatz zu jener durch die Weihe gegebenen und stets sich gleichen Gewalt, mit der disziplinären Jurisdiktion erlangt, vermehrt, vermindert und verloren wird; so hat der rechtmäßig gewählte Papst mit der ihm eigenen höchsten Jurisdiktion seine höchste Lehrgewalt selbst vor der etwa fehlenden Konsekration, wodurch er auch keine höhere Gewalt erhält als die der übrigen Geweihten. Ebensowenig steht die kirchliche Lehrgewalt bloß neben der Jurisdiktion; vielmehr ist sie in der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt begriffen, wenngleich die auf den Glauben bezügliche Jurisdiktion wegen mancher Eigentümlichkeiten als besondere Spezies von der die Disziplin der Kirche regelnden Jurisdiktion zu unterscheiden ist. Ich darf hier wohl einfach auf mein Werk De ecclesia Christi verweisen, wo ich der allseitigen Erörterung dieses Gegenstandes besondere Sorgfalt zugewandt habe[1]). Es genüge zu wiederholen, daß nach der ausdrücklichen Erklärung des vatikanischen Konzils in dem Primat des Papstes, den das Konzil als wahren und eigentlichen Jurisdiktionsprimat bezeichnet, auch die höchste Lehrgewalt enthalten ist[2]). Daher

[1]) N. 642 ss.

[2]) Ipso autem apostolico primatu, quem romanus pontifex tanquam Petri principis apostolorum successor in universam ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, haec

lehnten die vatikanischen Väter den Zusatz *et magisterii* zu dem Worte *jurisdictionis* aus dem Grunde ab, weil die kirchliche Lehrgewalt sowohl in allen Bischöfen als im Bischof der Bischöfe ebenfalls zur Jurisdiktionsgewalt gehöre[1]). Und wiederum wird in den Verhandlungen des Konzils gesagt: „Wir leiten aus dem Primat die höchste Lehrgewalt wie eine species von ihrem genus ab"[2]).

Daraufhin ist zu schließen: Unfehlbar ist nur der höchste kirchliche Lehrakt, wodurch nämlich die oberste kirchliche Lehrgewalt in voller Machtentfaltung endgültig die ganze Kirche bindet. Einen solchen Akt kann schlechthin der Papst setzen, die Bischöfe aber nur insofern, als sie dem führenden Akte des Papstes sich anschließen. Mithin sind die Bischöfe ohne wirksame Einflußnahme des Papstes im Lehren nicht unfehlbar.

Der Obersatz dieses Schlusses läßt sich nicht bezweifeln. Wie von jedem andern Jurisdiktionsakte, so steht auch von jedem Lehrurteil einer untergeordneten kirchlichen Behörde zum Zwecke seiner Aufhebung oder Abänderung die Appellation hinauf bis zur obersten kirchlichen Lehrgewalt frei. Darum erklärt auch das zweite allgemeine Konzil von Lyon in dem erwähnten

---

sancta sedes semper tenuit, perpetuus ecclesiae usus comprobat, ipsaque oecumenica concilia, ea imprimis, in quibus oriens cum occidente in fidei caritatisque unionem conveniebat, declaraverunt (Sess. 4 cap. 4; *Denzinger* 1832). — Manifestae sacrarum scripturarum doctrinae, ut ab ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravae eorum sententiae, qui constitutam a Christo Domino in sua ecclesia regiminis formam pervertentes negant, solum Petrum prae ceteris apostolis sive seorsum singulis sive omnibus simul vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum . . Si quis igitur dixerit, beatum Petrum apostolum non esse a Christo Domino constitutum apostolorum omnium principem et totius ecclesiae militantis visibile caput, vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque jurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse, anathema sit (Sess. 4 cap. 1; *Denzinger* 1822 s).

[1]) Relat. de observat. Patrum in schema de romani pontificis primatu (Concilior. recent. collect. Lac. 7,275).

[2]) Relat. de emendat. cap. 4 constitut. prim. de ecclesia Christi (Collect. Lac. 7,409).

Glaubensbekenntnisse, jeder, der sich beschwert fühle, könne in Angelegenheiten, die zum kirchlichen Forum gehören, an die römische Kirche appellieren, und in allen einer kirchlichen Untersuchung unterliegenden Sachen könne man zu ihrem Urteil seine Zuflucht nehmen[1]). Ein der Berufung unterworfener und der Berichtigung fähiger Akt ist aber gewiß nicht unfehlbar. Also kann nur ein Akt der obersten kirchlichen Lehrgewalt unfehlbar sein. Indes ist auch nicht jeder Akt dieser obersten Lehrgewalt unfehlbar; er ist es nur dann, wenn die oberste Lehrgewalt ihre ganze Machtfülle intensiv und extensiv zur Geltung bringt. Ein unfehlbarer Spruch darf eben nicht bloß vorläufig, widerruflich, bedingt sein; er muß endgültig, unwiderruflich, bedingungslos zur gläubigen Annahme verpflichten. Überdies muß er die Glaubenspflicht der ganzen Kirche auferlegen; die oberste Lehrgewalt wurde ja dazu eingesetzt und mit Unfehlbarkeit ausgerüstet, damit durch ihre Betätigung die ganze Kirche eins wäre im Glauben[2]); diese Einheit bewirkt sie aber lediglich dadurch, daß sie das Gesetz der Wahrheit, die nur eine ist, für die ganze Kirche gibt und unverbrüchlich aufrechthält und auf seine Befolgung dringt.

---

[1]) Ad quam (romanam ecclesiam) potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare; et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius potest judicium recurri (*Denzinger* 466). — Das Vatikanum sagt: Et quoniam divino apostolici primatus jure romanus pontifex universae ecclesiae praeest, docemus etiam et declaramus, eum esse judicem supremum fidelium, et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse judicium recurri; sedis vero apostolicae, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio (Sess. 4 cap. 3; *Denzinger* 1830).

[2]) So das Vatikanum: Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum ceteris apostolis praeponens in ipso instituit (Pastor aeternus) perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cujus fortitudinem aeternum exstrueretur templum, et ecclesiae coelo inferenda sublimitas in hujus fidei firmitate consurgeret (Sess. 4 prooem.; siehe auch cap. 2—4; *Denzinger* 1821 1824 1827 1837).

Auch der Untersatz ist richtig. Die Regierung der Kirche ist nach dem Willen des göttlichen Stifters monarchisch, und wie der Primat, so ruht die im Primat enthaltene oberste kirchliche Lehrgewalt unverrückbar im Papste. Der Papst kann seine oberste Gewalt weder in der Weise übertragen, daß er selbst sie nur zum Teil mehr innehabe, noch so, daß außer ihm eine andere physische oder moralische Person in ihrem vollen Besitze sei und zugleich zwei Päpste oder oberste Gewalten sich in der Kirche finden. Man kann zwar sagen, die oberste Gewalt sei im Papste, und sie sei im Papste und den Bischöfen wie in einem Kollegium: allein dies ist darum wahr, weil zum Kollegium wesentlich der die Fülle der Gewalt besitzende Papst gehört, der durch solche Zugehörigkeit von seiner Machtfülle nichts einbüßt. Daher kann einen schlechthin höchsten kirchlichen Akt ausschließlich der Papst setzen. Hingegen ist der Anteil, den die Bischöfe, als ad sollicitudinis partem zugelassen[1]), an der Gewalt des Papstes nehmen, stets mehr oder weniger beschränkt und abhängig von der Gewalt des Papstes, dem nach den Worten des Vatikanums die Bischöfe nicht minder wie die Gläubigen, sowohl einzeln für sich, als alle zusammen unterworfen sind[2]). Das gilt auch für den Fall eines allgemeinen Konzils, wo die Bischöfe vom

[1]) So das zweite allgemeine Konzil von Lyon (a. a. O.): Ad hanc autem (romanam ecclesiam) sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit.

[2]) Docemus proinde et declaramus: ecclesiam romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc romani pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse: erga quam cujuscunque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque oboedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent, ita ut, custodita cum romano pontifice tam communionis quam ejusdem fidei professionis unitate, ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest (Sess. 4 cap. 3; *Denzinger* 1827).

Papste die außerordentliche Macht erhalten, an den nicht nur für ihre betreffenden Diözesen, sondern für die ganze Kirche zu erlassenden Gesetzen und Urteilen mitzuwirken. Selbst da ist ihre Gewalt nicht einfachhin die oberste. Infolgedessen können sie weder einzeln, noch in ihrer Gesamtheit erlaubter oder rechtskräftiger Weise ein endgültiges Votum abgeben, es sei denn in Gleichgestaltung mit dem bereits vorliegenden Entscheide des Papstes. Zudem ist der Beschluß, inwieweit er von den Bischöfen ausgeht, nicht in demselben vollen Sinne allgemein wie der des Papstes; die Bischöfe können durch ihren bischöflichen Beschluß als solchen zwar die Gläubigen, nicht aber sich selbst binden, während der Papst außer den Gläubigen auch die Bischöfe, einzeln und insgesamt, verpflichtet.

Zu dem Gesagten stimmt vortrefflich, was der *hl. Thomas* lehrt: „Ein Glaube muß sein in der ganzen Kirche . .; das kann aber nicht gewahrt werden, wenn nicht eine entstandene Glaubensfrage durch denjenigen entschieden wird, welcher der ganzen Kirche vorsteht, damit so sein Urteilsspruch von der ganzen Kirche festgehalten werde. Und darum kommt allein der Autorität des Papstes eine neue Aufstellung des Glaubensbekenntnisses zu, sowie auch alles andere, was sich auf die ganze Kirche bezieht, wie ein allgemeines Konzil zu versammeln, und anderes dergleichen“ [1]).

12. Fünftens sei noch auf die Kongruenz der dargelegten göttlichen Einrichtung hingewiesen. Es geziemt sich, daß das unabhängige Prinzip der Einheit, wie es in der Disziplin nur eines ist, so im unfehlbaren Glauben nur eines sei; das ist es nur dann, wenn neben dem Papste nicht auch die Gesamtheit der Bischöfe sich einer unabhängigen Unfehlbarkeit erfreut. Auch will es sich geziemen, daß mit der unabhängigen Gewalt die unabhängige Unfehlbarkeit sich nur in einem festbestimmten Subjekte finde; ein solches ist der Nachfolger des Felsenmannes Petrus, nicht eine Mehrheit von Personen, die in beständigem Flusse ist und vielleicht schon morgen aus andern Faktoren sich zusammensetzt als heute, oder selbst zu gleicher Zeit, je nach der Verschiedenheit des Gegen-

[1]) Siehe oben (S. 265 Anm. 2).

standes, eine verschiedene Gruppierung aufweist. Wohl soll die moralische Gesamtheit oder die Mehrheit der Bischöfe unfehlbar die wahre Lehre vortragen, damit der Kirche ein untadelhaft das Evangelium verkündendes Bischofskollegium nie mangele; aber das hat zu geschehen durch unfehlbar treue Anlehnung an die Lehre des Papstes, ähnlich wie die ebenfalls fortwährend wechselnde Gesamtheit der Gläubigen ihrer gottgewollten Unfehlbarkeit im Glauben durch unausbleibliche Unterordnung unter das kirchliche Lehramt teilhaftig wird. Wie sohin die nächste Norm für den unfehlbaren Glauben der kirchlichen Gesamtheit die Offenbarung ist, je nachdem sie das kirchliche Lehramt vorstellt, so ist die nächste Norm für das unfehlbare Lehren der bischöflichen Gesamtheit die Offenbarung, je nachdem der Papst sie vorstellt. Die Unfehlbarkeit des Papstes ist gegenüber allen Gliedern der Kirche aktiv oder mitteilend, die Unfehlbarkeit der einfachen Gläubigen ist passiv oder empfangend, die Unfehlbarkeit der Bischöfe ist passiv rücksichtlich des Papstes, aktiv rücksichtlich der Gläubigen.

Prüfung der Gegenansicht

13. Wir würdigen nun die schon in meinem Werke De ecclesia Christi besprochene Gegenansicht nach der ausführlicheren Form und Begründung, die ihr neuestens von *Spáčil* in der gleich anfangs erwähnten Abhandlung gegeben wurde.

Vor allem ist der eigentliche Kontroverspunkt nicht ganz zutreffend dargelegt, wenn einleitend bemerkt wird, die Frage bei den Theologen sei, ob es zwei inadäquat verschiedene oder nur einen Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit gebe. Es handelt sich vielmehr darum, ob es zwei irgendwie verschiedene unabhängige oder nur einen unabhängigen Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit gebe, oder, was dasselbe ist, ob der Träger einer unabhängigen kirchlichen Unfehlbarkeit irgendwie ein doppelter oder nur ein einziger sei. Auch von mir hat *Sp.* behauptet, ich spreche mich für ein Subjekt der Unfehlbarkeit aus, nämlich den Papst allein. In Wirklichkeit

stelle ich im genannten Werke zunächst die These auf, die authentischen Lehrer der Kirche mitsammen seien durch den Beistand des heiligen Geistes in ihren endgültigen Aussprüchen unfehlbar (N. 828 ss); später lasse ich die These folgen, der Papst sei auch allein in seinen Kathedralentscheidungen unfehlbar (N. 970 ss); endlich zur Erörterung des gegenseitigen Verhältnisses übergehend erkläre ich in zahlreichen Wendungen, der Papst sei das unmittelbare oder unabhängige Subjekt der Unfehlbarkeit, die Gesamtheit der übrigen Lehrer sei unfehlbar mittels der Lehre des Papstes oder in Abhängigkeit von ihr (N. 1060 ss).

14. Den Anlaß zur besagten ungenauen Darstellung gab vielleicht die Meinung, mittelbare oder abhängige aktive Unfehlbarkeit sei keine wahre und eigentliche Unfehlbarkeit und darum nicht zu berücksichtigen. Eine eigene Erklärung von unmittelbarer und mittelbarer, unabhängiger und abhängiger Unfehlbarkeit wird allerdings in der genannten Abhandlung nicht gegeben. Man ist daher genötigt, sie aus den sonstigen Ausführungen zu erschließen. Hiernach scheint unmittelbare Unfehlbarkeit diejenige zu sein, die von dem unmittelbaren Beistand Gottes herrührt, während die durch Anschluß an den derart Begnadigten vermittelte Irrtumslosigkeit nach dem theologischen Sprachgebrauch nicht mit dem Namen Unfehlbarkeit bezeichnet wird.

So sagt *Sp.* (N. 5): „Weil es aber denkbar erscheint, daß einer in der Ausübung seiner Lehrgewalt tatsächlich vom Irrtum bewahrt wird, aber nicht durch einen ihm unmittelbar verliehenen Beistand des hl. Geistes, sondern dadurch, daß er sich an einen, der unmittetbar vom hl. Geiste geleitet wird, anschließt, so wollen wir nach dem allgemeinen Sprachgebrauch der Theologen nur diejenige physische oder moralische Person Subjekt der Unfehlbarkeit nennen, welcher die übernatürliche Hilfe unmittelbar verliehen wird“ (vgl. N. 20). Etwas später (N. 9) wird einfach nur der unmittelbare Träger der Unfehlbarkeit als vom heiligen Geiste geleitet und deshalb irrtumsfrei beschrieben, mit den Worten: „Als gewiß stellen wir zuerst die Behauptung auf, daß die Bischöfe auch in ihrer Gesamtheit aber ohne den Papst, nicht als unmittelbarer Träger der Unfehlbarkeit gelten können, d. h.

wenn auch alle Bischöfe übereinstimmend etwas lehrten, so hätten sie dennoch keinen Anspruch auf eine übernatürliche Leitung des hl. Geistes, welche sie vom Irrtum bewahrte, falls nicht auch zugleich mit ihnen das Oberhaupt der Kirche dieselbe Lehre verkündete oder sie wenigstens billigte" (vgl. N. 13. 21). Auch nach anderen Stellen ist das unmittelbare Subjekt der Unfehlbarkeit gleichbedeutend mit demjenigen, dem eine unmittelbare oder eigene göttliche Hilfe zukommt. Wir lesen z. B. (N. 23): „Es kann also die eine (die Lehrgewalt) eine mitgeteilte sein, die andere (die Unfehlbarkeit) unmittelbar von Gott erteilt werden. Und so wäre es an sich ganz gut denkbar, daß die oberste Lehrgewalt im Konzil den Bischöfen zwar vom Papste mitgeteilt wird, aber die ihr gebührende übernatürliche Hilfe des hl. Geistes doch unmittelbar den an der Obergewalt teilnehmenden Bischöfen verliehen wird, ihnen unmittelbar als eigentlichem Subjekte zukommt". Und wiederum heißt es (N. 26): „Weil aber die Unfehlbarkeit keine dem Subjekte innerlich innewohnende Kraft oder Eigenschaft ist, welche sich durch seine Vereinigung mit andern auch diesen mitteilen würde, sondern eine äußere Leitung des heiligen Geistes, so folgt daraus, daß dem Papste persönlich im Lehramte eine übernatürliche Hilfe gebührt, nicht, daß dem ganzen Lehrkörper keine neue übernatürliche Vorsehung zukommen kann, welche sich eben auf diesen Lehrkörper als unmittelbares Subjekt erstreckt".

Zufolge dieser Auffassung wäre jede wahre Unfehlbarkeit unmittelbar, da ja der sie bewirkende Beistand Gottes neben äußeren und mittelbaren Gnaden auch innere und unmittelbare umfaßt[1]; es wäre auch die Gesamtheit der Gläubigen ein unmittelbares Subjekt der Unfehlbarkeit oder das Subjekt einer unmittelbaren Unfehlbarkeit, indem ihr zum unfehlbaren Bekenntnis des Glaubens eine unmittelbar vom heiligen Geiste kommende Erleuchtung und Anregung nicht mangelt; es wäre überhaupt fehlerhaft, von unmittelbarer Unfehlbarkeit zu reden, weil eine solche Redeweise die irrige Andeutung enthielte, daß es außer der unmittelbaren Unfehlbarkeit eine mittelbare gebe. Dem allen wird kein Theologe beipflichten.

15. Wie *Sp.* die unabhängige Unfehlbarkeit sich denke, ersehen wir aus folgender Äußerung (N. 13):

„Wir haben also keinen stichhaltigen Grund, die Unfehlbarkeit der Bischöfe auch in ihrer Gesamtheit, aber ohne den Papst,

---

[1]) Vgl. mein Werk De ecclesia Christi N. 829 s.

anzunehmen. Eine Schwierigkeit könnte jedoch daraus entstehen, daß die Bischöfe . . in ihrer Gesamtheit von der schon feierlich definierten oder auch durch das ordentliche Lehramt der Kirche vorgelegten Lehre nicht abweichen können. Und das gilt von den Bischöfen auch dann, wenn die Kirche ohne Papst ist . . Gewiß, die Bischöfe können in ihrer Gesamtheit nicht von der schon vorgelegten katholischen Lehre abweichen, sie können aber auch nicht selbständig eine Lehre, welche noch nicht dogmatisch festgesetzt ist, feierlich definieren; wären sie wirkliche Träger einer selbständigen Unfehlbarkeit, dann müßte man ihnen eine solche Vollmacht zuerkennen; also können sie nicht ein vom Papste adäquat verschiedenes Subjekt der Unfehlbarkeit sein. Wie ist aber dann die obige, allgemein zugestandene Tatsache der Unmöglichkeit eines Irrtums in einer schon dogmatisch festgesetzten Lehre zu erklären? . . Auf eine zweifache Weise könnte man die vorgelegte Schwierigkeit lösen. Erstens könnte man antworten, die Bischöfe in ihrer Gesamtheit müssen die wahre Lehre bewahren, jedoch nicht kraft des ihnen vom hl. Geiste für die Ausübung des Lehramtes verheißenen und verliehenen Beistandes, sondern kraft der der Kirche gegebenen Verheißung der Indefektibilität und Katholizität, welche eben auch die Fortdauer des legitimen, rechtgläubigen Episkopates einschließt. Wir können aber noch weitergehen und zugeben, daß die Unmöglichkeit eines Irrtums des Gesamtepiskopates tatsächlich auf die verheißene Unfehlbarkeit zurückzuführen ist, aber auf die Unfehlbarkeit, welche dem gesamten Lehrkörper, d. h. den Bischöfen samt dem Papste verheißen wurde und zukommt. Diese Verheißung besagt nämlich ein doppeltes, erstens daß die von dem gesamten Lehrkörper der Kirche vorgelegte oder definierte Lehre unfehlbar ist, und zweitens daß die Gesamtheit der Bischöfe auch für sich ohne den Papst genommen von der schon festgesetzten Lehre niemals abweicht. Also sind die Bischöfe auch ohne den Papst insofern unfehlbar, inwiefern sie dem Papste oder dem ganzen Lehrkörper in ihrer Lehre sich anschließen, sie müssen sich aber und werden sich immer der schon festgesetzten Lehre kraft eines besondern Beistandes anschließen und ihr treu bleiben. Daraus sieht man, daß der Gesamtheit der Bischöfe (auch ohne den Papst) ein höherer Grad des göttlichen Beistandes zukommt, als nur wenigen oder den einzelnen Bischöfen, ja wir können mit vollem Recht sagen, daß sie an der Unfehlbarkeit teilnehmen, und nur deshalb nennen wir sie nicht Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit, weil ihre Unfehlbarkeit nicht eine unabhängige ist und weil sie deshalb nicht selbständig eine noch nicht festgesetzte Lehre definieren können".

Die Verheißung der Indefektibilität und Katholizität der Kirche schließt die Fortdauer eines unfehlbaren Episkopates nur insofern ein, als nach einer andern Verheißung die Kirche mit dem Episkopate durch göttlichen Beistand wesentlich unfehlbar ist, weshalb bei Untergang ihrer Unfehlbarkeit auch die Kirche untergehen würde. Doch dies nebenbei. Gemäß der angeführten Auseinandersetzung wäre mit einer unabhängigen Unfehlbarkeit derjenige ausgestattet, der selbständig eine noch nicht festgesetzte Lehre definieren kann; dagegen wäre jene Unfehlbarkeit, die lediglich eine schon festgesetzte Lehre zum Gegenstand hat, eine abhängige; sie wäre das selbst dann, wenn sie, wie es inbezug auf die Gesamtheit der Bischöfe behauptet wird, sich zu betätigen vermöchte „auch ohne den Papst“ oder (nach N. 17) „ohne jede Einflußnahme des Papstes“. Es leuchtet aber ohne weiteres ein, daß vielmehr auch diese letzte Unfehlbarkeit, falls sie bestände, als eine unabhängige anzuerkennen, und daher nicht die Unfehlbarkeit in eine unabhängige und eine abhängige, sondern die unabhängige Unfehlbarkeit in eine solche einzuteilen wäre, die sich auf die ganze Glaubenslehre erstreckt, und in eine andere, die nur auf die bereits festgestellte Lehre sich bezieht.

16. Dem gegenüber sei an den richtigen Begriffen festgehalten. Unmittelbar ist jene kirchliche Unfehlbarkeit, die keine andere kirchliche Unfehlbarkeit zur Voraussetzung hat; mittelbar ist jene, die eine andere kirchliche Unfehlbarkeit als normgebend voraussetzt. Die unmittelbare Unfehlbarkeit wird auch unabhängig genannt, weil sie ja auf keine andere sich stützt; die mittelbare heißt man abhängig, weil sie in einer andern als ihrer Norm begründet ist. In solchem Sinne ist die Unfehlbarkeit des Papstes unmittelbar oder unabhängig, die der Gesamtheit der Bischöfe mittelbar oder abhängig. Indes ist jede dieser beiden Arten eine wahre und eigentliche Unfehlbarkeit. Diese ist eben überall dort, wo die Wesensbestimmung der Unfehlbarkeit sich verwirklicht findet, d. h. wo kraft bedingungslos wirksamen göttlichen Willens die Möglichkeit eines Irrtums auf was immer welche Weise oder durch beliebig

mannigfache Gnadenhilfe ausgeschlossen ist. Das trifft sowohl beim Papste als beim Gesamtepiskopate zu, wenn auch mit dem Unterschied, daß der Papst direkt von der in Schrift und Tradition gelegenen göttlichen Norm nicht abirren kann, während der Gesamtepiskopat direkt vor einer Abweichung von der unfehlbaren päpstlichen Lehre bewahrt bleibt. Belanglos für das Wesen der Unfehlbarkeit im allgemeinen ist auch der mit dem ersten verknüpfte weitere Unterschied, daß die erklärende Lehre des Papstes leichter faßbar ist als der Sinn von Schrift und Tradition und daß sohin die durch die Gabe der Unfehlbarkeit zu beseitigende Gefahr des Irrtums für den Papst überwiegend das richtige Erkennen, für den Gesamtepiskopat überwiegend das gute, selbst einem nichtgöttlichen Obern sich beharrlich unterordnende Wollen angeht. Und in der Tat, eigentliche Unfehlbarkeit ist die passive der Gesamtheit der Gläubigen, die im unerschütterlich richtigen Erfassen und Glauben der ihnen vorgelegten unfehlbaren Lehre sich bewährt; warum sollte es nicht die abhängige aktive des Gesamtepiskopates sein, die im unerschütterlich richtigen Lehren nach der ihnen vom Papste gegebenen unfehlbaren Lehrnorm sich betätigt?

17. Diesen naheliegenden Vergleich weist *Sp.* zurück mit der Entgegnung (N. 15): „Der Unterschied ist leicht einzusehen. Bei der passiven Unfehlbarkeit versteht es sich von selbst, daß sie nicht anders als mittelbar, d. h. durch die Einwirkung des unfehlbaren Lehramtes, bewirkt wird, und es können mit Recht diejenigen als Subjekt der passiven Unfehlbarkeit bezeichnet werden, welche eine unmittelbare übernatürliche Hilfe des hl. Geistes haben, damit sie immer dem unfehlbaren Lehramte anhängen, bei der aktiven Unfehlbarkeit kann nur derjenige als wahrer Träger der Unfehlbarkeit gelten, der kraft des göttlichen Beistandes unabhängig von allen anderen die geoffenbarte Lehre unverfälscht vorlegen und somit den Gläubigen auch eine wirkliche Verpflichtung auferlegen kann“.

Allein wenn es bei der passiven Unfehlbarkeit sich von selbst versteht, daß sie nicht anders als durch die Einwirkung des unfehlbaren Lehramtes bewirkt wird, so

versteht es sich auch bei der aktiven abhängigen Unfehlbarkeit von selbst, daß sie nicht anders als durch die Einwirkung des höheren und unabhängig unfehlbaren Lehramtes bewirkt wird. Ist mithin im ersten Falle die höhere Einwirkung einer echten Unfehlbarkeit nicht hinderlich, so ist sie es auch nicht im zweiten. Übrigens kann auch ein abhängig unfehlbarer und sogar ein bloß authentischer, nicht unfehlbarer Lehrer den Gläubigen eine wirkliche Verpflichtung auferlegen[1]).

18. Ferner hat *Sp.* die Gründe für die Behauptung eines einzigen unabhängigen Trägers der kirchlichen Unfehlbarkeit weder vollständig noch wirksam genug angeführt. Er betont nicht, daß nach Matth 16,18 der in seinen Nachfolgern immerlebende Petrus allein, nie außer ihm oder mit ihm ein anderer, der Fels auch des Glaubens ist, der, selbst unerschütterlich, durch Ausübung seines Lehramtes die unerschütterliche Festigkeit oder Unfehlbarkeit der ganzen übrigen Kirche, mit Einschluß der Bischöfe, zu bewirken hat. Er erwähnt auch nicht Joh 21, 15 ff, wonach Petrus allein der Hirte ist, der als Statthalter Christi durch seine Stimme die ganze Herde Christi samt allen Bischöfen zu leiten hat, damit sie sich nicht verirre. — Luk 22,31. 32 wird zwar berücksichtigt, aber um die Stelle zugunsten der Gegenmeinung zu entkräften.

Sp. sagt (N. 30): „Auch die sichere Wahrheit, daß alle Bischöfe auch zusammen genommen vom Papste im Glauben bestärkt werden müssen, kann noch bei der Annahme eines doppelten Subjektes der unfehlbaren Lehrgewalt ungeschmälert bestehen und festgehalten werden. Die Verheißung und der Auftrag des Herrn (Luk 22) besagen zunächst und unmittelbar nur, daß der Papst auch für sich allein unfehlbar ist, daß er unfehlbare Lehrentscheidungen geben kann, denen sich die übrigen Bischöfe alle fügen müssen. Daß es außer dieser Art der unfehlbaren Entscheidungen, welche kraft des dem Papste persönlich verheißenen Beistandes bewirkt wird, auch eine andere geben kann, welche auf die dem ganzen Lehrkörper eigene Leitung des heiligen Geistes als auf die übernatürliche Wirkursache zurückzuführen ist, wird in den Worten weder behauptet noch geleugnet".

[1]) Vgl. a. a. O. N. 965 ss.

Indes besagt der Schrifttext nicht, der Papst könne auch für sich allein unfehlbare Entscheide geben, denen sich die Bischöfe, seien sie übrigens einer unmittelbaren Unfehlbarkeit irgendwie teilhaftig oder nicht, insgesamt zu fügen haben. Der Text bezeugt vielmehr vor allem die Gefährdung des Glaubens aller Jünger durch den Satan; alsdann beschreibt er das Hilfsmittel, das der Herr der gemeinsamen Gefahr entgegensetzt; unmittelbar macht der Herr ausschließlich den Papst stark und unfehlbar im Glauben, der Papst hinwieder soll seine gleichfalls stärkungsbedürftigen und fehlbaren Brüder alle, vornehmlich die Bischöfe, durch sein Lehrwort stärken. Das Amt des Bestärkers aller Brüder ist eben dasselbe wie das des Felsens der ganzen Kirche oder des Hirten der gesamten christlichen Herde; dieses aber kommt dem Papste und nur dem Papste zu. Ebenso erklären die Väter die Lukasstelle[1]; man lese z. B. die oben (S. 262) berichteten herrlichen Worte Leos des Großen.

19. Überhaupt wird *Sp.* den Aussprüchen der Väter nicht ganz gerecht. Wohl zitiert er (N. 9) die meisten der schon früher[2]) von mir beigebrachten Stellen: aber gerade das Treffende hebt er nicht nach Gebühr hervor. So begnügt er sich mit der mehr allgemeinen Bemerkung, nach dem Syrer Ephräm müßten die Bischöfe auch in ihrer Gesamtheit auf Petrus aufgebaut werden; und doch sagt Ephräm ausdrücklich, Petrus sei der Ursprung der Quelle der Lehre des Herrn. Ähnlich erklärt Innozenz I, daß aus der apostolischen Quelle überallhin beständig Antworten erfließen, und so oft es sich um den Glauben handele, müßten alle Mitbischöfe sich nur an Petrus wenden; *Sp.* aber berichtet bloß, nach Innozenz sei die römische Kirche die sollicitudo omnium ecclesiarum. Schließlich findet er bei den Vätern nichts weiter als die Behauptung, der Gesamtepiskopat sei nur dann unfehlbar, wenn der Papst m i t ihm dasselbe lehre; die Väter jedoch geben auch genugsam zu verstehen, daß die Unfehlbarkeit der Bischöfe v o n dem maßgebenden Lehren des Papstes herrühre.

[1]) Siehe a. a. O. N. 147 ss. [2]) A. a. O. N. 1060.

20. Außerdem wird (N. 1. 31) unter Berufung auf Fürstbischof *Gasser*, den Referenten auf dem vatikanischen Konzil, die Identifizierung der Lehrgewalt mit der Jurisdiktion einfachhin als die Grundlage der Ansicht von dem einzigen Träger einer unmittelbaren Unfehlbarkeit hingestellt. In Wahrheit beschränkt sich *Gasser* in den später anzuführenden Worten darauf, zu sagen, die Unfehlbarkeit lasse sich nicht nach Art der Jurisdiktion vom Papste mitteilen. Davon abgesehen, sei erinnert, daß die meisten der oben (S. 258 ff) vorgelegten Beweise auch bei Annahme eines Unterschiedes zwischen der obersten Lehrgewalt und der obersten Jurisdiktion des Papstes ihre Kraft behielten. Nur der vierte Beweis gründet sich auf jene Identifizierung, und selbst dieser würde sich auch dann noch halten lassen, wenn die oberste Lehrgewalt mit der obersten Jurisdiktionsgewalt nicht gerade identisch, sondern nur unzertrennlich verbunden wäre. Es ist deshalb auch nicht richtig, was *Sp.* (N. 31) schreibt: „Wenn die Lehrgewalt als von der Jurisdiktion verschieden aufgefaßt wird, so ist für die Annahme eines doppelten Subjektes (einer unmittelbaren Unfehlbarkeit) keine Schwierigkeit".

21. Der Versuch einer Abweisung des erwähnten vierten Argumentes liegt in dem Satze (N. 7): „Daraus, daß bloß der höchste Akt der Lehrgewalt unfehlbar ist, darf man noch nicht ohne weiteres schließen, daß die Unfehlbarkeit ausschließlich demjenigen zukommt, welcher in der Kirche die oberste Gewalt hat". — Allein der Schluß ist evident berechtigt. Da nach dem Kausalitätsprinzip die Wirkung nicht ihre Ursache übersteigt, so kann der höchste Akt nur von der höchsten Gewalt ausgehen; ist also bloß der höchste Akt der kirchlichen Lehrgewalt (mit unabhängiger Unfehlbarkeit) unfehlbar, so ist es auch ausschließlich der Akt der höchsten kirchlichen Lehrgewalt.

Weiterhin (N. 31) stoßen wir auf die Äußerung: „Auch bei der Annahme der Identität der Lehrgewalt mit der Jurisdiktionsgewalt muß man die Lehrgewalt selbst von der ihr gebührenden Assistenz unterscheiden, wenn sie sich auch gegenseitig entsprechen. Der unfehlbare Beistand gebührt nur dem letzten und entscheidenden Akte

der Lehrgewalt, woraus aber noch nicht folgt, daß er bloß demjenigen ausschließlich zukommen kann, der die Obergewalt über die ganze Kirche aus sich hat". — Hier haben wir die Andeutung, die (unabhängige) Unfehlbarkeit könne auch solchen zukommen, welche die Obergewalt nicht „aus sich" haben, aber an ihr teilnehmen. Doch das kann nicht geschehen; der Papst kann seine Obergewalt nicht schlechthin andern mitteilen, und darum auch nicht die Fähigkeit, jenen obersten Akt der Lehrgewalt zu vollziehen, der allein (unabhängig) unfehlbar ist.

Das Zeugnis der Konziliengeschichte sucht *Sp.*, wie wir sehen werden, sogar für seine eigene Anschauung zu verwerten.

22. Hören wir nun der Reihe nach die Gründe für die Gegenmeinung. Das anderswo[1]) von mir abgegebene Urteil, daß diese auf kein solides Argument sich stütze, wird insofern auch von *Sp.* angenommen, als er auf die dort widerlegten Argumente meistenteils verzichtet. Ich trage jedoch kein Bedenken, das Urteil auch auf die von ihm vorgebrachten und hier zu prüfenden Beweise auszudehnen. Zuvörderst wird (N. 21) inbezug auf die Verheißung des Herrn bei Matth 28,20 betont:

„Es ist auch wahr, daß die Worte in ihrem eigentlichen und unmittelbaren Sinne den Gesamtkörper der lehrenden Kirche als den eigentlichen und wirklichen Träger der Unfehlbarkeit bezeichnen, weil sie sich geradeso wie die unmittelbar vorhergehenden Worte (docete ..), aus welchen doch alle den Gesamtepiskopat als den Träger der Lehrgewalt im allgemeinen erweisen, auf die Apostel mit Petrus direkt beziehen, und weil durch sie in derselben Weise das ganze apostolische Kollegium als das unmittelbar angeredete Subjekt bezeichnet wird, wie Petrus in der ihm gemachten Verheißung der Unfehlbarkeit als unmittelbares Subjekt gelten muß (Luk 22). Die Regel der Texterklärung verlangt, von dem unmittelbaren Sinne der Worte nicht abzugehen, wenn kein zwingender Grund das Gegenteil verlangt. Wenn also die Bezeichnung des Gesamtlehrkörpers der Kirche als des unmittelbaren Subjektes weder aus inneren Gründen als unmöglich oder undenkbar abgewiesen werden kann noch auch mit andern aus der Offenbarung bewiesenen oder abgeleiteten Wahrheiten im Widerspruch steht, so sind wir berechtigt, den gesamten Lehrkörper der Kirche als

[1]) A. a. O. N. 1061.

ein eigenes, von dem Papste inadäquat verschiedenes Subjekt der Unfehlbarkeit anzunehmen".

Ohne Zweifel bedeuten die Worte eine eigentliche Unfehlbarkeit nicht gerade des Papstes, sondern aller Bischöfe mit dem Papste. Damit ist aber noch nicht gesagt, die Unfehlbarkeit der mit dem Papste vereinten Bischöfe sei eine unmittelbare; denn, wie wir uns überzeugten, kann die eigentliche Unfehlbarkeit, sei sie aktiv oder passiv, auch eine mittelbare sein. Es nützt auch nichts, hervorzuheben, nach dem unmittelbaren Wortsinne sei der ganze Lehrkörper das unmittelbar angeredete Subjekt der Unfehlbarkeit: das im unmittelbaren Sinne unmittelbar angeredete Subjekt der Unfehlbarkeit ist nicht gleichbedeutend mit dem unmittelbaren Subjekte der Unfehlbarkeit; es kann ja doch im unmittelbaren Sinne durch unmittelbare Anrede eines Subjektes auch eine mittelbare Unfehlbarkeit verheißen werden. Zwar ist in der verheißenen Unfehlbarkeit gewiß auch eine unmittelbare enthalten: wir erkennen dies durch Schlußfolgerung, indem einerseits die Unfehlbarkeit wenigstens des schlechthin höchsten Lehramtes unmittelbar ist, andererseits im Papste mit den Bischöfen sicher das höchste Lehramt ist: wir erkennen es auch mehr direkt, indem (V. 18) einleitend der Herr auf die ihm im Himmel und auf Erden gegebene Gewalt verweist, um daraufhin ohne jegliche Vermittelung eines Dritten dem bischöflichen Kollegium die Lehrvollmacht und die damit verbundene Unfehlbarkeit zu verleihen. Dagegen lassen die Worte, für sich betrachtet, es gänzlich unentschieden, auf welche Weise die unmittelbare Lehrvollmacht und Unfehlbarkeit näherhin im Kollegium sich finde, ob in allen einzelnen seiner Mitglieder, ob in der Gesamtheit oder Mehrheit, ob in irgend einer Verbindung von Faktoren, ob in einem als dem Haupte; keine dieser Auslegungen ist an sich eigentlicher oder natürlicher als die andere. Daher muß das Subjekt, wie der unmittelbaren Lehrvollmacht, so der unmittelbaren Unfehlbarkeit des Näheren aus anderen Erklärungen des Herrn bestimmt werden, und aus solchen (Matth 16,18; Luk 22,32; Joh 21,15 ff) erfahren wir, daß die unmittelbare oder unabhängige Lehrgewalt und Unfehlbarkeit nur

dem Papste eigen, und von ihm jede andere abhängig ist, oder daß, um mit Leo dem Großen zu reden, die göttliche Huld nur durch Petrus gibt, was sie den anderen Fürsten der Kirche nicht verweigert. So ist auch der Unterschied zwischen Matth 28,19 f und dem von *Sp.* namentlich zum Vergleiche beigezogenen Luk 22,32 klar; dort wird nur im allgemeinen die dem Kollegium zukommende Lehrgewalt und Unfehlbarkeit ausgesprochen; hier wird im besondern das Verhältnis seiner Mitglieder derart festgelegt, daß Petrus, als das alleinige Subjekt einer unmittelbaren und unabhängigen Unfehlbarkeit im Lehren, seine bischöflichen Brüder alle zu bestärken habe. Diese Sonderstellung des Petrus auch zum ganzen übrigen bischöflichen Kollegium wird in dem Matthäustexte vorausgesetzt, nicht aufgehoben. Im Zusammenhalte mit den anderweitigen Aussprüchen des Herrn will sonach der Text besagen, daß nach Christi Willen die Bischöfe insgesamt mit wahrer Unfehlbarkeit lehren sollen, und zwar der oberste Bischof, der Papst, unfehlbar mit unmittelbarer und unabhängigen Unfehlbarkeit, die Gesamtheit der übrigen Bischöfe unfehlbar in Abhängigkeit vom Papste[1]).

---

[1]) *Schneemann* schreibt, allerdings kurz vor dem Vatikanum, also zu einer der ruhigen Behandlung dieser speziellen Frage noch wenig günstigen Zeit (Die kirchliche Lehrgewalt, S. 199): „Gesetzt also, Christus hätte den Päpsten die Unfehlbarkeit nicht verheißen, so bliebe nichtsdestoweniger die Unfehlbarkeit des bischöflichen Lehrkörpers ganz ungeschmälert. Freilich könnten die Bischöfe auch in diesem Falle niemals ohne ihr Oberhaupt, den Papst, ein Urteil fällen. Denn, wie wir sahen, ist die Unfehlbarkeit dem ganzen Körper, nicht den einzelnen Bischöfen gegeben, und diese würden getrennt von ihrem Haupte, um im Bilde zu bleiben, eben nur einen Rumpf, nicht aber einen Körper, ein Ganzes ausmachen. Aber vorausgesetzt, daß eine Entscheidung des Körpers d. h. also der mit dem Papste vereinigten Bischöfe zustande kommt, so sind dadurch die Bedingungen der dem Episkopate gegebenen Verheißungen verwirklicht, und somit ist eine solche Entscheidung unfehlbar". Ähnlich *Scheeben* (Kirchenlexikon 3², 801): „Vielmehr könnten, müßten und würden kraft der Konstitution der Kirche und der ihr gegebenen göttlichen Verheißungen die perfekten Urteile der Konzilien unfehlbar sein und dafür gelten müssen, wenn schon der Papst in seinen selbständigen Urteilen nicht unfehlbar

23. Der zweite Beweis für die Gegenansicht lautet (N. 22): „Wenn wir zunächst die Anschauung der traditionellen Lehre und die Praxis der Kirche ins Auge fassen, so sehen wir, daß die ökumenischen Konzilien als ein moralisches Ganze, als ein moralischer Körper aufgefaßt werden, dem das Recht zugeschrieben wird, die ganze Kirche zu lehren, über die ganze Kirche Autorität auszuüben. Die Dekrete dieses Lehrkörpers werden dem Ganzen als der bewirkenden Ursache zugeschrieben, so daß auch die Bischöfe in sich genommen Mitursachen sind, und sie werden formell, insofern sie vom Konzil als einer juridischen Person ausgehen, als unfehlbar anerkannt. Die auctoritas conciliaris wird daher von der auctoritas solius pontificis unterschieden, was man am besten daraus sieht, daß nur der Versammlung des ganzen Episkopates mit dem Papste die Gewalt über die ganze Kirche und die Unfehlbarkeit zugeschrieben wird; werden dagegen die Dekrete eines Partikularkonzils oder die vorgelegte Lehre einiger durch Gelehrsamkeit hervorragenden Theologen vom Papste für die ganze Kirche feierlich approbiert und dogmatisch festgesetzt, so schreibt man die Unfehlbarkeit nicht der Körperschaft als dem Prinzipe, von welchem die unfehlbaren Dekrete ausgehen, sondern dem Papste zu". Auch sonst wird sehr darauf gedrungen, man habe in der Frage Papst und Bischöfe als ein moralisches Ganze aufzufassen; so heißt es (N. 25): „Nur soll man die beiden Fak-

---

wäre". — Gewiß wären die an das ganze Kollegium gerichteten Verheißungsworte auch dann wahr, wenn Petrus und sein jeweiliger Nachfolger nicht die besondere Verheißung der Unfehlbarkdit erhalten hätte, aber sie wären in einer wesentlich anderen Weise wahr. Ohne die Gabe einer besonderen Unfehlbarkeit hätte der Papst nicht mehr den Lehrprimat; denn nur ein unfehlbarer Lehrprimat kann endgültig den unfehlbaren Glauben der Gesamtkirche bestimmen; der Papst wäre nicht mehr schlechthin das Haupt der Kirche, er wäre es in Glaubenssachen nur zusammen mit den Bischöfen, sei es, daß er nicht höhere Geltung hätte als jeder andere Bischof, sei es, daß er dem übrigen Gesamtepiskopat wie ein anderer Faktor gleichstände. Die Konstitution der Kirche wäre daher eine andere; anstatt der gegenwärtigen monarchischen hätten wir eine aristokratische oder eine gemischte Kirchenverfassung. Hingegen ist durch die dem obersten Hirten insbesondere verheißene und verliehene Unfehlbarkeit der Papst allein auch in Glaubenssachen das Haupt nicht nur der einfachen Gläubigen, sondern auch der Gesamtheit der Bischöfe, und demgemäß erscheinen die dem ganzen kirchlichen Lehrkollegium gewordenen Verheißungen in ihrem richtigen Lichte.

toren, welche hier in Betracht kommen, den Papst und die Bischöfe von einander nicht trennen, sondern beide zusammen sind als ein einziges moralisches Ganze, als ein Organismus zu betrachten" (siehe auch N. 11. 17. 23. 31).

Das Argument beweist, daß nach kirchlicher Tradition und Praxis dem allgemeinen Konzil, somit nicht bloß dem Papste, sondern auch den Bischöfen wahre Unfehlbarkeit in den Lehrdekreten zukomme; es kann eben wenigstens die Gesamtheit der Bischöfe, anders wie die wenigen Bischöfe eines Partikularkonzils oder die durch Gelehrsamkeit hervorragenden Theologen, in der bedingungslos vorgetragenen Lehre nicht irren. Keineswegs aber wird bewiesen, diese Unfehlbarkeit der Bischöfe sei ebenso unmittelbar und unabhängig wie die des Papstes; diese besondere Frage wird in der kirchlichen Tradition und Praxis, so wie sie im Argument dargelegt wird, nicht einmal berührt. Wohl kann man mit Recht die Unfehlbarkeit des ganzen Konzils eine unmittelbare und unabhängige nennen, aber nur in Ansehung des wesentlich zum ökumenischen Konzils gehörenden Papstes; dies wird augenscheinlich durch jene kirchliche Tradition und Praxis, der gemäß die Lehre des Gesamtepiskopates weder unbedingt verpflichtend noch unfehlbar ist ohne Zustimmung des aus sich unbedingt verpflichtenden und unfehlbaren Papstes. Es hilft da nichts, das Konzil als ein moralisches Ganze, als einheitlichen Organismus zu betrachten, dessen Faktoren von einander nicht zu trennen seien. Wie der organische Körper, so hat der kirchliche Lehrkörper ein Haupt. Das Haupt ist allerdings vom übrigen Körper nicht zu trennen, aber ebensowenig mit ihm zu identifizieren oder auf die gleiche Stufe zu stellen; auch auf dem allgemeinen Konzil ist und bleibt der Papst allein das Haupt, von den übrigen Gliedern des Lehrkörpers nicht bloß der Zahl nach unterschieden, sondern auch durch seine Ungleichartigkeit verschieden. Dem steht zwar nicht im Wege, daß der Papst von der Fülle seiner Autorität im allgemeinen und seiner Lehrautorität im besondern den Bischöfen etwas mitteile, und das geschieht nach unserer obigen Auseinandersetzung in einem außerordent-

lichen Maße auf dem ökumenischen Konzil; aber seine höchste Autorität schlechthin kann der Papst anderen neben sich nie mitteilen; die bischöfliche Autorität bleibt auch auf dem Konzil eine untergeordnete. Der Verschiedenheit der Autorität entspricht die Verschiedenheit des Aktes; der päpstliche Akt allein ist schlechthin der höchste und darum aus sich unfehlbar; die Betätigung der Bischöfe ist nicht die schlechthin höchste und kann darum auch nur unfehlbar sein durch Anschluß an die Richtlinie, die durch den höchsten Akt gezogen wird. Der Vergleich des kirchlichen Lehrkörpers mit einem Organismus trifft demnach nicht in dem Sinne zu, als ob, wie im physisch organischen Körper, so im kirchlichen Lehrkörper nur das Haupt eine Stimme habe; immerhin ist er insofern richtig, als im kirchlichen Lehrkörper wenigstens die tonangebende Stimme nur vom Haupte ausgeht. Gegenüber der auctoritas solius pontificis bedeutet die auctoritas conciliaris einen Zuwachs nicht von höchster Autorität, sondern bloß einer solchen, die in jener höchsten formell eminent enthalten ist, und gegenüber einem unfehlbaren päpstlichen Lehrdekrete besagt ein unfehlbares Konzilsdekret den Hinzutritt nicht einer irgendwie neuen unabhängigen, sondern einer abhängigen Unfehlbarkeit.

24. Hieraus ergibt sich auch, was von folgender Äußerung zu halten ist (N. 29):

„Die Frage, wie weit sich die Fülle der päpstlichen Gewalt ausdehnt, kann jedoch nicht a priori entschieden werden, es sind auch hierin die positiven Zeugnisse maßgebend. So könnte man geneigt sein, aus der Idee der päpstlichen Obergewalt, wenn man sie nur in sich betrachtet, a priori auch den Schluß zu ziehen, eine Teilnahme der Bischöfe an der Obergewalt sei nicht möglich, und doch wird eine solche für die allgemeinen Konzilien gemäß den positiven Zeugnissen so ziemlich von allen zugestanden. Mit der Fülle der päpstlichen Gewalt ist selbst eine nicht vom Papste, sondern direkt von Gott erteilte Jurisdiktion und Lehrgewalt der einzelnen Bischöfe an und für sich vereinbar, denn die Kirche hat zwar die Fülle der päpstlichen Gewalt definiert, aber die betreffende Sentenz einiger Theologen von dem unmittelbar göttlichen Ursprung der bischöflichen Gewalt nicht verurteilt. Auch die Väter des Vatikanums haben die Fülle der päpstlichen Gewalt in allen

Punkten genau festgesellt und feierlich definiert, über die Meinungen von einem oder zwei Unfehlbarkeitssubjekten aber nichts entschieden. Der Bischof von Treviso hat in seinem Referat auf dem vatikanischen Konzil direkt die Behauptung aufgestellt, die Fülle der päpstlichen Gewalt sei mit zwei inadäquat verschiedenen Subjekten der höchsten kirchlichen Gewalt vereinbar (Coll. Lac. 7,357). Mit voller Sicherheit wird man also nur so viel behaupten können, daß eine neben dem Papste bestehende, von ihm adäquat verschiedene, ihm ganz gleiche ordentliche Gewalt in der Kirche nicht bestehen kann".

Allein es ist vollkommen sicher, daß in adäquater Verschiedenheit vom Papste eine ihm ganz gleiche auch nur außerordentliche Gewalt in der Kirche nicht bestehen kann; zwei oberste Gewalten schließen sich stets gegenseitig aus. Und ferner ist es sicher, daß der Papst sich nicht eines Teiles seiner obersten Gewalt, etwa zugunsten der Bischöfe eines allgemeinen Konzils, entäußern kann. Es gibt kein positives Zeugnis für die Annahme, daß auf einem allgemeinen Konzil entweder alle Mitglieder, mit Einschluß des Papstes, wie Gleichberechtigte bei Erlaß der gemeinsamen Dekrete zusammenwirken, oder daß wenigstens der Papst und der übrige Gesamtepiskopat als zwei gleichmächtige Faktoren jenes Ganze bilden, dem die Dekrete zuzuschreiben sind. Vielmehr hebt sich nach dem Zeugnis der Geschichte auch auf dem Konzil der Papst als das Haupt vom Episkopate ab; der päpstlichen Gewalt ist auf dem Konzil nicht minder wie außerhalb desselben alle bischöfliche unterworfen, ob diese nun direkt von Gott verliehen werde oder nicht. Übrigens bringt es gerade eine volle Gewalt mit sich, daß sie ohne eigene Beeinträchtigung mehr oder weniger sich mitteilen kann, und fest begründet erscheint die theologische Ansicht, wonach tatsächlich sowohl die ordentliche Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe, als ihre außerordentliche auf dem Konzil unmittelbar vom Papst verliehen wird[1]). Wenn aber dies, dann ist auch aus diesem Titel die bischöfliche Gewalt von der päpstlichen ebenso abhängig wie der Strahl vom Lichte, der Fluß von seiner Quelle. Die Väter des Vati-

---

[1]) Siehe mein Werk De ecclesia Christi N. 756 ss. 795 s.

kanums haben über die Meinungen von einem oder zwei Subjekten einer wahren und eigentlichen Unfehlbarkeit nichts entschieden; wohl aber haben sie zu verstehen gegeben, daß die schlechthin höchste Gewalt im Lehren nur dem Papste zukomme; denn nach ihrer feierlichen Erklärung ist der Papst auch in Glaubenssachen das Prinzip der Einheit auch für den Episkopat[1]), sind ihm darin die Bischöfe auch alle zusammen untertänig[2]), hat er darin über sie im ganzen und im einzelnen volle, ordentliche und unmittelbare Gewalt[3]).

Der zitierte Bischof von Treviso sagte in seinem Referate auf dem Vatikanum: „Wir geben zu, daß eine wahrhaft volle und höchste Gewalt im Papste als dem Haupte ist, und daß dieselbe wahrhaft volle und höchste Gewalt auch in dem mit den Gliedern verbundenen Haupte ist, nämlich im Papste mit den Bischöfen, immer unbeschadet der unumstößlichen Bemerkung, die wir vorher gemacht haben“[4]). Was der Referent damit meine, ersehen wir aus den vorhergehenden Worten: „Forsan rmi Patres dicent: Nonne suprema et vere plena potestas est etiam in concilio oecumenico? Nonne Christus omnibus apostolis promisit se futurum cum ipsis? Nonne apostolis dixit (Matth 18,18): „Quaecumque ligaveritis super terram, erunt ligata et in coelis; quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelis“? Nonne alia dixit quibus clare apparet, ecclesiae suae supremam et plenam potestatem tribuere voluisse? Hoc libenter concedimus, ita tamen ut inconcussum maneat, quod saepe jam diximus, potestatem supremam et plenam summi pontificis nullo modo imminui, ex eo quod episcopi in concilio congregantur. Nam sive in concilio congregentur, sive sint dispersi per orbem, sive considerentur ut singuli, sive conjunctim, summus pontifex eamdem conservat super eos suam supremam, plenam et immediatam potestatem, ita insuper tamen ut ne putetis nos definire quaestionem tam in concilio tridentino agitatam de derivatione jurisdictionis in episcopos, quam alii immediate a summo pontifice, alii immediate ab ipso

[1]) Siehe oben (S. 269 Anm. 2).

[2]) Oben (S. 270 Anm. 2).

[3]) Sess. 4 cap. 3 (*Denzinger* 1831).

[4]) Nos admittimus vere plenam et supremam potestatem existere in summo pontifice veluti capite, et eamdem vere plenam et supremam potestatem esse etiam in capite cum membris conjuncto, scilicet in pontifice cum episcopis, salvo semper et inconcusso quod prius admonuimus (Collect. Lac. 7,358).

Christo derivant. His positis, concedimus lubenter et nos in concilio oecumenico sive in episcopis conjunctim cum suo capite supremam inesse et plenam ecclesiasticam potestatem in fideles omnes"[1]). Dem allgemeinen Konzil, der Gesamtheit der Bischöfe mit dem Papste, kommt hiernach die höchste kirchliche Gewalt zu, aber in der Weise, daß die Gesamtheit der Bischöfe mit dem Papste alle übrigen Gläubigen zu ihren Untergebenen hat, während dem Papste außerdem auch die Gesamtheit der Bischöfe untersteht. So ist auch auf dem Konzil die Gewalt des Papstes die schlechthin höchste, die des Konzils ist es nur insofern und deswegen, inwiefern und weil der Papst in seiner Mitte ist.

25. Als dritter Beweis für das Gegenteil wird eine theologische Erwägung vorgebracht; sie lautet (N. 24):

„In der Kirche wurden seit jeher immer die feierlichen Definitionen einer Glaubenswahrheit von den Lehren des ordentlichen Lehramtes unterschieden. Diese Unterscheidung führt auch das Vatikanum ausdrücklich an, schreibt aber beiden Lehrentscheidungen die gleiche Unfehlbarkeit zu. In der Ansicht von einem einzigen Subjekt der Unfehlbarkeit wäre dieser Unterschied nur ganz akzidentell und es wäre in jedem Falle eigentlich der Papst, welcher entscheidet. Man wäre also zu einer dieser zwei Annahmen gezwungen: entweder sind alle Akte der päpstlichen Lehrgewalt, auch wenn er als Bischof in seiner Diözese Rom eine Lehre, welche zugleich alle andern Bischöfe in ihren Diözesen lehren, vorträgt, und ebenso wenn er bei einem Konzil mit anderen Bischöfen zusammen seine Stimme abgibt, wirkliche Kathedralentscheidungen, oder man müßte die Unfehlbarkeit des Papstes auch auf solche Lehrentscheidungen, die nicht ex cathedra sind, ausdehnen. Beide Annahmen haben ihre Unzukömmlichkeiten. Es scheint dem Wortgebrauche nicht zu entsprechen, jene genannten Akte der Lehrgewalt als Kathedralentscheidungen zu bezeichnen, die Ausdehnung der Unfehlbarkeit auf die nicht ex cathedra gesprochenen Lehrentscheidungen aber kann aus den Quellen der Offenbarung nicht genügend bewiesen werden. Nehmen wir den Fall an, daß der römische Bischof in Übereinstimmung mit anderen Bischöfen eine dogmatische Lehre vorträgt, welche aber von vielen Bischöfen noch nicht anerkannt wird; wenn jedoch später die Lehre allgemein in der Kirche angenommen nd verkündigt wird, so gilt sie als unfehlbare Lehre der Offenbarung. War die Lehre des römischen Papstes schon zur Zeit, wo keine Übereinstimmung war, eine Kathedralentscheidung oder

[1]) Ebd. 357.

wird sie es erst, wenn die Gesamtheit der Bischöfe übereinstimmt? Jedenfalls erkennt man sie erst dann als unfehlbare und absolut verpflichtende Lehre, wenn sie von dem Gesamtepiskopate mit dem Papste vorgetragen wird, und deshalb ist sie auch wahrscheinlicher unfehlbar kraft des Beistandes, der dem gesamten Lehrkörper verliehen wird".

Man muß beachten, daß dem kirchlichen Lehramt nicht eine zweifach geartete Unfehlbarkeit verheißen ist, eine für seine feierlichen Entscheidungen, eine andere für seine gewöhnliche, alltägliche Betätigung. Eine solche Unterscheidung ist in der Offenbarung nicht begründet; vielmehr wird durch sie die Unfehlbarkeit einfach zugesagt für „alle Tage bis an das Ende der Welt" (Matth 28,20). Und in der Tat, wesentlich ist der Kirche das unfehlbare Lehren, nichtwesentlich ist ihr eine gewisse Feierlichkeit des Lehrens; die Konzilien, von denen die feierlichen Lehrdekrete des Gesamtepiskopates herrühren, sind der Kirche überhaupt nicht schlechtweg notwendig, geschweige denn wesentlich, und auch das sonstige Lehren ist in keinem Fall an eine feierliche Form gebunden. Erfordert zum unfehlbaren Lehren ist nur das selbstverständliche Eine, daß etwas zu glauben, d. h. nicht zu einem vorläufigen und bedingten, sondern einem unwiderruflichen und unbedingten Fürwahrhalten vorgelegt werde, und darauf weist das Vatikanum hin, wenn es an der von *Sp.* zitierten Stelle erklärt: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist alles das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch feierliches Urteil, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als göttlich geoffenbart zu glauben vorgestellt wird"[1]). Nun hat aber keine feierliche Entscheidung des kirchlichen Lehramtes die göttliche Gewähr der Unfehlbarkeit ohne die richtunggebende Mitwirkung des Papstes; wie wir sahen, kann von jedem feierlichen Lehrurteil, auch eines noch so großen

---

[1]) Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab ecclesia sive sollemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur (Sess. 3 cap. 3; *Denzinger* 1792).



Konzils von Bischöfen, an den Papst zum Zweck einer von ihm allein ausgehenden endgültigen Berichtigung appelliert werden. Folglich ist das kirchliche Lehramt auch in seiner ordentlichen Tätigkeit nicht unfehlbar ohne die bestimmende päpstliche Einflußnahme. Der Papst ist eben der unfehlbare Fels der Kirche, der unfehlbare Bestärker aller Brüder, der unfehlbare Hirt der ganzen Herde Christi nicht nur bei außerordentlichen Anlässen, sondern im ordentlichen, gewöhnlichen Gang des kirchlichen Lebens. Daher feiert auch z. B. Irenäus lange vor dem ersten allgemeinen Konzil die römische Kirche als diejenige, nach der alle übrigen mit Notwendigkeit sich in der Lehre richten.

26. Es liegt in der Natur der Sache, daß beim gewöhnlichen Walten des Lehramtes der ausschlaggebende Einfluß des Papstes mit minderer Deutlichkeit hervortritt. Gleichwohl läßt er sich auch hier zur Genüge aufzeigen. Man unterscheide eine doppelte Klasse von Glaubensgesetzen. Die eine bezieht sich auf jene Wahrheiten, die von Anfang in der ganzen Kirche kraft der apostolischen Verkündigung stets ausdrücklich geglaubt wurden. Deren unfehlbare Richtigkeit wird zweifelsohne durch die normhafte Unfehlbarkeit Petri als des ersten Papstes und aller seiner an denselben Gesetzen festhaltenden Nachfolger gewährleistet, wenn auch im apostolischen Zeitalter eine weitere Bürgschaft vermöge der Unfehlbarkeit der einzelnen Apostel vorlag. Die andere Klasse hat solche geoffenbarte oder damit enge verknüpfte Wahrheiten zum Gegenstand, die im Laufe der Zeit einer unfehlbaren Festsetzung bedürfen. Wird diese nicht durch ein förmliches, vom Papste allein erlassenes oder doch entscheidend beeinflußtes Lehrgesetz herbeigeführt, so erfolgt sie nach Art eines allgemeinen kirchlichen Gewohnheitsgesetzes. Nun erlangt aber auch das allgemeine kirchliche Gewohnheitsgesetz nur dadurch seine Gültigkeit, daß der Papst es wenigstens durch stillschweigende, aus den Umständen erkennbare Zustimmung als die Kirche bindend anerkennt. Daher ist auch das durch die gewöhnliche Wirksamkeit des ordentlichen kirchlichen Lehramtes allmählich eingeführte Glaubensgesetz endgültig die ganze Kirche ver-

pflichtend und somit unfehlbar nur durch das maßgebende Eintreten des Papstes[1]).

27. Die dagegen erhobenen Bedenken lassen sich unschwer erledigen. *Ex cathedra* sprechen ist an sich nichts anderes, als kraft der durch die *cathedra* versinnbildeten Autorität sprechen. Da es aber auch dem höchsten kirchlichen Lehrer, dem Papste, freisteht, auf verschiedene Weise, etwa bloß vorläufig und darum nichtunfehlbar, sich zu äußern, so pflegt man mit dem Vatikanum als Kathedralspruch, gleichsam per excellentiam, nur einen solchen zu bezeichnen, der definitiv oder endgültig ist[2]). Dieses päpstliche Endurteil kann feierlich und förmlich sein; es kann aber auch in einer weniger auffälligen Gestalt erscheinen; das einzig Wesentliche ist, daß der Papst seine Billigung einer Lehre als einer zu glaubenden oder unbedingt anzunehmenden hinlänglich zu erkennen gibt. Entweder versteht nun das Vatikanum unter Kathedralentscheidung jeden endgültigen Lehrentscheid oder nur den feierlichen. Im ersten Falle hat nach ihm auch der in einfacher Gutheißung oder Nichtbeanstandung sich kundgebende endgültige Lehrentscheid des Papstes als unfehlbar zu gelten. Im zweiten hat es unmittelbar nur den feierlich und formell endgültigen Lehrentscheid als unfehlbar erklärt, aber die Unfehlbarkeit auch des nichtfeierlichen als eines dem feierlichen und formellen wesentlich äquivalenten oder gleichwertigen, ergibt sich dann ex paritate rationis. Sie ergibt sich gerade so, wie sich die Gehorsamspflicht auch für ein durch päpstliche Genehmigung rechtsgültiges allgemeines Gewohnheitsgesetz ergeben würde, wenn es dem Konzil gefallen hätte zu definieren, daß jedem vom Papste förmlich für die ganze Kirche erlassenen Gesetze zu gehorchen sei.

Also nicht auf das Wort Kathedralentscheidung kommt es an, sondern darauf, ob sachlich eine päpstliche Lehrkundgebung als unbedingt und endgültig sich darstelle oder nicht. Überdies ist nicht erfordert, daß die endgül-

---

[1]) Vgl. mein Werk De ecclesia Christi N. 828.

[2]) Vgl. ebd. N. 971.

tige Lehrkundgebung direkt sich an die ganze Kirche wende; es genügt, daß aus den Worten oder den Umständen sicher feststeht, der Papst wolle zur Annahme einer Lehre bedingungslos oder auf immer verpflichten; da in Sachen des Glaubens nicht, wie in der Disziplin, irgendwelche Mannigfaltigkeit gestattet ist, so versteht es sich von selbst, daß jede, wenngleich in der äußeren Form nur an Teile der Kirche adressierte Glaubensverordnung des Papstes die ganze Kirche angeht; hieher gehört das berühmte Schreiben des Papstes Innozenz I an die Afrikaner, Cölestins an Cyrill, Leos an Flavian und soviele andere Dokumente[1]). Wenn sohin der Papst nur „als Bischof in seiner Diözese Rom", d. h. von seiner Vollgewalt nicht den vollen Gebrauch machend und deshalb noch nicht endgültig, eine Lehre vorträgt, so ist dieser Lehrvortrag keine unfehlbare Entscheidung, mögen auch alle andern Bischöfe in ihren Diözesen dasselbe mit ihm lehren; es ist eben nicht jede in der Kirche allgemein verkündete Lehre unfehlbar, sondern nur die als endgültig oder absolut zu halten verkündet wird. Will hingegen der Papst durch seinen Vortrag den Gläubigen, zunächst auch nur seiner römischen Diözese, das Festhalten einer Lehre endgültig auferlegen, so haben wir eine unfehlbare Entscheidung; diese hängt jedoch von der Übereinstimmung der Bischöfe nicht ab; vielmehr zieht sie die Zustimmung der Bischöfe, die bis dahin noch zweifelten, bei sonst erfolgender Trennung von der Kirche, notwendig nach sich. Übrigens fällt der Papst sicher eine wirkliche und förmliche Kathedralentscheidung, „wenn er bei einem Konzil mit anderen Bischöfen zusammen seine Stimme" für eine zu glaubende oder unbedingt zu haltende Lehre „abgibt". So legt er ja definitiv als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine von der ganzen Kirche über den Glauben oder die Sitten festzuhaltende Lehre vor und erfüllt mithin alle Anforderungen, die das Vatikanum an eine Kathedralentscheidung stellt[2]).

---

[1]) Siehe ebd. N. 1072.

[2]) Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Ro-

Daß diese päpstliche Entscheidung unter Billigung des Konzils erfolgt, entkleidet sie nicht ihres Ranges einer aus sich endgültigen und unfehlbaren Kathedralentscheidung; es verleiht ihr nicht erst ihre Endgültigkeit und Unfehlbarkeit, wie sehr sie auch ihre Feierlichkeit erhöht. Eine derart feierliche Lehrentscheidung gab z. B. Pius IX, als er in der dritten Sitzung des vatikanischen Konzils erklärte: „Die Dekrete und Kanones, die in der eben verlesenen Konstitution enthalten sind, fanden den Beifall aller Väter ohne eine Ausnahme, und Wir definieren sie, unter Billigung des heiligen Konzils, so wie sie verlesen sind, und bestätigen sie mit apostolischer Autorität"[1]).

---

manum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit . . (Sess. 4 cap. 4; *Denzinger* 1839).

[1]) In den Konzilsakten wird der Erlaß der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* in der dritten Sitzung so beschrieben: Hac constitutione ejusque partibus integre perlectis, idem fabrianensis et matilicensis episcopus concilii Patres his verbis interrogavit: „Reverendissimi Patres, placentne vobis decreta et canones qui in hac constitutione continentur?" Ut autem singulorum Patrum suffragia hac super re accurate haberentur, rmus Dominus concilii subsecretarius ambonem conscendens nomina singulorum concilii Patrum juxta ordinem dignitatis et promotionis alta voce recitavit, ut quilibet suo nomine prolato suffragium ferret respondendo „placet" vel „non placet" ad formam litterarum apostolicarum „Multiplices inter". Interim tum scrutatores ad excipienda suffragia destinati tum protonotarii, quorum munus erat eadem suffragia describere, e suis locis singulorum Patrum responsa accuratissime scripto exceperunt. Recensione suffragiorum habita, compertum est unanimem fuisse omnium Patrum assensum per verbum „placet" declaratum. Iidem autem scrutatores et notarii, exhibitis prius, quae scripto exceperant, suffragiis rmo Domino concilii secretario, una cum ipso ad solium Pontificis perrexerunt; et omnibus in genua provolutis ad infimum pontificii throni gradum, secretarius throni gradus ascendens ssmo Patri suffragiorum exitum sequenti formula renuntiavit: „Beatissime Pater: Decreta et canones placuerunt omnibus Patribus, nemine excepto". Tunc summus pontifex surgens supremam suam sententiam edixit solemni hac formula: „Decreta et canones qui in constitutione modo lecta continentur placuerunt omnibus Patribus nemine dissen-

28. *Sp.* macht sich selbst den Einwand, es erscheine eine solche übernatürliche Hilfe, welche zugleich den Papst und die gesamten Bischöfe berühren sollte und sie alle zu einem unfehlbaren Akte führen würde, kaum denkbar, und er beantwortet ihn also (N, 25):

„Wenn man sich nur vor Augen hält, daß die Unfehlbarkeit nichts anderes als eine Art übernatürlicher Vorsehung ist, so wird man einen solchen übernatürlichen Beistand leicht begreiflich finden. Die Vorsehung kann gewiß verschiedene Akte und verschiedene Personen so leiten, daß alle mitsammen ein von Gott vorhergesehenes und vorherbestimmtes Ziel notwendig erreichen. Will also Gott, daß eine Lehre durch eine Konziliarentscheidung oder durch die übereinstimmende Lehre des Gesamtepiskopates außer dem Konzil dogmatisch festgestellt werde, so wird er durch seine übernatürliche Einwirkung die Bischöfe leiten, daß sie in der Erforschung der geoffenbarten Wahrheit die Quellen auf solche Weise gebrauchen, die Gründe so vorlegen, den Papst aber, daß er sich der Beratungen und der von den Bischöfen vorgebrachten Gründe so bedient, daß durch Zusammenwirken beider Faktoren die endgültige und unumstößliche Feststellung der Wahrheit stattfindet. Es wurde aber gesagt, ‚wenn Gott will, daß eine Lehre durch die Konziliarentscheidung usw. festgestellt werde'; weil nämlich auch der Papst allein eine unfehlbare Lehrgewalt besitzt, so ist es nicht notwendig, daß über eine zu definierende Lehre die Übereinstimmung des Gesamtepiskopates herrsche; es kann Verschiedenheit der Ansichten sein, und in einem solchen Falle müßte der Papst eine Kathedralentscheidung fällen, wenn die Sache eine endgültige Entscheidung erheischte".

Es ist wieder nachdrücklich zu erinnern, daß das kirchliche Lehramt, sei es auf dem Konzil, sei es außer dem Konzil, nur in seinem endgültigen Lehren unfehlbar ist; es ist nicht unfehlbar bei seinen Beratungen und Vorverhandlungen; es ist auch nicht unfehlbar bei seinen noch nicht absolut verpflichtenden Äußerungen, so z. B., wenn der Papst mit dem ganzen Episkopate eine bloße Seligsprechung, die als Vorstufe der endgültigen Kanonisation

---

tiente, Nosque, sacro approbante concilio, illa et illos ut lecta sunt definimus, et apostolica auctoritate confirmamus" (Collect. Lac. 7,257). — Derselbe Vorgang wiederholte sich bei Verkündigung der dogmatischen Konstitution Pastor aeternus in der vierten Sitzung, nur daß hier zwei Väter mit non placet stimmten (Ebd. 487 s).



gilt, vornähme. Das kirchliche Lehramt lehrt aber solange noch nicht endgültig, als der Papst nicht endgültig lehrt, und endgültig lehrend spricht der Papst formell oder äquivalent ex cathedra und ist darum aus sich, mit unabhängiger Unfehlbarkeit, unfehlbar. Da demnach zur unfehlbaren Feststellung der Wahrheit der endgültige Entscheid des Papstes sowohl hinreichend als erforderlich ist, so kann der Ausspruch des übrigen Gesamtepiskopates dazu weder erfordert werden, noch hinreichen. Ebendeshalb setzt die bischöfliche Unfehlbarkeit die unabhängige päpstliche voraus und ist von ihr abhängig. Man darf die Unfehlbarkeit des Episkopates nur in Kenntnis und Befolgung der Lehre des Papstes finden, will man Ernst machen mit der Wahrheit eines organischen Lehrkörpers, dessen Haupt der Papst sei. Nach der entgegengesetzten Anschauung wäre der Papst, als Glied des Lehrkörpers betrachtet, nicht das über dem Körper stehende Haupt, nicht der höchste Lehrer; er wäre nur ein neben dem übrigen Episkopate stehender Faktor, der zusammen mit jenem den höchsten Lehrer darstellte, ähnlich wie in einem konstitutionellen weltlichen Staate der Fürst zugleich mit der Kammer den höchsten Gesetzgeber bildet. Die Kirche hätte somit ein doppeltes Prinzip der Einheit im unfehlbaren Glauben, einmal den unfehlbaren Papst für sich, dann den Papst, der unfehlbar wäre bloß im Vereine mit den Bischöfen. Eine solche Aufstellung ist unerweisbar; sie stimmt schlecht zu der vom Vatikanum dargelegten Offenbarungslehre, wonach der Episkopat einer und ungeteilt ist durch die Überordnung des heiligen Petrus, dem alle Bischöfe, nicht nur einzeln, sondern auch zusammen unterworfen seien[1]). Übrigens wären die beschriebenen beiden Träger der Unfehlbarkeit, der Papst, und der Papst mit den Bischöfen, von einander adäquat, nicht, wie man meint, bloß inadäquat verschieden. Zwar würden der Papst und die Bischöfe, als zwei gleichwertige und von einander abhängige Faktoren des Lehrkörpers aufgefaßt, mitsammen ein Ganzes, einen einzigen ganzen

[1]) Siehe oben (S. 269 Anm. 2; S. 270 Anm. 2).

Träger bilden, aber ebendeswegen würde der Papst nicht formell als Papst, als der höchste und unfehlbare Lehrer, in dieses Ganze eintreten; es wäre also dieses Ganze vom Papste als solchem auch gänzlich, nicht nur teilweise verschieden.

29. Durch Zusammenwirken des Episkopates mit dem Papste kann daher die endgültige und unfehlbare Entscheidung eines Konzils oder des ganzen kirchlichen Lehramtes zustande kommen, nicht aber eine endgültige und unfehlbare Lehrentscheidung einfachhin; eine endgültige und unfehlbare Entscheidung des Papstes, eine wahre Kathedralentscheidung, hat der endgültigen und unfehlbaren Stellungnahme des übrigen Gesamtepiskopates stets voranzugehen. Spricht der Papst in einer bisher zweifelhaften Glaubenssache zuerst sein endgültig entscheidendes Urteil aus, so wird der Gesamtepiskopat ihm als seiner Richtschnur unfehlbar sich fügen. Ist jedoch ein päpstliches Endurteil noch nicht ergangen oder nicht bekannt, so werden die Bischöfe, da sie ohne Papst sich nicht unfehlbar wissen, sowohl einzeln als insgesamt sich nur mit der von selbst gegebenen Bedingung äußern, daß der Papst endgültig ihren Ausspruch billige; erst durch Erfüllung dieser Bedingung und Anschluß an den Entscheid des Papstes geht auch die Lehre der Bischöfe in eine endgültig die Kirche bindende über. Nicht wesentlich anders vollzieht sich die endgültige Feststellung der Wahrheit durch das ordentliche Wirken des kirchlichen Lehramtes. Zu Anfang mögen einzelne Bischöfe oder andere Gottesgelehrte eine noch nicht ausdrücklich festgehaltene Wahrheit als geoffenbart oder mit der Offenbarung zusammenhängend klar erkennen und dartun. In der Folge wird die Sache von den Gläubigen in immer weiterem Umfang angenommen und wenigstens nach dem göttlichen Gesetze festgehalten, vielleicht auch da und dort durch kirchliche Maßnahmen, unter Zurückweisung des Gegenteils, geschützt. Ist ihre Vorlegung in der Kirche bereits so allgemein verbreitet, daß sie der Wachsamkeit des obersten kirchlichen Hirten und Lehrers nicht entgehen kann, und widersetzt der Papst sich dauernd nicht oder

gibt er sogar unzweideutige Zeichen seiner Anerkennung, so ist ein derartiges Verhalten einem die ganze Kirche endgültig verpflichtenden päpstlichen Kathedralurteile gleichzuachten. Dieses Urteil, jene Sache sei geoffenbart oder mit der geoffenbarten enge verbunden, ist unfehlbar, und die Gewähr der Unfehlbarkeit hat von nun an die unfehlbar ihm folgende gleiche Lehre des gesamten Episkopates.

30. Nach unserer Ausführung ist die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Bischöfe von Gott nicht zu dem Zwecke verliehen, auf daß die Bischöfe, dem Papste koordiniert, mit dem Papste eine noch schwebende Glaubensfrage entscheiden, oder auf daß sie ohne des Papstes Einflußnahme irgend eine Glaubenslehre vortragen, sondern auf daß sie die vom Papste endgültig entschiedene oder vorgetragene Lehre in unausbleiblicher Treue zur Richtlinie ihrer Lehrverkündigung nehmen. Wenn *Sp.* schreibt (N. 16), „daß die ausdrückliche und übereinstimmende Lehre des Episkopates als ein sicheres Kriterium der Tradition gelten kann, auch ohne daß man die Lehre des Papstes in der Sache, um welche es sich handelt, wisse", so ist dies in dem Sinne wahr, daß eine direkte Kenntnis der päpstlichen Lehre nicht erfordert wird; nichtsdestoweniger ist die Lehre des Episkopates in ähnlicher Weise eine Wiedergabe der Lehre der Inhaber des apostolischen Stuhles, wie das Bekenntnis des gläubigen Volkes ein Widerhall der Glaubensunterweisung des ganzen kirchlichen Lehramtes ist.

31. Unter den Autoren, welche *Sp.* für die Gegenmeinung anführt, finden sich zwei, die wir wegen ihrer ganz besonderen Bedeutung hören müssen. Fürstbischof *Gasser* erklärt als Referent des vatikanischen Konzils:

Episcopi in dogmatibus fidei condendis nihil possunt sine papa. Hoc verum est, nam decreta de fide etiam a concilio generali edita infallibilia et firma non sunt, nisi fuerint confirmata a papa. Causa hujus rei non ea est, quae ex hoc ambone aliquoties, dolens dico, indicata fuit, scilicet, ac si omnis infallibilitas ecclesiae sit sita in solo papa et a papa derivetur in ecclesiam et illi communicetur. Hoc quidem juxta celeberrimum quoddam systema theologicum potest dici de jurisdictione; nam natura jurisdictionis ea est, ut possit, immo debeat aliis communicari. Quo-

modo vero infallibilitas potest communicari? Hoc non intelligo. Vera ratio cur episcopi etiam in concilio generali congregati sine papa in rebus fidei et morum non sint infallibiles, ex eo repetenda est, quod Christus hanc infallibilitatem toti ecclesiae magisterio, id est, apostolis simul cum Petro promiserit dicens: „Ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi“ (Matth 28.20); ideo episcopi nihil possunt sine papa. An autem judicio inverso papa nihil possit sine episcopis? Haec inversio nihil est, cum Christus soli Petro dixerit: „Tu es Petrus . . (Matth 16,18). Oravi pro te ut non deficiat fides tua“ (Luc 22,32)[1]).

Durch diese Erklärung wird die päpstliche Mitteilung der Unfehlbarkeit nur in einem Sinne abgelehnt, in dem sie etwas offenbar Unverständliches ist. Ungereimt wäre nun allerdings die Auffassung, als ob der Papst über den die Unfehlbarkeit bewirkenden göttlichen Gnadenbeistand auf ähnliche Art zu verfügen hätte, wie über die kirchliche Jurisdiktion; dagegen liegt wahrhaftig nichts Unbegreifliches darin, daß nach der Lehre des Papstes, als einer moralischen und exemplaren Ursache, die Lehre des Gesamtepiskopates kraft göttlichen Beistandes ebenso unfehlbar sich bilde, wie nach der Lehre des kirchlichen Lehramtes der Glaube der gesamten hörenden Kirche. Daher ist *Gasser* keineswegs als unser Gegner zu betrachten.

Kardinal *Franzelin* behauptet, das Subjekt der Unfehlbarkeit im Lehren sei ein doppeltes nur inadäquat verschiedenes, das Haupt der Kirche für sich genommen, und dasselbe Haupt, indem es den kirchlichen Lehrkörper gleichsam zusammensetze und informiere. Nirgends aber sagt er, es gebe ein doppeltes inadäquat verschiedenes Subjekt einer unmittelbaren oder unabhängigen Unfehlbarkeit, oder, abgesehen von dem Falle, wo der Papst für sich allein entscheide, seien Papst und Bischöfe zwei einander beigeordnete Faktoren, durch deren Zusammenwirken die endgültige Feststellung der Wahrheit stattfinde. Im Gegenteil, das paßt weder zu den erwähnten Worten *Franzelins*, noch zu seinen weiteren Erklärungen. Diesen zufolge ist der bischöfliche Lehrkörper unfehlbar nur in

---

[1]) Coll. Lac. 7,403.

Vereinigung mit seinem Haupte, in Übereinstimmung mit ihm, in Unterordnung unter dasselbe, d. h. in einer nicht bloß habituellen Vereinigung, sondern in Zustimmung zu einem Lehrakte des Hauptes und in Abhängigkeit von diesem Akte. Ebendahin zielt auch die Bezeichnung des Hauptes als der Formalursache des unfehlbaren Lehrkörpers; der Formalursache kommt es zu, durch Hinzutritt zur Materie das Wesen des Ganzen zu bestimmen[1]).

32. Die Schwäche der dargelegten Beweise räumt *Sp.* selbst dadurch ein, daß er die von ihm verteidigte Unfehlbarkeit eines aus zwei Faktoren, dem Papste und den Bischöfen, zusammengesetzten ganzen Trägers nur als wahrscheinlich hinstellt (N. 31).

Das Ergebnis unserer Darlegung ist in Kürze dieses: Der Papst ist der einzige Träger einer unmittelbaren oder unabhängigen kirchlichen Unfehlbarkeit. Die Gesamtheit der Bischöfe ist zwar unfehlbar im Lehren, und diese Unfehlbarkeit ist, wie jede echte Unfehlbarkeit, die Wirkung auch eines unmittelbaren göttlichen Beistandes, aber sie setzt die vom Papste vorzulegende unfehlbare Norm voraus, und ist darum mittelbar und abhängig.

---

[1]) So heißt es (De divina traditione et scriptura[2] th. 12 schol. 1 S. 117): Subjectum infallibilitatis a Christo promissae ad definitiones doctrinae de fide vel moribus non est duplex adaequate distinctum; sed est tum visibile caput ecclesiae per se spectatum, tum hoc ipsum visibile caput velut componens et informans corpus ecclesiae docentis, quae ipsamet sic constituta (corpus cum capite) est infallibilis per assistentiam Spiritus veritatis. Hanc inadaequatam distinctionem in subjecto infallibilitatis indicat ipsa vaticana definitio.. Und (ebd. S. 115 f): Infallibilis est ecclesia docens, h. e. corpus pastorum et doctorum in unione, consensione, et subordinatione ad visibile caput ecclesiae; idque a) in universali et consentiente praedicatione doctrinae de fide vel moribus; b) in solemnibus judiciis seu definitionibus ejusdem doctrinae.. Factae sunt promissiones corpori successionis apostolicae in communi, quatenus sunt ecclesia docens. At ecclesia docens non sunt, nisi quatenus uniti, consentientes, subordinati manent visibili capiti totius ecclesiae.. Causa formalis per quam constituuntur in ratione docentis ecclesiae, cui promissa est tutela Christi et assistentia Spiritus veritatis in docendo, est visibile caput ecclesiae a Christo institutum et unio atque consensio membrorum cum hoc capite, sicut universim forma unitatis visibilis est ipsum visibile caput ecclesiae.

Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese

Von Dr. J. **Brinktrine**—Bökendorf (Westfalen)

(Erster Artikel)

§ 1. Die Epiklese und das römische Kanongebet Supplices te rogamus. — § 2. Die Epiklese und das post pridie- (post secreta-) Gebet in der altspanischen (altgallikanischen) Liturgie. — § 3. Der Sinn der altspan. post pridie-, der altgallikan. post secreta-Gebete und des röm. Kanongebetes Supplices te rogamus.

Die Differenzpunkte zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche verdienen die größte Aufmerksamkeit des katholischen Theologen. Ist doch die Union des Morgenlandes mit dem Abendlande zu allen Zeiten eine der erstrebenswertesten Aufgaben der katholischen Kirche. Doppelter Beachtung wert aber sind sie heute, da in Rußland, dem Hauptträger des beklagenswerten Schismas, große innere Umwälzungen vor sich gehen, die sicher auch auf die gesamten religiösen und kirchlichen Verhältnisse nicht ohne Einfluß bleiben werden. Ohne Zweifel gehört zu den wichtigsten Kontroversfragen zwischen beiden Kirchen die Frage der Epiklese, jenes Gebetes in der griechischen Liturgie und überhaupt in den orientalischen Liturgien, welches auf die Einsetzungsworte folgt und welchem die heutigen vom römischen Papste getrennten orientalischen Christen im Gegensatz zur lateinischen Kirche, wenn nicht die alleinige, so doch

in Verbindung mit den Worten Christi eine partiale Wandlungskraft zuschreiben. An dieser Frage wäre fast die Vereinigung der Griechen mit der römischen Kirche auf dem Konzil von Florenz 1439 gescheitert. Auch heute harrt sie noch einer befriedigenden Lösung. Namentlich sind die Anfänge der Epiklese in Dunkel gehüllt[1]). Jeder Beitrag, um die Entstehung derselben aufzuhellen, dürfte daher willkommen sein.

§ 1. Die Epiklese und das römische Kanongebet *Supplices te rogamus*

Schon auf dem Konzil von Florenz wurde von den Griechen die Epiklese in Parallele gesetzt zu dem Gebete der römischen Liturgie, das mit den Worten beginnt: Supplices te rogamus[2]). Auch heute werden von manchen Liturgikern beide Gebete miteinander verglichen, ja das römische Kanongebet wird geradezu als Epiklese bezeichnet[3]); andere lehnen dagegen diese Bezeichnung ab[4]). Aus diesem Grunde dürfte unsere Untersuchung passend mit einer Vergleichung beider Gebete beginnen.

Daß die morgenländische Epiklese und das Gebet der römischen Liturgie Supplices te rogamus geschichtlich von einander abhängig sind, deutet der zweite Teil beider Gebete an. Er enthält eine Bitte um die Früchte der hl. Kommunion. Diese Bitte findet sich im zweiten Teile aller Epiklesen.

So enthält die Epiklese der Liturgie des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen folgende Bitte: ... ἀξιοῦμέν σε, ὅπως ... καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ

---

[1]) Vgl. *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik II[3] 336.

[2]) Siehe *L. A. Hoppe*, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon 2; *de Puniet*, Les paroles de la consécration et leur valeur traditionelle, in Revue d'histoire ecclésiastique XIII [1912] 35 ff.

[3]) *L. A. Hoppe* a. a. O. 121 ff; *Probst*, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte 352 u. aa.

[4]) *V. Thalhofer—L. Eisenhofer*, Handbuch der katholischen Liturgik II[2] 145, 183 u. aa.

Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι . . .[1]).

In der griechischen Jakobusliturgie lautet sie: .. αὐτὸ τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον κατάπεμψον, Δέσποτα, ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα ἅγια δῶρα ταῦτα, ἵνα ἐπιφοιτῆσαν, τῇ ἁγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ (ὁ λαός· Ἀμήν), καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, αἷμα τίμιον Χριστοῦ (ὁ λαός· Ἀμήν)· ἵνα γένωνται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, εἰς ἁγιασμὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων, εἰς καρποφορίαν ἔργων ἀγαθῶν, εἰς στηριγμὸν τῆς σῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας . . .[2]).

---

[1]) *F. X. Funk*, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I 510.

[2]) *C. A. Swainson*, The Greek Liturgies chiefly from original authorities. Cambridge 1884, 278 f. Bei *F. E. Brightman*, Liturgies eastern and western, Vol. I. Eastern liturgies 54. Die Epiklese in der syrischen Jakobusliturgie lautet: Miserere nobis, Deus Pater omnipotens, et mitte Spiritum tuum Sanctum . . ., ut adveniens efficiat panem istum [corpus vivificum, corpus salutare, corpus caeleste, corpus *animabus et corporibus salutem praestans*], corpus Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi: *in remissionem peccatorum et vitam aeternam accipientibus illud* (*Swainson* a. a. O. 338 f, vgl. *Brightman* a. a. O. 88 f). Die Liturgie der koptischen Kirche hat folgende Epiklese: O Thou lover of men, show Thy countenance upon this bread and upon this cup which we have placed upon this Thy spiritual altar: bless the bread, and sanctify the cup, and purify them both and change this bread so that it may become Thy pure Body, and that which is commingled in this cup may become Thy precious Blood, and *that it may be for us all elevated and be the healing and the salvation of our souls and for our bodies and of our minds* (nach der englischen Übersetzung von *C. Bezold* bei *Swainson* a. a. O. 365 f). Eigenartig ist das der Epiklese entsprechende Gebet der georgischen Übersetzung der Jakobusliturgie: We offer to thee, O Lord, this awful and bloodless sacrifice, to the end that thou do not unto us according to our sins, nor reward us after our transgressions, but according to thy long suffering and infinite love for man. Overlook and do away with whatever sins and errors we have committed that pray to thee. And bestow upon us those heavenly and eternal gifts that eye hath not seen, and ear hath not heard,

Das Euchologium *Serapions von Thmuis* enthält folgende Epiklese: ἐπιδημησάτω, θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας. καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς μὴ εἰς κατάκρισιν θεὲ τῆς ἀληθείας μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος[1]).

Die Epiklese der Markusliturgie lautet: ... ἐξαπόστειλον ἐξ ὕψους ἁγίου σου ... αὐτὸν τὸν Παράκλητον, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ... ἔφιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον (ὁ λαός· Ἀμήν) καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο (ὁ λαός· Ἀμήν), ἵνα αὐτὰ εὐλογήσῃ (ὁ λαός· Ἀμήν) καὶ ἁγιάσῃ, καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος Θεός (ὁ λαός· Ἀμήν) καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα (ὁ λαός· Ἀμήν), τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ Παμβασιλέως Ἰησοῦ Χριστοῦ (ὁ λαός· Ἀμην· ὁ ἀρχιδιάκονος· Κατέλθετε οἱ διάκονοι), ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν, εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν, εἰς ἴασιν, εἰς εὐφροσύνην, εἰς ἁγιασμόν, εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς σώματός τε καὶ πνεύματος, εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας, εἰς δοξολογίαν τοῦ παναγίου σου ὀνόματος, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ...[2]).

In der Basiliusliturgie betet der Priester: ... σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν, ... ἐλθεῖν τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, καὶ εὐλογῆσαι αὐτά, καὶ ἁγιάσαι, καὶ ἀναδεῖξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον, αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (ὁ λαός· Ἀμήν), τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο, αὐτὸ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (ὁ λαός· Ἀμήν), τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (ὁ διάκονος· Ἀμήν). Ἡμᾶς δὲ πάν-

---

which have not entered the heart of man, but which Thou in thy mercy hast prepared for them that love thee (nach der englischen Übersetzung von *Fred. C. Conybeare* und *Oliver Wardrop* in der Revue de l'Orient chrétien, 2ème série, VIII [1913] 406).

[1]) *F. X. Funk*, Didascalia et constitutiones Apostolorum II 174 ff.

[2]) Nach dem Rotulus Vaticanus bei *Swainson* a. a. O. 57 f. Ähnlich der Codex Rossanensis, der Rotulus Messanensis und die Liturgia Coptica Sancti Cyrilli ebendort. Vgl. *Brightman* a. a. O. 133 f. Siehe auch die Epiklese in der Liturgie der koptischen und der abessinischen Jakobiten (bei *Brightman* a. a. O. 179 f und 233), ebenso die Epiklese in der von *A. Baumstark* edierten ägyptischen Meßliturgie aus dem 6. Jahrhundert (Oriens Christianus I [1901] 16 ff).

τας, τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου μετέχοντας, ἑνώσαις ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς Πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν, καὶ μηδένα ἡμῶν εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα ποιήσαις μετασχεῖν τοῦ ἁγίου σώματος καί αἵματος τοῦ Χριστοῦ σοῦ ...[1]).

Die Epiklese der Chrysostomusliturgie lautet: ... παρακαλοῦμεν καὶ δεόμεθα καὶ ἱκετεύομεν, Κατάπεμψον τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον, τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. 'Αμήν. Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ, τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Αμήν. Ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος, εἰς βασιλείας πλήρωμα, εἰς παῤῥησίαν τὴν πρὸς σέ, μὴ εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα[2]).

Hiermit vergleiche man den zweiten Teil des Gebetes Supplices te rogamus: Supplices te rogamus, omnipotens Deus: jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae: *ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui, Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.*

Weist so der zweite Teil der Epiklesen und des römischen Kanongebetes[3]) auf einen gemeinsamen Ursprung

---

[1]) *Swainson* a. a. O. 82. Vgl. 161 f; *Brightman* a. a. O. 329 f u. 406.

[2]) *Swainson* a. a. O. 91 f. 130 ff; *Brightman* a. a. O. 329 f. 386 f. Vgl. auch die Epiklese des armenischen Ritus (bei *Brightman* a. a. O. 439) nnd eine von *Ferhat* publizierte dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene altarmenische Liturgie (Oriens Christianus, Neue Serie I [1911] 207). Die Epiklesen — es sind zwei — stehen hier vor dem Einsetzungsberichte.

[3]) *Baumstark,* Die Messe im Morgenland 144 f, meint, nachweislich seien beide Teile wenigstens teilweise auf einer älteren Entwicklungsstufe der morgenländischen Messe von einander getrennt gewesen. Einerseits schließe nämlich ohne irgendeine Spur der ersten nur die zweite Bitte sich an die Anamnese des Testamentes unseres Herrn an. Anderseits gehe nur die erste in der Anaphora von Thmuis, der griechischen Markusliturgie und allen ihren Tochtertexten bereits dem Abendmahlsbericht voran, und an dieser früheren Stelle allein scheine sie in der ägyptischen Messe ursprünglich, dagegen hinter der Anamnese eine Entlehnung aus außerägyptischer Liturgie zu sein (vgl.

hin, so scheint der erste Teil der beiden Gebete dem zu widersprechen. Während in der Epiklese Gott angefleht wird, den Hl. Geist vom Himmel auf Brot und Wein zu senden, um sie in Christi Leib und Blut zu verwandeln, wird umgekehrt in Supplices te rogamus Gott angerufen, er möge die Gaben durch die Hände seines hl. Engels auf jenen erhabenen Altar, welcher im Himmel vor seinem göttlichen Angesicht stehe, hinauftragen lassen[1]). Der Gedanke, der hier ausgesprochen wird, ist also dem in der Epiklese enthaltenen entgegengesetzt, und das scheint eine geschichtliche Abhängigkeit des morgenländischen und römischen Gebetes von einander auszuschließen. Licht bringt in dieses Dunkel das post pridie-Gebet in der mozarabischen und das post secreta (mysterium) -Gebet in der altgallikanischen Liturgie. Dieses Gebet, das sofort auf die Einsetzungsworte folgt und in jeder Messe wechselt, stellt das Bindeglied zwischen der griechischen Epiklese und dem römischen Supplices te rogamus dar.

Baumstark, Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato. Il rito detto in seguito Patriarchino e le origini del Canon Missae Romano 45 ff). Allein im Testament unseres Herrn ist der erste Teil in der Bitte enthalten: adfer potum hunc et escam hanc sanctitatis tuae (Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit *Ignatius Ephraem II Rahmani*, Patriarcha Antiochenus Syrorum, Moguntiae 1899, 42 und 43), wie sich in § 2 zeigen wird. Was ferner die Anaphora von Thmuis, die griechische Markusliturgie u. ihre Tochtertexte angeht, so ist anzunehmen, daß auch in ihnen die Epiklese nach der Anamnese ursprünglich ist, weil sie an dieser Stelle in allen Liturgien steht (Epiklese im weiteren Sinne genommen). Die eine Wandlungsbitte enthaltende Epiklese vor den Einsetzungsworten ist sicher nicht ursprünglich, sondern, wenn auch in sehr früher Zeit (schon in der Anaphora des Papyrus von Dêr-Balyzeh; zu dieser Epiklese vgl. *de Puniet*, A propos de la nouvelle anaphore égyptienne, im Échos d'Orient XIII [1910] 72 ff und *Salaville*, La double épiclèse des anaphores égyptiennes ebd. 133 ff), eingeschoben, da sie den Gedankengang durchbricht. Möglicherweise ist diese Epiklese im strikten Sinne entstanden ganz unabhängig von der Epiklese im strikten Sinne nach den Einsetzungsworten.

[1]) Vgl. *L. Duchesne*, Origines du culte chrétien[4] 185.

§ 2. Die Epiklese und das post pridie- (post secreta-) Gebet in der altspanischen (altgallikanischen) Liturgie

Manche der mozarabischen post pridie- und der altgallikanischen post secreta (mysterium) - Gebete könnte man geradezu als Epiklesen[1]) ansprechen. Hierhin gehört z. B. aus der mozarabischen Liturgie das post pridie-Gebet in primo dominico post Octavam Epiphanie Domini: Domine sacrificia dependentes supplices flagitamus: *ut effundas in his hostiis sancti tui spiritus largitatem.* Ut dum a te benedicta sumimus: omni nos benedictione refectos: et a criminum vinculis liberatos: omnibus modis gaudeamus[2]).

Ferner in sexto dominico post Octavas Epiphanie Domini: ... Rogamus clementiam tuam summa Trinitas Deus et infinita majestas: ut hec oblatio quam in sancto altario tuo deferimus pro nostrorum expiatione facinorum; sit oculis tuis placita: sit semper accepta: simulque efficiatur *illo sancto*[3]) *superveniente septiformi spiritu benedicta* quo ubique Deus veraciter manifestetur in ea[4]). Ut te hanc hostiam benedicente: si qui ex ea libaverint te largiente: et in hoc seculo percipiant medicinam et in futuro consequantur vite eterne coronam[5]).

In Dominico primo in Quadragesima: ... *Emitte spiritum tuum de sanctis celis tuis: quo sanctificentur oblata:* suscipiantur vota: expientur delicta: et cunctis ex hoc sumentibus donetur criminis indulgentia: atque eterne promissionis gaudia sempiterna[6]).

In secunda feria Pasche: ... Descendat hic queso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostiis descendebat. Ascendat odor suavitatis in conspectu divine majestatis tue: ex hoc sublimi altario tuo per manus Angeli tui: et *deferatur in ista solennia Spiritus tuus Sanctus qui* tam adstantis quam offerentis

[1]) Epiklese ist hier in weiterem Sinne gefaßt (ohne die Bitte um die Verwandlung der Opfergabe).

[2]) Missale Mixtum (Migne, Patrologia Latina 85,245).

[3]) So ist der verderbte Text wohl zu verbessern; das Missale liest: illo seculo superveniente septiformi spiritu; *Lesley*, der Herausgeber des Missale, verbessert: illo sancto superveniente septiformis gratiae Spiritu.

[4]) Das Missale liest eo.

[5]) Migne a. a. O. 272 f.

[6]) Ebd. 304.

populi: et *oblata* pariter et vota *sanctificet.* Ut quicumque ex hoc corpore libaverimus sumamus nobis medelam anime . . .[1])

In sexto Dominico Pasche: ... acclives mente te Dominum pietatis oramus: *ut hec libamina: Spiritus tui sancti benedictione respergens:* sumentium visceribus sanctificationem accomodes. Quo purificati a criminum labe plenissime iocundemur in hoc Resurrectionis Dominice die[2]).

In Ascensione Domini: ... hec munera offerimus: Que ut nobis in salutem percepta contingant: *visitet ea Spiritus tuus Sanctus* qui in similitudinem flamme Manues[3]) dona suscepit. *Visitet et vivificet ea Spiritus tuus Sanctus:* qui per vaporem incendii Helie prophete holocaustum adsumpsit. *Visitet et vivificet ea Spiritus tuus Sanctus*: qui ignearum divisione linguarum in Apostolorum tuorum cordibus commeavit. Ut recepta in visceribus nostris: et presentem nobis: et eternam prestent salutem[4]).

In Vigilia Pentecostes: *Spiritus Sancte* qui a Patre et Filio procedis: *his propicius inlabere holocaustis.* Quo qui a Patre es repromissus: sanctificationem humanis[5]) exhibeas presentatus: repleasque sponsionis mercede: quos te promissum inspicis expectare[6]).

In Sancte Eulalie Virginis et Martyris Barchinonensis: Omnipotens Deus: qui inlibatum Virginis corpus intactum servas a flammis: *emitte in his hostiis spiritum sanctitatis. Qui et oblata sanctificet:* et oblatores propiciabili respectu perlustret[7]).

In Festo Ss. Torquati et comitum ejus Episcoporum: Deus omnipotens qui ad salvandum partis nostre conventum: septem misisti specula Sacerdotum: eisdem intercedentibus quorum sacratissime memorie tuo recitantur altario: *Spiritum Sanctum de tuis sanctis sedibus mitte. Quo et oblatis hostiis sanctificationem:* et nostris pectoribus[8]) profusissimam *impercias* sanctitatem[9]).

In Festo Apostolorum Symonis et Jude: Amator et conservator Sanctorum omnipotens Pater: ecce super altare tuum in honorem Sanctorum Apostolorum Simonis et Jude: panis ac vini ab unigenito tuo Domino nostro holocausta instituta proponimus: *eaque Sancti Spiritus rore perfunde deposcimus. Dignetur quesumus super*

---

[1]) Ebd. 491 f. [2]) Ebd. 597.

[3]) Das Missale liest manus. [4]) Ebd. 604 f.

[5]) Die Stelle ist verderbt; *Lesley* schlägt humanissimus vor.

[6]) Eb. 612. [7]) Eb. 713.

[8]) Für die Lesart des Missale: doctoribus, die auch *Lesley* beibehält, ist wohl pectoribus zu lesen; vgl. das post pridie-Gebet in festo Apostolorum Petri et Pauli (Migne a. a. O. 772).

[9]) Eb. 738 f.

illa inlabi Spiritus Sanctus : dignetur illa sanctificata suscipere illorum institutor: tuus unigenitus filius. Ut quotquot ex illis libaverimus: non pro presumptione sustineamus vindictam, sed pro voto perfrui mereamur corona . . .[1])

In Festo Sancti Sperati et ejus comitum: . . . te deprecamur . . .: ut de illo invisibili ac profluo fonte: quo illi (sc. Sancti) vitam eternam potare non cessant; *spiritum sanctificationis emittas: qui oblatum hoc sacrificium celesti rore pinguescere faciat.* Quod dum a te Domine sumpserimus sanctificatum: tuoque munere fuerit visceribus nostris infusum: omni nos benedictione refectos: atque ab omni onere peccatorum absolutos: nos semper sentiamus et liberos[2]).

Missa de uno Defuncto: Obtemperantes talibus institutis: te poscimus omnipotens Pater: *ut ad sanctificationem hujus hostie spiritualis Spiritum Sanctum: quem filius tuus repromisit: immittas.* ut per eum sanctificati: unius divinitatis mereamur percipere trinitatem . . .[3])

Von den Epiklesen der altgallikanischen Liturgie seien folgende angeführt:

Missa III der von Mone entdeckten Messen, post secreta: Recolentes igitur. et seruantes praecepta unigeniti. depraecamur pater omnipotens. *ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus sanctificationis infundas,* ut per transfusione caelestis. adque inuisibilis sacramenti. panis hic mutatur, in carne, et calex translatus in sanguine, sit totius gratia, sit sumentibus medicina[4]).

Missa in Adsumptione Sanctae Mariae, Matris Domini nostri, post mysterium: *Descendat,* Domine, *in his sacrificiis tuae benedictionis coaeternus et cooperator Paraclitus Spiritus,* ut oblationem quam tibi de tua terra fructificante porregimus, caelesti permuneratione, te sanctificante, sumamus . . .[5])

Missa Dominicalis, post mysterium: . . . Per quem te, Pater omnipotens, deprecamur, ut supraposita altario tuo munera laetus

[1]) Eb. 891. [2]) Eb. 911.

[3]) Eb. 1025. Vgl. ferner die post pridie-Gebete in secundo Dominico post Octavas Epiphanie (eb. 250), in quinto Dominico Quadragesime (eb. 376), in Dominico post Ascensionem Domini (eb. 608), in Festo Corporis Domini nostri Jesu Christi (eb. 627), in Festo S. Agathe Virginis et Martyris (eb. 702), in Festo Sanctorum Fructuosi: Agurii: et Eulogii Martyrum et ejus comitum (eb. 717).

[4]) Bei Migne, Patrologia Latina 138, 869. Die Punkte deuten eine Pause an.

[5]) Missale Gothicum bei Migne a. a. O. 72,246.

aspicias: *atque haec omnia obumbret*[1]) *sancti Filii tui Spiritus;* ut quod ex hac tua benedictione, acceperimus aeternitatis gloria consequamur[2]).

Hiermit sind nahe verwandt jene post pridie (post secreta)-Gebete, die zwar nicht ausdrücklich den Hl. Geist auf die Opfergaben herabrufen, aber eine sanctificatio oder benedictio derselben erflehen. Diese Bitte findet sich fast in jedem post pridie-Gebet. Als Beispiele seien angeführt

Dominica prima Adventus Domini: Domine Jesu Christe *hanc hostiam vivam* illustratione adventus *sanctifica* ut ex ea libantes . . .[3])

In sexto Dominico de Adventu Domini: . . . oblationis hujus libamina *sanctificare digneris:* ut *tue gratie sanctificatione respersa:* abluat sumentium cordibus omne delictum[4]).

In quarto Dominico post Octavas Epiphanie: . . . Sed tu Domine hic *ista que a nobis sunt percipienda sanctifica:* ut hec sumentes ad premia pervenire mereamur eterna[5]).

In festo Sancte Marie Magdalene: . . . *hoc tibi oblatum a nobis sacrificium* suscipe: et *tue benedictionis perlustra sanctificatione.* Ut dum ex his sumpserimus . . .[6])

---

[1]) Das Missale Gothicum liest obumbres. Vielleicht ist diese Lesart beizubehalten und statt Spiritus zu lesen Spiritu.

[2]) Migne a. a. O. 313. Vgl. ferner aus dem Missale Gothicum: Missa in conversione Sancti Pauli (Migne 72,257), Missa Dominicalis (eb. 315 f) und die post sanctus-Oration in Vigiliis Sanctae Paschae (eb. 277); aus dem Vetus Missale Gallicanum: Missa Sancti Germani Episcopi (ep. 342) und Missa de Adventu Domini nostri Jesu Christi (eb. 345; das post secreta-Gebet ist mit dem vorhergehenden gleichlautend); aus dem Sacramentarium Gallicanum die collectio ad pacem aus der Missa in Quinquaginsimo, die ebenso wie die post sanctus-Oration in Vigiliis Pasche im Missale Gothicum ursprünglich ein post secreta-Gebet war oder wenigstens diesem Gebete nachgebildet ist (eb. 518).

[3]) Missale Mixtum (Migne, Patr. Lat. 85,117).

[4]) Eb. 143. [5]) Eb. 262 f.

[6]) Eb. 791. Vgl. auch die post pridie-Gebete im Missale mixtum coll. 117, 124, 129, 135, 138, 143, 150, 157, 170, 176, 189, 198, 205, 216, 222, 245, 255, 262 f, 267, 272 f, 277, 304, 309, 323, 328, 332, 342, 347, 352, 358, 364, 370, 376, 383, 388, 400, 405, 416, 491 f, 508, 514, 554, 579, 590, 597, 608, 624, 627, 633, 637, 642, 650, 655, 661, 665, 672, 687 f, 706, 713, 724, 727, 733, 738 f, 744, 755, 762, 778, 784, 787, 791, 805, 809, 818, 829, 842, 847, 860, 865, 887, 891,

Aus dem Missale Gothicum kommt in Betracht die Missa Sancti Leudegarii Martyris, post secreta: ... Concede nobis ..., *ut descendat hic benedictio tua super hunc panem et calicem* in transformatione Spiritus tui Sancti, *uti haec benedicendo benedicas, sanctificando sanctifices;* ut quicumque ex utraque benedictione sumpserimus ...[1]).

Aus dem Vetus Missale Gallicanum gehört hierher die Missa in Symboli traditione, post secreta: Aspice sincero vultu, pie miserator, haec munera ..., ut ipsa contemplatione *oblata sanctifices* naturali majestate, qui perpetue sanctus es, et sancta largiris[2]).

Es gibt ferner einzelne post pridie- (post secreta-) Gebete, die von einer transformatio corporis et sanguinis Christi sprechen. Es sind folgende:

In secundo Dominico Epiphanie, post pridie: ... ob hoc ergo quesumus famulantes: ut oblationem hanc spiritus tui permixtione sanctifices: *et corporis ac sanguinis Domini nostri Jesu Christi plena transformatione conformes* ...[3])

In sancte Christine virginis et martyris, post pridie: Hec igitur precepta servantes: sacrosancta munera nostre salutis offerimus: obsecrantes te clementissime omnipotens Deus: ut infundere digneris Spiritum tuum Sanctum super hec libamina: ut fiat nobis legitima Eucharistia: in tuo[4]) filiique tui nomine: et Spiritus Sancti benedicta: *in transformatione eiusdem corporis Domini nostri Jesu Christi filii tui* edentibus nobis in vitam eternam regnumque perpetuum[5]).

904, 911, 914, 922 f, 931, 940, 944, 946, 952, 964, 974, 977, 986 990, 993, 1002, 1016, 1025, 1027, 1031, 1036.

[1]) Migne, Patrol. Lat. 72,304 f. Vgl. ferner 237 u. 265 und die post sanctus-Gebete auf coll. 277, 279, 303 und 315.

[2]) Eb. 355. Hiermit ist identisch die post secreta-Oration an demselben Tage im Missale Gothicum; nur ist in caelo vultu im Anfange des Gebetes offenbar ein Gehörfehler für sincero vultu.

[3]) Missale Mixtum a. a. O. 250. Der Herausgeber *Lesley* schlägt für conformes die Lesart confirmes vor.

[4]) So ist offenbar anstatt des verderbten te zu lesen; vgl. unten ordo missae in circumcisione Domini nostri Jesu Christi und missa in cathedra Sancti Petri Apostoli, post secreta.

[5]) Eb. 794. *Lesley* fügt hinzu collatura potantibus. Vgl. auch das Ende der post mysterium-Oration in cathedra Sancti Petri Apostoli (unten).

Missa IV der von Mone entdeckten altgallikanischen Meßformularien, post secreta: ... discendat domine plenitudo. magistatis. diuinitatis, pietatis. uirtutis, benedictionibus [lege: benedictionis] et gloriae tuae. super hunc panem. et super hanc calicem. et fiat nobis. legitima eucharistia *in transformatione corporis et sanguinis domini.* ut quicumque et cotiescumque ex hoc panem. et ex hoc calice libaberimus ...[1])

Ordo missae in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, post secreta: ... suppliciter oramus, uti hoc sacrificium suscipere, et benedicere, et sanctificare digneris, ut fiat nobis Eucharistia legitima in tuo Filiique tui nomine, et Spiritus sancti, *in transformationem corporis ac sanguinis Domini Dei nostri Jesu Christi* Unigeniti tui. Per quem omnia creas ...[2])

Missa in cathedra Sancti Petri Apostoli, post mysterium: ... sacrosancta munera nostrae salutis offerimus, obsecrantes ut immittere[3]) digneris Spiritum tuum sanctum super haec solemnia, ut fiat nobis legitima eucharistia in tuo Filiique tui nomine, et Spiritus sancti, *in transformatione corporis ac sanguinis Domini nostri Jesu Christi Unigeniti tui,* edentibus nobis vitam aeternam, regnumque perpetuum conlatura bibituris[4]).

Weiterhin gibt es andere post pridie-Gebete, die um eine assumptio der Opfergaben bitten. Aus dem Missale Mixtum kommen in Betracht:

In secundo Dominico de Adventu Domini, post pridie: ... Tu *hec libamina* tibi benedicenda *assume:* et nobis tue benedictionis dona largire. Ut qui ob mysterium Incarnationis tue hec tibi sacrificia veneranda litamus ...[5])

In quinto Dominico de Adventu Domini, post pridie: ... *hec oblata* tibi pro ipsis facinoribus benedicenda *assume libamina.* Ut horum perceptione expiemur a crimine ...[6])

Feria tertia post Pascha, post pridie: ... offerimus tibi Domine sancte Pater corpus et sanguinem filii tui: *quod* ipse placatus benedicendum *assumens:* largiaris nobis ...[7])

Feria sexta Pasche, post pridie: ... Deus Pater omnipotens qui misisti unigenitum tuum ... *eum* tibi offerimus et in verum sa-

---

[1]) Migne, Patrol. Lat. 138,871,

[2]) *L. A. Muratori,* Liturgia Romana vetus II 534 (MPL 72,237).

[3]) Bei *Muratori:* immiscere.

[4]) *L. A. Muratori* a. a. O. 565 f (Migne a. a. O. 257 f).

[5]) Missale Mixtum a. a. O. 124.

[6]) A. a. O. 138. [7]) A. a. O. 497.

crificium propiciatus benedicendum *assume:* et celestis sanctificationis aspargito largitate. Quo ex hoc sumentes . . .[1])

In festo Inventionis Sancte Crucis, post pridie: . . . quesumus tremende clementissime Pater: ut *hanc hostiam* in similitudinem corporis et sanguinis ejus tibi oblatam: per signum Crucis sanctifices: et benedicas: in signum Crucis suscipias et *assumas:* nobisque famulis tuis ejusdem Crucis vexillo prenotatis placatus distribuas: et benignus impercias[2]).

In den Rahmen dieser Gebete paßt das römische Kanongebet Supplices te rogamus.

Endlich ist in einer sehr großen Zahl von post pridie- (post secreta-) Gebeten die Bitte um eine acceptio, susceptio der hl. Gaben ausgesprochen. Von einer acceptio sprechen z. B. folgende post pridie-Gebete:

In quarta Dominica de Adventu Domini: . . . exposcimus: ut *hanc* tue placationis *hostiam:* quam tibi offerimus: e manibus nostris placatus *accipias* . . . ut quotquot ex hujus sumptu libaverimus . . .[3])

In quinto Dominico post festum Pentecostes: Offerentes tibi Deus sacrificium laudis rogamus: ut *oblata acceptes:* et oblatores sanctifices[4]).

Die Bitte um die susceptio des Opfers sprechen u. a. folgende post pridie-Gebete aus:

Feria sexta post Dominicam secundam in Quadragesima: . . . *oblatum* tibi hujus jejunii nostri *suscipe sacrificium.* Quo emundati delictis horum sacramentorum perceptione . . .[5])

---

[1]) A. a. O. 514.

[2]) A. a. O. 744. Auch das post sanctus-Gebet in der Messe der Nativitas Sancti Johannis Baptiste gehört hierher: . . . tibi litationis victimam offerentes: precamur: *ut acceptabiliter eam adsumas:* et dignatione consueta benedicas. Atque offerentes conformes ejus efficias . . . (A. a. O, 761). Ebenso aus dem Sacramentarium Gallicanum die oratio ad pacem, die ursprünglich sicher eine post secreta-Oration war, wie es bei so vielen andern orationes ad pacem in der gallikanischen Liturgie der Fall ist: *Altario tuo, Domine, proposita munera Spiritus sanctus* benignus *adsumat*, qui beatae Mariae viscera splendoris sui veritate replevit (MPL 72,475).

[3]) Missale Mixtum a. a. O. 135.

[4]) Eb. 639. Vgl. ferner 157, 182, 216, 226. 358, 590, 654 f, 986, 1000 f.

[5]) Eb. 315.

In die sancto Pentecostes: *Suscipe* quesumus Spiritus Sancte omnipotens Deus *sacrificia* te auctore instituente decreta . . . Simili nunc quesumus *has hostias* dignatione *suscipias:* divinitatis tue igne salvifico omnium pectorum nostrorum affectionem exurens: atque ad percipiendam celestis cibi potusque substantiam vivificans corda mortalium . . .[1])

Hierher gehören auch alle jene post pridie- (post secreta-) Gebete, in denen von einem attendere holocausta[2]), victimam[3]), attendere munera[4]), intendere hostias[5]), intendere sacrificiis[6]), respicere victimas[7]), respicere in sacrificiis[8]), intueri hostias[9]), affavere sacrificium[10]) usw. die Rede ist.

So verschieden von einander auf den ersten Blick die Begriffe der Herabrufung des Hl. Geistes auf die Opfergaben, der sanctificatio und benedictio derselben, der transformatio corporis et sanguinis Christi, der assumptio und acceptio des Opfers (und in welcher Weise immer die Annahme des Opfers ausgedrückt sei) zu sein scheinen, so werden sie doch in manchen Texten ausdrücklich identifiziert.

Daß die Bitte um die Herabkunft des Hl. Geistes mit der Bitte um Heiligung (Segnung) eng verwandt, ja inhaltlich im letzten Grund identisch ist, bedarf keines weiteren Beweises und geht zudem aus manchen post pridie-Gebeten deutlich hervor[11]).

---

[1]) Eb. 620. Vgl. weiter 624, 642, 661, 778, 787, 791, 940, 964, 1006, 1016.

[2]) Eb. 691 in festo Sancti Tirsi Martyris.

[3]) Eb. 668 in festo Sancti Luciani Presbiteri et Martyris.

[4]) Eb. 733 Emeterii et Celedonii.

[5]) Eb. 1027 Missa parvulorum defunctorum.

[6]) Eb. 887 in festo Sanctorum Servandi et Germani.

[7]) Eb. 870 in festo Sanctorum Cosme et Damiani.

[8]) Eb. 967 Missa plurimorum Martyrum (duarum capparum vel novem lectionum).

[9]) Eb. 946 in Sancte Eugenie Virginis et Martyris.

[10]) Missa IV der Moneschen Messen (MPL 138,871).

[11]) U. a. Dominico primo in Quadragesima, post pridie: .. *Emitte spiritum tuum* de sanctis celis tuis: *quo sanctificentur oblata* . . . (MPL 85,304); secunda feria Pasche: . . . *deferatur in ista solennia*

Die sanctificatio bezw. benedictio der Opfergaben wird mit der an denselben durch den Hl. Geist[1]) vollzogenen transformatio in folgenden post sanctus-Gebeten, die nach ihrem Wortlaut ursprünglich post secreta-Gebete waren oder aus ihnen entstanden sind, identifiziert:

Missa quam sacerdos pro se in egritudine positus dicere debeat: . . . per ipsum te petimus, piissime Deus, ut me famulum tuum de infirmitate constrictum ac in diuersis tribulationis constitutum, ueloci respectu letifices, et *hoc holocaustum in tui corporis et sanguinis transformatione* confirmes atque *sanctifices*[2]).

Missa de Tribulatis: ... per ipsum te petimus, Dominus Deus omnipotens, ut famulos tuos in angustia et merore constitutos ueloci respectu letifices, et *hoc sacrificium* tibi oblatum *in transformatione corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi* confirmes atque *sanctifices*[3]).

Besonders deutlich ist die Identität der benedictio und transformatio in dem Gebet „Sanctificationum omnium auctor“ in dem ordo ad ordinandos presbyteros ausgesprochen, das auf das post secreta-Gebet anspielt[4]): Sanctificationum omnium Auctor, cujus vera consecratio, cujus plena benedictio est: Tu, Domine, super hos famulos tuos, quos Presbyterii honore dedicamus, manum tuae benedictionis his infunde: ut . . . purum atque immaculatum Ministerii tui Donum custodiant; et per obsequium plebis tuae *Corpus et Sanguinem Filii tui immaculata benedictione transforment*[5]).

Spiritus tuus Sanctus qui tam adstantis quam offerentis populi: et *oblata* pariter et vota *sanctificet* . . . (MPL 491 f).

[1]) Vgl. post secreta in der Missa S. Leudegarii Martyris: ut descendat hic benedictio tua super hunc panem et calicem *in transformatione spiritus tui sancti* (*Muratori*, Liturgia Romana vetus II 637).

[2]) *M. Férotin*, Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle (Monumenta Ecclesiae liturgica, Vol. V) 281.

[3]) A. a. O. 343.

[4]) Dieses Gebet findet sich ursprünglich im römischen Ritus nicht (*Duchesne*, Origines du culte chrétien[4] 365), es ist später aus dem gallikanischen Ritus eingedrungen (eb. 378 u. 379, Anm. 1).

[5]) *Muratori* a. a. O. I 514. Uber abweichende Lesarten vgl. man Theologie und Glaube VIII (1916) 313 Anm. 3.

Daß weiterhin die Herabkunft des Hl. Geistes erfleht wird, um die assumptio der Opfergaben zu bewirken, lehrt folgender Text, der einer katholischen Rezension der Acta Pauli entstammt und ebenfalls auf ein post secreta- oder ähnliches Gebet anspielt: Paulus Apostolus ait: Magnum vero sacramentum quod nobis a Domino donatum est, qui non solum de caelo, ut missus a Patre, redimeret nos per sanctum sanguinem suum, sed iterum per lavacrum regenerationis in meliorem statum cotidie renovamur. Et quid his maius est, et sublimius est in sancta mensa, cuius ministerio (Batiffol e coni.: mysterio) ad regnum caelorum praeparamur, id est *in adsumptione corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi per Spiritum sanctum suum venientem de caelis*, qui est [pignus] haereditatis nostrae, usquedum perveniamus ad eum, et similes ei erimus? [1]).

Auch die benedictio der hl. Gaben steht, wie dies aus manchen post pridie-Gebeten hervorgeht, mit der assumptio derselben in engster Verbindung. Das beweisen folgende den mozarabischen post pridie-Gebeten entnommene Wendungen:

In II. Dom. de adv. Domini: ... tu *hec libamina* tibi *benedicenda assume* . . .[2]).

In V. Dom. de adv. Domini: . . . *hec* oblata tibi pro ipsis facinoribus *benedicenda assume libamina* . . .[3])

Fer. III. Pasche: . . . offerimus tibi . . . *corpus et sanguinem filii tui, quod* ipse placatus *benedicendum assumens* . . . [4])

---

[1]) Der Text ist veröffentlicht von *Wilmart* in der Revue Bénédictine XXVII [1910] 402 ff und von *Batiffol* im Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes I [1911] 126 f und stammt vermutlich aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Dunkel ist von einer assumptio die Rede in einem ebenfalls von *Wilmart* und *Batiffol* an derselben Stelle veröffentlichten zweiten Texte: Paulus ait: O fratres dilectissimi, magna dilectio qua *nos dignatus est Jesus Christus adsumere,* qua *pignoravit nobis* proprium *corpus et sanguinem* ad confirmandam spem quam in ipso habemus regni caelestis! Qualis promissio ista, cuius tale pignus!

[2]) MPL 85,124.

[3]) Eb. 138. [4]) Eb. 497.



In Festo Sanctuorum Fructuosi: Agurii: et Eulogii Martyrum et ejus comitum: ... tu *hec* oblata tibi *libamina* calore Sancti Spiritus perflans: *benedicenda assume* ...[1])

In Festo Inventionis Sancte Crucis: ... quesumus ... ut *hanc hostiam* in similitudinem corporis et sanguinis ejus tibi oblatam: per signum Crucis *sanctifices: et benedicas:* in signum Crucis suscipias et *assumas* ...[2])

Manche post pridie (post secreta-) Gebete sprechen es endlich geradezu aus, daß die Opfergaben durch die Annahme von seiten Gottes geheiligt werden, so z. B.:

In Sancti Johannis Apostoli et Evangeliste: ... tu (Christe) nos placabiles efficito tibi, ut tam *oblationes* quam oblatores ita *respiciendo sanctifices* ...[3])

In Dom. Ramis Palmarum ad benedicendos flores vel ramos: ... Concede nobis: ut sicut illi (Hebraei) presentia tua gavisi sunt: ita *hec sacrificia pietatis tue obtutu sanctificentur* ...[4])

Missa Dominicalis: ... Per quem te supplices deprecamur, uti *hanc oblationem* ... propitiatus aspicias, *aspiciendo sanctifices*, sanctificando benedicas .. (post sanctus)[5]).

Missa in Symboli traditione: ... Aspice sincero vultu, pie miserator, haec munera, qui semper es propensus ad dona; ut *ipsa contemplatione oblata sanctifices* naturali majestate ...[6])

Aus den vorstehenden Untersuchungen ergibt sich, daß alle post pridie- bezw. post secreta-Gebete, so mannigfach sie formuliert sind, und daher auch die morgenländische Epiklese und das römische Kanongebet Supplices auf dieselbe Wurzel zurückgehen[7]). Ehe diese Wurzel aufgezeigt wird, ist die Frage zu beantworten, welcher Sinn den post pridie- und post secreta-Gebeten (und damit dem Supplices) zukommt[8]).

---

[1]) Eb. 717. [2]) Eb. 744.

[3]) Eb. 205. [4]) Eb. 400.

[5]) Migne 72,315 (Missale Gothicum).

[6]) Eb. 355 (Vetus Missale Gallicanum); vgl. eb. 265 (Missale Gothicum).

[7]) Unhaltbar ist also die Meinung von *Fortescue,* Art. Canon in The Catholic Encyclopedia Vol. III 264, Supplices te rogamus sei eine Kombination des zweiten Teils einer Epiklese und eines Opfergebetes.

[8]) Der Sinn der heutigen Epiklese ist klar: die Bitte um die Transsubstantiation; er bedarf daher keiner weiteren Untersuchung.

§ 3. Der Sinn der altspanischen post pridie-, der altgallikanischen post secreta-Gebete und des römischen Kanongebetes Supplices te rogamus

L. A. Hoppe[1]) meint, es sei in allen post pridie- und post secreta-Gebeten die Bitte um die Transsubstantiation ausgesprochen. Auch *Rauschen*[2]) ist der Ansicht, daß die mozarabischen post pridie- und die altgallikanischen post secreta-Gebete die Bitte um die Verwandlung der Opfergaben, also eine Epiklese im engeren Sinne enthalten. Diese Meinung ist jedoch abzulehnen. In keinem der zahlreichen post pridie- und der post secreta-Gebete läßt sich eine Bitte um die Transsubstantiation als sicher nachweisen.

Für eine Epiklese im engeren Sinne könnten allenfalls in Frage kommen das post pridie-Gebet in Die Resurrectionis Domini, in Dominico ante Jeiunium Kalendarum Novembrium (hiermit ist die post pridie-Oration in Festo Corporis Domini nostri Jesu Christi fast identisch), in der Missa pro se ipso sacerdote, das post secreta-Gebet in der 3. der Moneschen Messen, in der Missa in Adsumptione Sanctae Mariae Matris Domini nostri und in einer Missa Dominicalis.

Das post pridie-Gebet in Die Resurrectionis Domini lautet: Precamur nunc . . . ut hic tibi panis cum calice oblatus in filii tui corpus et sanguinem te benedicente ditescat . . .[3]) Die Akkusative corpus et sanguinem stehen hier, wie schon der Herausgeber des Missale Mixtum, *Lesley*, richtig zu unserer Oration bemerkt, für die

---

[1]) Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon, passim, besonders 68 ff u. 98 ff. *Hoppe* sagt S. 70 Anm. 136, daß auch jene Post secreta-Orationen der gallikanischen Liturgie, die um Annahme der Gaben bitten, von der Transsubstantiation zu verstehen sind, „sofern die Ergänzung des Zweckes, wozu sie angenommen werden sollen (nämlich zur Konsekration), als von selbst sich verstehend, mental zurückbehalten wird".

[2]) Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten 112 Anm. 1.

[3]) MPL 85,485.

Ablative corpore et sanguine, und die Ausdrucksweise ist der Formel in 1 Kor 11,25 nachgebildet: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Es wird also nicht auf die noch unverwandelten, sondern auf die verwandelten Gaben der Segen herabgerufen.

In dem post pridie-Gebete in Dominico ante Jejunium Kalendarum Novembrium bezw. in Festo Corporis Domini nostri Jesu Christi: Complentes igitur atque servantes precepta (preceptum) unigeniti filii (Unigeniti) tui precamur omnipotens Pater: ut his creaturis superpositis altario tuo sanctificationis munus (spiritum sanctificationis) infundas. Ut per transfusionem celestis atque invisibilis sacramenti: panis hic transmutatus in carnem: et calix transformatus in sanguinem: sit offerentibus gratia: (et) sumentibus medicina[1]) besteht keine Notwendigkeit, daß die transmutatio des panis und die transformatio des calix durch die transfusio celestis atque invisibilis sacramenti sich vollzieht. Das scheint vielmehr durch die Wortfolge ausgeschlossen zu sein; man würde sonst erwarten: ut panis hic per transfusionem celestis atque invisibilis sacramenti transmutatus in carnem: et calix transformatus in sanguinem etc. Transfusio celestis atque invisibilis sacramenti wird also zu sit offerentibus gratia: (et) sumentibus medicina gehören.

Das Gleiche gilt von der fast gleichlautenden post secreta-Oration in der dritten Moneschen Messe: Recolentes igitur. et seruantes praecepta unigeniti. depraecamur pater omnipotens. ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus sanctificationis infundas, ut per transfusionem caelestis. adque iniusibilis sacramenti. panis hic mutatur[2]) in carne, et calix translatus in sanguine, sit totius gratia, sit sumentibus medicina[3]); sowie von dem post mysterium-Gebete in der Messe in Adsumptione Sanctae Mariae Matris Domini Nostri: Descendat, Domine, in his sacrificiis tuae benedictionis coaeternus et

[1]) Eb. 650 u. 627.
[2]) Nach Analogie von translatus ist mutatus zu lesen.
[3]) MPL 138,869.

cooperator Paraclitus Spiritus, ut oblationem quam tibi de tua terra fructificante porregimus, caelesti permuneratione, te sanctificante, sumamus; ut translata fruge in corpore, calice in cruore, proficiat meritis, quod obtulimus pro delictis[1]) und in einer Missa Dominicalis: Explentes sacrosancta caerimoniorum sollemnia ritu Melchisedech summi sacerdotis oblata, precamur mente devota te, Majestas aeterna, ut operante virtute, panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine, illum sumamus in calice qui de te fluxit in cruce ex latere[2]). In dem letzten Gebete ist die Beziehung von operante virtute auf mutatum und versum nicht notwendig, in dem zweiten Gebete ist die Beziehung von caelesti permuneratione und te sanctificante auf translata durch die Wortverbindung geradezu ausgeschlossen.

Der Ausdruck: Hec hostia panis ac vini in der post pridie-Oration in der Missa pro se ipso sacerdote: Hec hostia panis ac vini: que a me indigno tuo sunt imposita altario: regalibus sedibus tuis eterne omnipotens Deus intuere vultu placabili: et benedic per manus Angeli gloriosi[3]) braucht nicht notwendig von dem noch nicht verwandelten Brot und Wein verstanden zu werden.

Läßt sich somit in keinem post pridie- und post secreta-Gebete eine Epiklese im engeren Sinne (Bitte um Verwandlung der Opfergaben) als sicher nachweisen[4]), so setzen nicht wenige post pridie-Gebete deutlich die Wandlung als schon vollzogen voraus.

Als Beispiele seien folgende post pridie-Gebete angeführt[5]):

---

[1]) MPL 72,245. [2]) Eb. 317.

[3]) MPL 85,990.

[4]) Eine Widerlegung der Ansicht von *Hoppe* a. a. O. 121, daß in Supplices te rogamus eine Bitte um die Transsubstantiation enthalten sei, dürfte sich erübrigen.

[5]) Die angeführten Texte sind sämtlich dem Missale Mixtum entnommen (MPL 85), soweit nichts anderes bemerkt ist.

In St. Andree Apostoli: ... Fac nos quesumus Domine ... hoc *tui corporis sanguinisque mysterium* spiritus tui rore sanctificatum: ad nostrarum remedium sumere animarum.

In III. Dominico Quadragesime: ... percipientes gratiam *corporis et sanguinis tui* ...

Feria III. Pasche: Paschalium gaudiorum deliciis delectati: offerimus tibi Domine sancte Pater *corpus et sanguinem filii tui:* quod ipse placatus benedicendum assumens ...

Feria IV. Pasche: ... *Hec est hostia que pependit in ligno. Hec est caro que surrexit de sepulcro. Quod pro nobis obtulit Sacerdos noster: in veritate hoc conferimus in panis et vini suavitate.*

Feria VI. Pasche: Deus Pater omnipotens qui misisti *unigenitum tuum* non habentem peccatum: pro nobis peccatum factus est pro delicto totius mundi: *eum tibi offerimus* et in verum sacrificium propitiatus benedicendum assume: et celestis sanctificationis aspargito largitate ...

Sabbato Pasche: ... Universi pariter exorantes: ut *huius sacri corporis* alimentum *cruorisque* suavissimum poculum: ad premium satietatis perpetue nobis tribuas possidendum.

Missa votiva singularis: ... precamur .., *ut hic panis. quem lignum crucis coxit: et hic calix: quem torcular passionis expressit:* benedictionem tue divinitatis accipiant[1]).

Ordo votivus de energumeno id est demonia sustinente: offerimus tibi, Domine, has hostias *corporis et sanguinis Filii tui Domini nostri* ...[2])

Darauf, daß das hl. Geheimnis, d. h. die Wandlung, vor dem post pridie-Gebet bereits vollzogen ist, weist auch die Bezeichnung dieses Gebetes in der altgallikanischen Liturgie hin: es trägt hier den Namen post secreta oder post mysterium; ferner die Wendung transformatio *corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi*, die uns in diesem Gebete begegnet.

Daß in den post pridie- bezw. post secreta-Gebeten unter der Bitte um die Heiligung (Segnung) der Opfergaben nicht eine Bitte um die Verwandlung zu verstehen ist, beweist außerdem die Tatsache, daß der Priester in manchen dieser Gebete Gott anfleht, er möge die Gaben heiligen durch Vermittlung der Heiligen oder Engel. Das

---

[1]) Auch bei *Férotin* a. a. O. 317 f. Für calix steht hier sanguis.
[2]) Bei *Férotin* a. a. O. 365 ff.

ist bei einer Bitte um die Transsubstantiation nicht zu erklären.

So betet der Priester in der mozarabischen Messe am Feste der Enthauptung des hl. Johannes des Täufers im post pridie-Gebete: Redempti Christe tui sanguinis precio: Precursoris tui: ut nobis parcas: exoramus suffragio: Tu *per eum* et nobis et *his benedicito hostiis:* per quem te manifestasti incredulis[1]). Das post pridie-Gebet in der Missa plurimorum Confessorum lautet: Singularis victime oblatione te Deus: ut placeris: exposcimus: quem Confessorum remuneratorem ore fatemur. Ut *eorum obtentu hec oblata sanctifices:* quorum lingua te in veritate confessa est[2]). Das post pridie-Gebet in der Missa Beate Marie Virginis fleht zur Heiligung der Opfergaben die Hilfe der Muttergottes an: ... oramusque: ut *ejus patrocinio hec oblata sanctifices* ...[3]) Die Mitwirkung der Engel zur Heiligung bezw. Segnung der Gaben wird erfleht in folgenden post pridie- (post secreta-) Gebeten: In Sancte Cecilie Virginis: ... Et per quem (angelum) illorum suscepisti precamina: *per eum* jubeas *nostra sanctificare oblata.* Ut qui e celis directus illorum presentatus est oculis: nunc a te dirigatur *benedicturus* hic *sacrificiis nostris*[4]). Missa pro seipso sacerdote: Hec hostia panis ac vini: que a me indigno tuo sunt imposita altario: regalibus sedibus tuis eterne omnipotens Deus intuere vultu placabili: et *benedic per manus Angeli gloriosi* ...[5]) Missa de omnibus Fidelibus Defunctis: ... *hujus sacrificii munera per manus Angeli tui jubeas sanctificari* ...[6]) Vgl. auch Missa Sancti Leudegarii Martyris (post secreta): ... Concede nobis *intercedente beato antistite tuo Leudegario martyre,* cujus hodie annuam commemorationem celebramus, ut *descendat hic benedictio tua super hunc panem et calicem* in transformatione Spiritus tui sancti ...[7])

Endlich läßt sich, falls man annimmt, daß in den post pridie- und post secreta-Gebeten die Bitte um die sanctificatio, benedictio (transformatio) der Opfergaben gleichbedeutend ist mit der Bitte um die Transsubstantiation, nicht erklären, wie sich hieraus die Bitte um eine acceptio, susceptio usw. entwickeln konnte.

In Wirklichkeit ist in der Herabrufung des Hl. Geistes auf die Opfergaben, in der Bitte um die sanctificatio,

---

1) MPL 85,842. 2) Eb. 974.
3) Eb. 1035. 4) Eb. 931. 5) Eb. 990.
6) Eb. 1031. Auch bei *Férotin* a. a. O. 428.
7) MPL 72,304 f.

benedictio und transformatio derselben nichts weiter als eine Bitte um einfache Segnung und Heiligung, in der Bitte um die assumptio, acceptio und susceptio der Gaben nichts weiter als die Bitte um gnädige Annahme derselben von seiten Gottes ausgesprochen.

Die Anrufung des Hl. Geistes über das Opfer, die Bitte um Segnung und Heiligung desselben führen in keiner Weise über die Idee der Heiligung hinaus zu dem Begriffe der Verwandlung. Was die Anrufung des Hl. Geistes bezweckt, zeigen folgende post pridie-Gebete:

In quinto Dominico Quadragesime: ... majestatem tuam supplices rogamus ac petimus. Ut in his sacrificiis benedictionum tuarum plenitudo descendat: et *infundas in eis imbrem Spiritus tui Sancti* de celis. *Ut fiat hoc sacrificium secundum ordinem Patriarcharum et Prophetarum tuorum.* Ut quod ab illis tipice facientibus unigeniti filii tui significantibus adventum: tua majestas acceptare dignata est: sic hoc sacrificium respicere et sanctificare digneris ..[1])

Missa in conversione Sancti Pauli: ... obsecrantes ut *immittere digneris Spiritum tuum sanctum super haec sollemnia, ut fiat nobis legitima eucharistia*, in tuo Filiique tui nomine et Spiritus sancti, in transformatione corporis ac sanguinis Domini nostri Jesu Christi Unigeniti tui ...[2])

Missa Sancti Germani Episcopi: Descendat, precamur omnipotens Deus, super haec, quae tibi offerimus, Verbum tuum sanctum: *descendat inaestimabilis gloriae tuae Spiritus*; descendat antiquae indulgentiae tuae donum; *ut fiat oblatio nostra hostia spiritalis in odorem suavitatis accepta* ...[3])

---

[1]) MPL 85,376. Vgl. hierzu das post pridie-Gebet in Ascensione Domini: ... hec munera offerimus. Que ut nobis in salutem percepta contingant: *visitet ea Spiritus tuus Sanctus qui in similitudinem flamme manus* [lege: *Manues*] *dona suscepit. Visitet et vivificet ea Spiritus tuus Sanctus: qui per vaporem incendii Helie prophete holocaustum adsumpsit* ... (MPL 85,604 f).

[2]) MPL 72,257. Vgl. das post sanctus-Gebet der Messe in vigiliis Sancte Pasche: ... Te oramus, uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas, et *Spiritus Sancti tui rore perfundas, ut sit omnibus legitima Eucharistia* ... (MPL 72,277).

[3]) Vetus Missale Gallicanum (MPL 72,342). Hiermit ist das post secreta-Gebet der Missa de Adventu Domini nostri Jesu Christi fast identisch (Migne eb. 345).

Was den Zweck der Segnung und Heiligung angeht, so sind charakteristisch folgende Gebete[1]):

Secunda Feria Pasche: ... Descendat hic queso invisibiliter benedictio tua *sicut quondam in patrum hostiis descendebat* (vorher sind genannt: Abel, Abraham, Melchisedech).

Feria sexta Pasche: ... eum (Jesum Christum) tibi offerimus et *in verum sacrificium propiciatus benedicendum assume* ...

Nativitas Sancti Johannis Baptiste: ... Oramus ergo te Domine ut hanc oblationem nostram: respicere et benedicere digneris: sicut *benedicere dignatus es munus Abel justi pueri tui.*

Hierhin gehören auch jene post secreta-Orationen der gallikanischen Liturgie, in denen eine Segnung der Opfergaben erfleht wird, damit sie werden eucharistia legitima (pura, vera); so z. B.:

In circumcisione Domini nostri Jesu Christi: ... suppliciter oramus, uti *hoc sacrificium* suscipere, et *benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis Eucharistia legitima* in tuo Filiique tu nomine et Spiritus sancti ...[2])

Missa V der von Mone gefundenen Messen: ... rogamus uti *hoc sacrificium tua benedictione benedicas* et sancti spiritus rore perfundas, *ut accipientibus universis, sit eucharia* (lege: *eucharistia*) *pura uera legitima* ...[3])

Im Lichte dieser Stellen versteht man auch, warum zu dieser Heiligung die Vermittlung der Engel und Heiligen angerufen wird[4]).

Am ersten könnte man vielleicht geneigt sein, bei der transformatio an die Transsubstantiation zu denken. Aber auch diese Deutung wäre verfehlt. Der Gedanke der transformatio ist aus dem Begriff der sanctificatio herausgewachsen: Die Heiligung eines Gegenstandes dachte man sich mit einer inneren Umwandlung (transformatio) verbunden. So heißt es in der Taufwasserweihe in dem Sacramentarium Serapionis: ... ἔφιδε νῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐπίβλεψον ἐπὶ τὰ ὕδατα ταῦτα καὶ πλήρωσον αὐτὰ πνεύματος ἁγίου. ὁ ἄρρητός σου λόγος ἐν

---

[1]) Die Gebete sind sämtlich dem Missale Mixtum (MPL 85) entnommen.

[2]) MPL 72,237. Vgl. auch Missa in Vigiliis Sancte Pasche, post sanctus, eb. 277.

[3]) MPL 138,873. Vgl. Missa II eb. 866, Missa IV eb. 871.

[4]) S. oben S. 321 ff.

αὐτοῖς γενέσθω καὶ μεταποιησάτω αὐτῶν τὴν ἐνέρ γειαν καὶ γεννητικὰ αὐτὰ κατασκευασάτω πληρούμενα τῆς σῆς χάριτος[1]; ferner sagt *Gregor von Nyssa* ausdrücklich, daß das Taufwasser durch die Heiligung verwandelt wird (μετασκευάζειν)[2]. So darf es nicht wundernehmen, wenn auch in den post pridie- und post secreta-Gebeten von einer transformatio die Rede ist, ohne daß man hierbei an die Transsubstantiation denken darf. Zudem werden die sanctificatio bezw. benedictio und die transformatio ausdrücklich identifiziert[3].

Was die Bitte um die assumptio, acceptio, susceptio der Opfergaben u. s. w. angeht, so ist zunächst einleuchtend, daß die Bitte um die acceptio u. s. w. die gnädige Annahme des Opfers von seiten Gottes bezweckt. Daß dies auch bei der Bitte um die assumptio des Opfers der Fall ist, legt schon die Etymologie des Wortes nahe und wird erwiesen durch die post pridie-Oration in feria sexta Pasche und in Festo Inventionis Sancte Crucis. Die post pridie-Oration in feria sexta Pasche lautet: . . . eum (unigenitum tuum) tibi offerimus et *in verum sacrificium propiciatus benedicendum assume* . . .[4], das post pridie-Gebet in Festo Inventionis Sancte Crucis: . . . quaesumus tremende clementissime Pater: ut hanc hostiam . . . in signum Crucis *suscipias et assumas* . . .[5]

Die in den post pridie- und post secreta-Gebeten enthaltenen Gedanken lassen sich somit insgesamt auf zwei zurückführen: auf die Bitte um Heiligung des Opfers auf der einen und auf die Bitte um Annahme des Opfers

---

[1]) *F. X. Funk*, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II 180.

[2]) Oratio catechetica magna 33 bei MPG 45,83. Vgl. auch *Klemens v. Al.*, Excerpta e Theodoto 82,1. 2: καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος θεοῦ, τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη. ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται (ed. *Stählin* III 132,10). Siehe auch *Schanz*, Lehre von den hl. Sakramenten der kathol. Kirche 219 f und *de Puniet*, Art. Bénédiction im Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie II 688.

[3]) S. oben S. 315.

[4]) MPL 85.514. [5]) Eb. 744.

auf der andern Seite. Nach diesen beiden Gesichtspunkten lassen sich alle post pridie- und post secreta-Gebete ordnen: Das römische Kanongebet Supplices (sowie auch Supra quae) gehört in die zweite Klasse.

Es fragt sich weiter, welche von den beiden Bitten die primäre ist. Die Erörterung und Beantwortung dieser Frage gibt Aufschluß über den Ursprung des post pridie-, post secreta-, des römischen Kanongebetes Supplices (Supra quae) und der griechischen Epiklese.

(Zweiter [Schluß-] Artikel folgt.)

Die kirchenpolitische Bedeutung des „Constitutum Constantini" im frühern Mittelalter (bis zum Decretum Gratiani)

Von **Artur Schönegger** S. J.—Innsbruck

I. Einleitendes

1. Das Constitutum Constantini: Gliederung und Inhalt. Das Constitutum Constantini[1]) — dies ist die ursprüngliche[2]) und begründetere[3]) Bezeichnung für

---

[1]) Die anerkannt beste Ausgabe ist die von *Karl Zeumer* in: Die Constantinische Schenkungsurkunde, Berlin 1888, 47—59. Sie ist mit einer Paragrapheneinteilung und Zeilenzählung versehen. Im Verlauf der folgenden Darstellung ist immer diese Ausgabe gemeint, wenn der Kürze wegen Z § beziehungsweise Z mit beistehender Zahl zitiert wird. Den Zeumerschen Text hat *Haller*, Quellen, 241 ff abgedruckt; ebenso *Mirbt*, Quellen zur Geschichte des Papsttums 3. Auflage, Tübingen 1911, 81—87, den zweiten Teil (von § 11—Schluß) auch *Eduard Eichmann* in seiner Quellensammlung zur kirchl. Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht I, Paderborn 1912, 113—117.

[2]) Im Codex Paris. lat. 1455 heißt die Überschrift: Exemplar constituti domini constantini imperatoris; ebenso im Index zu Pseudoisidor Cod. Bamberg. C 47 (*Hinschius*, Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni, Lipsiae 1863, 13); vergl. *H. Brunner*, Das Constitutum Constantini, in: Die Constantinische Schenkungsurkunde, Berlin 1888, 3 Anm. 1.

[3]) Eine Schenkung beinhaltet das Dokument nur zum Teil; wenn auch der betreffende Abschnitt zu den wichtigsten der Urkunde gehört, ist es doch weniger entsprechend, das ganze Dokument nach ihm zu benennen. Mit Recht macht daher *Wilhelm Martens* (Be-

die sogenannte konstantinische Schenkungsurkunde — läßt in seinem Kerne (er ist umschlossen von den der mittelalterlichen Urkunde eignenden Einleitungs- und Schlußformeln) ganz deutlich eine Zweiteilung erkennen. Schon in der Überlieferungsform der Urkunde tritt dies in die Erscheinung, indem eine Reihe von Handschriften nur den ersten Teil enthält, eine andere nur den zweiten[1]); es ist aber auch diese Zweiteilung in dem Inhalt des Constitutums vollauf begründet; denn der eine Teil ist erzählender, der andere hingegen dispositiver Natur.

Den erzählenden Teil (Z § 3—§ 10) nennt *Grauert*[2]) mit älteren Gelehrten kurz confessio. Wohl nicht ganz zutreffend: passender wird man ihn als narratio bezeichnen, denn er entspricht einmal der narratio der mittelalterlichen Urkunde, und sodann wird dieser Ausdruck von der Urkunde selber gebraucht[3]).

Die narratio besteht selber wieder aus zwei deutlich gesonderten Unterabteilungen. Die erste dieser Teilpartien (Z § 3—5) bringt die confessio, das Glaubensbekenntnis, wie es Konstantin vom Papst Silvester gelernt hat und es nun zur Belehrung seiner Untertanen niederlegt mit der Aufforderung an sein Volk und die verschiedenen heidnischen Nationen, den gleichen Glauben mit ihm zu umfassen. Im zweiten Abschnitt der narratio (Z § 6—10) berichtet Konstantin mit aller Ausführlichkeit seine Bekehrungsgeschichte: seine Krankheit und seinen Verzicht auf die von den heidnischen Priestern anempfohlene Heilmethode; die Erscheinung der Apostelfürsten als Belohnung für seine Milde und ihren Rat, sich an Silvester zu wenden, die Unterredung mit dem Papste, die daraufhin erfolgte Buße Konstantins, seine Taufe, Firmung, Heilung vom Aussatze und endlich seine Unterweisung durch Silvester über den Primat und die Schlüsselgewalt Petri.

leuchtung der neuesten Controversen über die römische Frage unter Pippin und Karl dem Großen, München 1898, 151) von neuem den Vorschlag, diese hergebrachte Bezeichnung „constantinische Schenkung“ fallen zu lassen. Mit dem Ausdruck Constitutum, der sich besonders zur kurzen Benennung der Urkunde empfiehlt, bezeichnet zudem Konstantin selbst an zwei Stellen seine Urkunde (Z 268 u. 281).

[1]) *Hermann Grauert*, Die Konstantinische Schenkung, in Hist Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 3 (1882) 6, der (S. 4 ff) auch di Handschriften näher anführt.

[2]) A. a. O. 6. [3]) Z 19.

Diese Erkenntnis im Verein mit der dem hl. Petrus wegen der bewirkten Heilung schuldigen Dankbarkeit bestimmen nun Konstantin zu den glänzenden Gnadenverleihungen, die den zweiten Hauptteil des Constitutums (Z § 11—18) beinhalten, der für die gegenwärtige Untersuchung der unverhältnismäßig wichtigere ist. Er wurde kurz als d o n a t i o bezeichnet, mit Recht, insofern man nur unter diesem Ausdruck nicht bloß Schenkungen im engeren Sinne, sondern überhaupt Verleihungen von Gütern und Rechten versteht[1]).

Zunächst erklärt Konstantin, er wolle im Einverständnis mit seinen Satrapen, dem Senate, den Großen des Reichs und dem ganzen Volke, den Päpsten als Stellvertretern des Apostelfürsten größern Machtvorrang verleihen, als er selber als Herrscher über das irdische Reich erhalten, den Stuhl des hl. Petrus über seinen eigenen irdischen Thron erheben durch Verleihung kaiserlicher Macht und kaiserlichen Ansehens (Z § 11). Rom soll den Vorrang haben über die Patriarchalkirchen und alle Kirchen des Erdkreises, der jeweilige Bischof von Rom den ersten Platz einnehmen vor allen Priestern, sein Urteil bestimmend sein in allen Fragen des Kultus und Glaubens (Z § 12). Die Lateranbasilika, welche die Hauptkirche unter allen Kirchen des Erdenrundes sein soll, und die Kirchen des hl. Petrus und des hl. Paulus habe er erbaut, sagt Konstantin, ausgeschmückt und mit Ländereien in allen Teilen des Reiches ausgestattet (Z § 13). Alles zum Danke für seine Taufe und Heilung. Deshalb schenke er den Apostelfürsten, seinen Herren, und in ihnen dem Papste Silvester und seinen Nachfolgern für ewige Zeiten den Lateranpalast, den vornehmsten des Erdkreises, übergebe ihnen seine Kaiserkrone und das Frigium, die kaiserlichen Gewänder und kaiserlichen Ehrenzeichen und verleihe ihnen das Recht zu öffentlichen Aufzügen mit kaiserlichem Gepränge (Z § 14). Die Kardinäle sollen als Hofstaat des Papstes dem kaiserlichen Senate an Rang gleichgestellt werden, auch sie sollen Patrizier und Konsuln werden und die übrigen Würden der kaiserlichen Senatoren erlangen: wie der Beamtenadel des Kaisers soll auch der römische Klerus besonders ausgezeichnet sein; wie der Kaiser soll auch der Papst eigene Palastämter haben; um das päpstliche Ansehen besonders hervortreten zu lassen, sollen die Kardinäle das Recht erhalten, auf Pferden mit weißen

[1]) Noch zutreffender wäre für den zweiten Hauptteil vielleicht der Ausdruck dispositio.

Decken zu reiten und die besondere senatorische Fußbekleidung zu tragen, vor allem solle dem Papste das Recht zustehen, nach eigenem freien Ermessen Männer aus dem Senatorenstande in den Klerikerstand aufzunehmen (Z § 15). Papst Silvester und seine Nachfolger sollten verhalten sein, die ihnen übergebene Kaiserkrone zu gebrauchen und auf ihrem Haupte zu tragen; da der Papst aber, so berichtet Konstantin, um keinen Preis über der Klerikerkrone, der Tonsur, die goldene Krone tragen wollte, so habe er, der Kaiser, ihm mit eigener Hand das blendend weiße Frigium aufs Haupt gesetzt und ihm den Ehrendienst des Steigbügelhaltens geleistet und bestimmt, daß die Päpste in Zukunft bei öffentlichen Aufzügen das Frigium tragen sollten (Z § 16). Um die päpstliche Stellung der kaiserlichen gleichzugestalten, ja, sie an Würde und Macht noch über das irdische Reich zu erheben, überläßt und übergibt Konstantin außer dem Lateranpalast dem Papste Silvester und seinen Nachfolgern Rom, ganz Italien, ja den ganzen Occident (Z § 17) und erachtet es für angebracht, sein Reich auf den Orient zu beschränken und seine Residenz nach Byzanz zu verlegen, „da es nicht recht ist, daß der irdische Herrscher an dem Orte Macht ausübe, der vom himmlischen Herrscher zum obersten Sitz des Priestertums und zum Haupte der christlichen Religion bestimmt worden ist" (Z § 18).

Dies ist in kurzer Skizzierung der Inhalt des wichtigen Dokumentes, das wie kaum eine andere Fälschung zu Ansehen und Einfluß gelangte, dessen Echtheit, abgesehen von wenigen folgenlosen Versuchen, das ganze Mittelalter hindurch nicht angetastet wurde. Erst am Ausgange desselben wagten hervorragende Gelehrte, ein *Nikolaus von Cues*, *Laurentius Valla*, *Reinald* (*Reginald*) *Peacock* (*Pecock*), die Echtheit des Constitutums offen anzugreifen, und damit entspann sich in dieser Frage eine Kontroverse, die erst im verflossenen Jahrhundert verstummte, um andere Streitfragen betreffs der Konstantinischen Schenkung in den Vordergrund des Interesses treten zu lassen. Heute wird die Echtheit unseres Dokumentes von niemandem mehr verteidigt, aber die Fragen nach dem Wann und Wo der Entstehung, nach dem Verfasser der Urkunde und der Tendenz, die den Fälscher zu dem Unternehmen veranlaßten, haben auch heute noch keine eindeutige und restlos befriedigende Antwort gefunden, wenn auch das Gebiet, innerhalb dessen die mög-

lichen Lösungsversuche mit Aussicht auf Erfolg angestellt werden müssen, sich bedeutend verengert hat.

2. Entstehungszeit des Constitutums. Dies gilt in erster Linie bezüglich der Entstehungszeit des Constitutums. Besondere Schwierigkeiten erwachsen der Datierung aus der großen Mannigfaltigkeit, die das Dokument vor allem in seinem Inhalte aufweist. Es ist klar, daß eine Zeitbestimmung, wenn sie befriedigen soll, nicht nur der äußeren Form und Sprache, sondern auch jedem einzelnen Punkte des Inhaltes gerecht werden muß. Da ließe sich nun erwarten, daß, je vielgestaltiger die Anhaltspunkte sind, die eine Urkunde für Feststellung ihrer Entstehungszeit bietet, umso eindeutiger die Zeit der Abfassung bestimmt werden könnte. In unserem Falle jedoch scheinen gewisse Punkte so schwer in Harmonie gebracht werden zu können, daß einzelne Forscher daran verzweifelten, einen einheitlichen Zeitpunkt fixieren zu können und die Ansicht vertraten, die Urkunde müßte in verschiedenen Zeitabschnitten entstanden sein.

J. Friedrich[1]) unterscheidet einen älteren und einen jüngeren Teil der Urkunde. Der ältere Teil, umfassend Z 1—196, 209—248, 301—306, sei entstanden zwischen 638 und 653[2]), wahrscheinlich zwischen 638 und 641[3]), der zweite Teil hingegen, Z 196—208, 249—300, sei kurz vor 754 unter P. Stephan II[4]) vom Diakon Paul verfaßt worden[5]), dem nachmaligen P. Paul I, der auch am älteren Teil Abänderungen vorgenommen und Zusätze angebracht habe[6]). *Karl Lamprecht* teilt diese Ansicht bezüglich des ersten Teiles[7]), läßt hingegen den zweiten Teil nur langsam entstanden sein zwischen 744 und 816, so daß die überlieferte Gestalt der Urkunde ihren Abschluß erst 816 erhalten habe[8]). Auch *Wilh. Martens*[9]) spricht einer Abfassung in Zwischenräumen das Wort. Er unter-

---

[1]) Die Constantinische Schenkung, Nördlingen 1889, 27 ff.

[2]) A. a. O. 78. [3]) A. a. O. 69.

[4]) A. a. O. 134 ff. [5]) A. a. O. 157 ff.

[6]) A. a. O. 170.

[7]) Die römische Frage von König Pippin bis auf Kaiser Ludwig den Frommen, Leipzig 1889, 130 f.

[8]) A. a. O. 131.

[9]) Die falsche General-Konzession Konstantins d. Gr., München 1889.

scheidet einen ursprünglichen Teil der Fälschung, Z 1—208, sodann zwei Fortsetzungen, eine erste, Z 209—241, und eine weitere, die den Rest von Z 242 ab zeitigte. Schon vorher war *Bayet* für Abfassung der Urkunde in zwei verschiedenen Zeiten eingetreten; der größte Teil sei unter Paul I entstanden[1]) jedoch der Abschnitt D[2]), der sich auf die Überlassung Italiens und auf die Gründung des Papstkaisertums beziehe, erst Anfang 774 hinzugekommen[3]). Für teilweise Interpolation haben sich auch Gelehrte ausgesprochen, die im übrigen an einer einheitlichen Redaktion festhalten; so läßt *Brunner*[4]) dahingestellt sein, ob nicht etwa der Abschnitt Z 242—260 später eingeschoben sei, und *Buschbell*[5]) hält gar dafür, daß die Invokationsformel erst im 11. Jahrhundert hinzugefügt sein möchte[6]).

Die Kritik hat sich den angeführten Hypothesen gegenüber fast allgemein ablehnend verhalten und vertritt *Loenings* Standpunkt: „Für die Annahme, daß das Constitutum aus Teilen bestehe, die zu verschiedenen Zeiten entstanden seien, oder daß in demselben Interpolationen sich fänden, bietet die handschriftliche Überlieferung nicht den geringsten Anhalt"[7]). Auch nach Form und Inhalt, wird man hinzufügen dürfen, berechtigt die Urkunde zu einer solchen Annahme nicht. So geht die herrschende Meinung dahin, daß die Fälschung als einheitliches Werk aufzufassen

---

[1]) La fausse Donation de Constantin, Paris 1884, 24.

[2]) *Bayet* a. a. O. 19 teilt die Urkunde folgendermaßen ein: A. Préambule, exposé des motifs. — B. Constitution de la suprématie religieuse de l'Église de Rome. — C. Action de grâces. — D. Constitution de l'empire pontifical. — E. Formules finales.

[3]) A. a. O. 18.

[4]) Die Constantin. Schenkungsurkunde (1888) 34.

[5]) Die professiones fidei der Päpste, 38; nach Angabe von *Ernst Mayer*, Die Schenkungen Constantins und Pipins, in: Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, herausg. von *E. Friedberg* u. *E. Sehling* 14 (1904) 6 Anm. 2; *Buschbells* Buch konnte ich nicht einsehen.

[6]) Schon *Franc. Ant. Zaccaria* (De rebus ad historiam atque antiquitates ecclesiae pertinentibus, Fulginiae 1781, 85) glaubte in der Stelle pro concinnatione luminariorum (Z 202) bis largitatem eis concessimus (Z 206) eine spätere Interpolation (Ende X. Jhd.) aus *Liutprand von Cremona* zu erkennen.

[7]) *E. Loening*, Die Entstehung der Konstantinischen Schenkungsurkunde, in: Histor. Zeitschrift, herausg. v. *H. v. Sybel* 50. Bd. (N. F. 14) (1883) 202 f; vergl. auch S. 219.

und eine geschlossene Zeitperiode für die Abfassung anzusetzen sei. Bei Fixierung dieses Zeitpunktes sind aber die Meinungen wieder sehr geteilt. Abgesehen von vereinzelten extremen Ansichten, wie die von *Jean Morin*, der als Entstehungszeit erst das 10. Jahrhundert annimmt[1]), und von *H. M. Colombier*, der die Fälschung bereits zwischen 681 und 727[2]), genauer vor 687[3]) entstanden sein läßt, sowie von *Placidus Genelin*, der auch noch vor 728 zurückgehen möchte[4]), erstrecken sich die Datierungen in ihrer großen Mehrzahl über den Zeitraum von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, wobei die Meinungen wiederum in zwei Hanptgruppen gesondert werden können: die eine faßt die zweite Hälfte des 8., die andere die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts ins Auge.

Zu letzterer zählt *Grauert*. Ihm gilt als Abfassungszeit die „Mitte des 9. Jahrhunderts, etwa die Zeit von 840—850“[5]); nach 840 wegen der Corroborationsformel[6]) und Invocation[7]). Für eine vorpseudoisidorische Entstehung traten mit Recht auch andere Forscher ein, wie die *Ballerini*[8]), *Fr. Aug. Biener*[9]), *Hinschius*[10]), die Civiltà cattolica[11]), *Jos. Hergenröther*[12]) und auch *Martens*[13]), ließen es aber bei dieser allgemein gehaltenen Zeitbestimmung

---

[1]) Histoire de la delivrance de l'église chrestienne par l'empereur Constantin, Paris 1630, 499.

[2]) La Donation de Constantin, in: Etudes religieuses S. V. T. 11 (1877) 820.

[3]) A. a. O. 829. Wenn *Martens* (Die römische Frage unter Pippin und Karl d. Gr., Stuttg. 1881, 355) meint: „Nach Colombier könnte also die Urkunde im Jahre 687 — aber auch etwa zwei Jahrhunderte später abgefaßt sein“, so entspricht dies nicht den Darlegungen *Colombiers*.

[4]) Das Schenkungs-Versprechen u. die Schenkung Pipins (1880) 37.

[5]) Histor. Jahrb. IV (1883) 553.

[6]) Ebd. 594. [7]) Ebd. 596.

[8]) De antiquis collectionibus etc. canonum P. III c. VI § V n. 19.

[9]) De collectionibus canonum ecclesiae graecae, Berolini 1827, 75 f.

[10]) Decretales Ps.-Is., LXXXIII: „qua de re — omnes viri docti nostri temporis conveniunt“.

[11]) Anno 15. Serie 5 Vol. X. Roma 1864, 324 f.

[12]) Katholische Kirche und christlicher Staat (1872) I. Abt. 304.

[13]) Röm. Frage u. s. w. (1881) 327.

bewenden bis auf *Martens*, der zuerst glaubte, die Urkunde sei „jedenfalls erst nach dem Jahre 805 oder 806, entweder zu Lebzeiten Karls oder während der ersten Regierungsjahre Ludwigs des Frommen erfunden“[1]), später zwar die Möglichkeit, „daß der Erfinder in der Zeit von 788 bis 799 seine Feder in Bewegung gesetzt habe, nicht leugnen“ wollte, aber sich dahin entschied, „daß das Scriptum erst nach dem Jahre 800 unter dem Eindruck der von Karl selbständig übernommenen Kaiserstellung, und mit Hinblick auf den neuen Augustus angefertigt worden ist“[2]). In den Anfang des 9. Jahrhunderts ohne nähere Umgrenzung verlegt *Zaccaria*[3]) die Entstehung der Urkunde, ebenso *Gosselin*[4]); wogegen *L. Weiland*[5]) näherhin 813 als mutmaßlichen Terminus a quo bestimmt, das Ende der Regierungszeit Karls des Gr., nach der Krönung Ludwigs durch Karl oder vielleicht erst 816 nach Ludwigs Krönung durch Stephan IV. Letzteres für weniger begründet haltend glaubt *Brunner*, es könne „als wahrscheinlich hingestellt werden, daß das Constitutum die uns überlieferte Fassung zwischen dem September des Jahres 813 und dem Oktober des Jahres 816 erhielt“[6]). Nach *J. P. Kirsch* würde der Ursprung der Schenkungsurkunde „am ehesten in die Zeit nach 817 zu verlegen sein, als die inneren Kämpfe im Frankenreiche nach der von Kaiser Ludwig vorgenommenen Verteilung einzelnerGebiete unter seine Söhne begannen; vielleicht in die Jahre kurz nach 827, da Gregor IV den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte“[7]).

All diesen Ansichten gegenüber wird die Forschung wohl auch heute noch *Loenings* Urteil wiederholen: „Die Versuche, nachzuweisen, daß das Constitutum ganz oder teilweise im 7. Jahrhundert oder in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts angefertigt worden sei, haben zu keinem

---

1) Ebd. 328.

2) Beleuchtung u. s. w. (1898) 155 f.

3) A. a. O. 84.

4) Pouvoir du pape au moyen-âge, 1845, deutsch von *Hermann Stoeveken*, Die Macht des Papstes im Mittelalter, 1847, Bd. 2, 421.

5) Die Constantinische Schenkung, in: Zeitschrift f. Kirchenrecht, herausg. v. *R. Dòve* u. *E. Friedberg*, N. F. 7 (1889) 209.

6) A. a. O. 32 f. Dabei läßt aber *Br.* dahingestellt sein, „ob etwa die konstantinische Schenkung schon damals (d. h. als Papst Hadrian 778 seinen Brief an Karl d. Gr. schrieb), urkundliche Form erhalten hatte“, 34.

7) Die sogen. „Confessio“ der Konstantinischen Schenkung, in: Röm. Quartalschrift 27. Jahrg. (1913) II 188*.

befriedigenden Ergebnis geführt. Auch die Gründe, die für die Abfassung des Constitutums in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts beigebracht wurden, können einer wissenschaftlichen Prüfung nicht standhalten“[1]).

Damit kommen wir zu jener Gruppe von Forschern, die die Entstehung der Urkunde in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts verlegen. Auch in dieser Gruppe herrscht noch eine große Mannigfaltigkeit der Ansichten.

Ein Teil der Forscher ist der Meinung, daß das Constitutum eher unter dem Pontifikate Hadrians I (772—795) entstanden sei, ohne innerhalb dieses Zeitraumes die Abfassungszeit näher zu präzisieren, wohingegen *Gundlach* nur die Zeit von 774—776 gelten läßt, „als in Rom die Hoffnungen auf eine umfassende Verwirklichung des Papststaates am höchsten giengen und von Karl immer mehr getäuscht wurden“[2]), *Duchesne* spätestens den Anfang 774 als Entstehungsseit annimmt[3]), und nach *Loening* die größere Wahrscheinlichkeit für das erste Jahrzehnt Hadrians spricht[4]). *Jos. Langen*[5]) glaubt das Jahr 778 als mutmaßliches Geburtsjahr der Urkunde bezeichnen zu können, wie von ihm vermutungsweise auch schon im Deutschen Merkur[6]) geäußert worden war, während *G. Kaufmann* der Ansicht ist, es müsse „als das Wahrscheinlichste gelten, daß sie, wie Döllinger einst annahm, zwischen 754 und 774 in Rom erdichtet worden ist“[7]), und *Döllinger* sie jedesfalls „vor der Gründung des fränkischen Königreiches Italien, also vor 774“[8]) verfertigt sein läßt. Als Terminus a quo bezeichnet *Döllinger* das Jahr 750[9]) und läßt damit den Möglichkeiten einen

---

[1]) Die Entstehung der Konst. Schenkungsurkunde, 219.

[2]) Die Entstehung des Kirchenstaates, in: Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, herausg. v. *Gierke* 59. Heft (1889) 64 Anm. 200.

[3]) Les premiers temps de l'état pontifical, Paris 1898, 90 f.

[4]) A. a. O., 227 ff, 233 ff.

[5]) Entstehung und Tendenz der Konstantinischen Schenkungsurkunde, in: Historische Zeitschrift 50. Bd. (N. F. 14, 1883) 421, 428, 435.

[6]) Im 12. Jahrg. (1881) Nr. 34 S. 266.

[7]) Eine neue Theorie über die Entstehung und Tendenz der angeblichen Schenkung Constantins, in: Allgemeine Zeitung 1884 (Nr. 14 u. Nr. 15 Beilage) 212.

[8]) Die Papst-Fabeln des Mittelalters 1. Aufl. München 1863, 69; 2. Aufl. Mit Anm. herausg. von *J. Friedrich*, Stuttg. 1890, 81.

[9]) Papstf. [1]71, 76, [2]83, 88.

weiten Spielraum. Als *Janus* hatte er sich genauer für die Zeit „dicht vor dem Jahre 754“[1]) ausgesprochen. Fast 200 Jahre früher hatte bereits *P. J. Cantel*[2]) den gleichen Zeitpunkt 752 für die Entstehung der Urkunde angenommen. Diese Ansicht, daß das Constitutum bereits vor der Reise Stephans II ins Frankenreich abgefaßt worden sei, vielleicht gerade zum Zwecke, um als wichtiges Dokument bei der Zusammenkunft zwischen Papst und König zu dienen, hat manche Forscher angezogen. Nach *H. Böhmer*, der für sicher hält, daß die Fälschung in den Jahren 752 bis 778 entstanden ist, darf das Jahr 753 „wohl von neuem empfohlen werden“[3]) und *Hauck* glaubt noch in der Neuauflage seiner Kirchengeschichte trotz aller Verhandlungen, die seit der ersten Auflage (1890) über die Konstantinische Schenkung stattgefunden haben, an der Anschauung festhalten zu müssen, daß die Urkunde „aller Wahrscheinlichkeit nach in der päpstlichen Kanzlei unter Stephan II behufs der Benutzung auf der fränkischen Reise, also kurz vor dem Oktober 753 hergestellt wurde“[4]). Die herrschende Meinung jedoch faßt erst den folgenden Zeitabschnitt ins Auge.

Nach *Ernst Mayer*, der sich dabei vor allem auf das Glaubensbekenntnis im Constitutum stützt, ist es „nicht möglich, daß das Constitutum vor 754 oder im Jahre 754 entstand ... Erst nach 754 ... ist die Fälschung erfolgt ... Es kann das schon 756 geschehen sein ... oder später bis zum Jahre 767 hin ... Besonders mag man vielleicht an die Situation von etwa 765 oder 766 denken, wo die Griechen versuchen, die päpstlichen Gesandten, Christophorus an der Spitze, der Fälschung zu bezichtigen“[5]). Damit stehen wir im Pontifikate Pauls I (757—767), das im Sinne der heutigen Forschung die größte Aussicht hat, die Urheberschaft des Constitutums zugesprochen zu erhalten. *P. Scheffer-Boichorst*[6]) ist mit Entschiedenheit für

---

[1]) Der Papst und das Concil, Leipzig 1869, 143.

[2]) Metropolitanarum urbium historia civilis et ecclesiastica, Parisiis 1684, 196.

[3]) Artikel „Konstantinische Schenkung“ in Realenzykl. für prot. Theologie und Kirche[3].

[4]) Kirchengeschichte Deutschlands[3 u. 4], Lpz. 1912, 2. T. 26 Anm. 1.

[5]) Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht XIV 65 ff.

[6]) Neuere Forschungen über die konstantin. Schenkung, in: Mitteilungen des Instituts für Österreich. Geschichtsforschung 10. B. (1889) 302 ff, 311 ff. Nach *Loening* (a. a. O. 220) will *Scheffer-Boichorst*

diese Ansicht eingetreten, und auch *Sägmüller*, der früher[1]) die Zeit Hadrians I in die wahrscheinliche Abfassungsperiode miteinbezogen hatte, scheint nunmehr[2]) zu ihr hinzuneigen. *Zeumer*[3]) spricht, wenn auch sehr vorsichtig, die Vermutung aus, ob nicht bei Abfassung eines Briefes Pauls I an den König Pipin aus der Zeit von 762—767 eine Stelle der Urkunde vorgelegen habe; ohne genauer seine Meinung über die Entstehungszeit des Constitutums zu präzisieren, scheint er doch der Regierungszeit Pauls I zuzuneigen. Auch *Ludo Moritz Hartmann*[4]) spricht einer Abfassung des Constitutums während des Pontifikates Pauls I das Wort, ebenso *Erich Caspar*[5]) und *Werminghoff*[6]), so daß noch jüngst *Brackmann*[7]) wohl mit Recht schreiben konnte: „Über die Entstehung der Fälschung in Rom zur Zeit Pauls herrscht heute fast völlige Übereinstimmung der Anschauungen“.

3. Entstehungsort des Constitutums. Damit ist auch die gegenwärtig herrschende Meinung bezüglich des Entstehungsortes wiedergegeben. Schon *Grauert*[8]) konnte die Ansicht, daß Rom der Entstehungsort der Fälschung sei, als herrschende bezeichnen. Außer Rom kam über-

---

die Wahrscheinlichkeit noch näherhin auf die zweite Hälfte der Regierungszeit Pauls I konzentrieren, nach 761, da nach seiner Ansicht eine Urkunde Pauls I vom 2. Juni 761 bei Abfassung des Constitutums vorgelegen habe; es ist nicht ersichtlich, auf welche Ausführungen bei *Scheffer-Boichorst Loening* diese Behauptung gründen könnte.

[1]) Die Idee von der Kirche als imperium Romanum im kanonischen Recht, in: Theol. Quartalschrift, Tüb. 1898, 68.

[2]) Die konstantinische Schenkung im Investiturstreit, in Theol. Quartalschrift 1902, 89.

[3]) A. a. O. 46 f.

[4]) Geschichte Italiens im Mittelalter 2/2 Gotha 1903, 223, 230 f.

[5]) Pippin und die römische Kirche, Berlin 1914, 202.

[6]) Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter (1905) 1. Bd. 109 Anm. 1.

[7]) Die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800, in: Geschichtliche Studien für Albert Hauck, Leipzig 1916, 129 Anm. 2.

[8]) Histor. Jahrb. IV (1883) 526.

haupt nur noch das Frankenreich in Betracht. Denn die seinerzeit von *Baronius*[1]) vertretene Meinung, das Constitutum sei ein Werk des Orients, dürfte keine Vertreter mehr haben[2]), und *Grauerts* Behauptung, daß der „lateinische Ursprung der Schenkungsurkunde außer Zweifel" sei[3]), brauchte einen Widerspruch vonseiten der Forschung nicht zu fürchten. Nicht so die von ihm verfochtene Ansicht, das Constitutum sei nicht in Rom, sondern im Frankenreiche und zwar in St. Denys entstanden[4]). Damit entfachte *Grauert* die Forscherarbeit zu neuer regsamer Tätigkeit. Nicht als ob er eine bis dahin unerhörte Ansicht aufgestellt hätte. Für den fränkischen Ursprung der Fälschung war schon *Thomassinus*[5]) und *Zaccaria*[6]) eingetreten, ebenso die Civiltà cattolica[7]) und *Hergenröther*[8]). Anderseits war die römische Herkunft des Constitutums mit einer Bestimmtheit verfochten worden, die keinen Widerspruch zu dulden schien.

„Das ganze verrät seinen römischen Ursprung in jeder Zeile", hatte *Döllinger* im Janus (S. 143) erklärt. Und wiederum: „Über den römischen Ursprung der Donatio kann kein vernünftiger Zweifel bestehen. Es hat das bereits der Jesuit Cantel in seiner Historia Metropolitanarum urbium p. 196 richtig gesehen"[9]). Mit nicht geringerer Bestimmtheit äußert er in den Papstfabeln ([1]67, [2]78): „Die Constantinische Schenkung ist also ohne Zweifel im Occident, in Italien, in Rom und von einem römischen Kleriker verfertigt worden". Und gegen *Hergenröther*, der doch zu zweifeln

---

[1]) Annales ecclesiastici T. IV. ad a. 324 n. 119; T. XIX. ad a. 1191 n. 51 sqq.

[2]) Als Letzter hat unseres Wissens *Richter* (Kirchenrecht[5] 77) die Entstehung des Constitutums nach Griechenland verlegt. Früher hatte *Bianchi* (Della potestà e della politia della chiesa, Rom 1750, Bd. 5 P. I 209) *Baronius* Gefolgschaft geleistet, während seinerzeit schon *Morin* (a. a. O. 447 ff) gegen ihn fünf Gründe angeführt hatte, um zu beweisen, daß die Fälschung nicht ein Werk der Griechen sei.

[3]) A. a. O. (1883) 526. [4]) Ebd. 532 ff.

[5]) Vetus et nova ecclesiae disciplina P. I l. I c. 5 n. 14 ed. 1787, 34 f.

[6]) A. a. O. 84. [7]) A. a. O. 325 f.

[8]) Kath. Kirche u. christl. Staat, 1. Aufl. Bd. 1, 364 ff; Handbuch der allg. Kirchengeschichte 1. Aufl. Bd. 1, 508.

[9]) *Janus* 143 Anm. 103.

gewagt hatte, wandte sich *Martens*, nach dessen Meinung die „Statuierung der fränkischen Heimat für das Elaborat unmöglich“ ist[1]).

Grauert selbst gibt unumwunden zu, daß die Präsumption „für den röm. Ursprung“ sei[2]); er führt selber die Gründe dafür auf[3]), ja vermehrt sie noch seinerseits durch neue[4]). Trotzdem sieht er sich infolge der „Unvereinbarkeit gewisser Bestandteile des Urkundeninhaltes mit den römischen Verhältnissen, insbesondere des 8., aber auch des 9. Jahrhunderts“[5]) veranlaßt, den römischen Ursprung der Urkunde abzulehnen, und tritt nun mit Darlegung einer ansehnlichen Reihe von Gründen für seine Behauptung ein, das Constitutum sei im Frankenreich und näherhin in St. Denys entstanden[6]). Die Kritik konnte der Sachlichkeit und Gründlichkeit der Darlegung des angesehenen Forschers die Anerkennung nicht versagen[7]), lehnte aber sein Resultat dennoch auf das bestimmteste ab.

Gegen *Grauert* wandten sich *G. Kaufmann*[8]), *Weiland*[9]), *Brunner*[10]), *Scheffer-Boichorst*[11]); sie alle traten für den römischen Ursprung des Constitutums ein, wie auch *Zeumer*[12]), *Friedrich*[13]) *Langen*[14]), *Loening*. Letzterem zufolge „darf es als ein sicheres Ergebnis der neueren Forschungen betrachtet werden, daß der Ort der Entstehung Rom ist“[15]). Auch in der Folgezeit gesellten sich dieser Ansicht neue Vertreter zu, so *Duchesne*[16]), *Ketterer*[17]), *Gundlach*[18]), *Hauck*[19]), *Sägmüller*[20]), *Mayer*[21]), *Hartmann*[22]), *Werminghoff*[23]), während *Grauert* unseres Wissens nur wenige Ge-

---

1) Röm. Frage (1881) 355.
2) A. a. O. (1883) 526.
3) Ebd. 526 ff.
4) Ebd, 529 ff.
5) Ebd. 542
6) Ebd. 552 ff.
7) S. u. a. *Brunner* a. a. O. 4.
8) A. a. O. 212.
9) A. a. O. (XXII) 143 ff.
10) A. a. O. 4 ff.
11) Mitteil. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforsch. 1889, 302; 1890, 123.
12) Wenn er es auch nicht ausdrücklich hervorhebt: vgl. a. a. O. 46 f.
13) Die Const. Schenkung 170 u. in *Döllingers* Papstf.[2] 123 Anm. 1.
14) A. a. O. 413, 428.
15) A. a. O. 219.
16) A. a. O. 91.
17) Karl der Große u. die Kirche, München 1898, 38.
18) Vgl. a. a. O. 64 Anm. 200.
19) Kirchengeschichte a. a. O. 26 Anm. 1.
20) A. a. O. (1898) 68, (1902) 89.
21) A. a. O. 1.
22) A. a. O. 247.
23) A. a. O. 109 Anm. 1.

folgschaft geleistet haben, so *Vering*[1]) und in jüngster Zeit *Kirsch*, der „zu Gunsten der Ansicht Grauerts, daß das Constitutum im Frankenreich entstanden ist, noch auf einen wichtigen Beweisgrund hinweisen" zu können glaubt, der eine eingehende Untersuchung verdiene[2]); er ist der Meinung, daß „die Frage nach der Heimat der Fälschung trotz des Urteils der zahlreichen Historiker, die sich für Rom aussprechen, nicht als entschieden betrachtet werden" könne. In einem zweiten Artikel führte dann *Kirsch* selber die eingehendere Untersuchung durch, deren Ergebnis er im Schlußsatz dahin zusammenfaßt: „Die Resultate dieser an die Quellen der ‚Professio fidei' im ersten Teil des apokryphen Constitutum Konstantins sich anschließenden Untersuchungen bestätigen somit das Hauptresultat Grauerts, daß nämlich die Heimat der Fälschung im Frankenreich, nicht in Rom zu suchen ist"[3]). Mag man diesbezüglich so oder so denken, *Grauerts* Untersuchungen nehmen jedenfalls einen hervorragenden Platz in der Forschung über das Constitutum ein wegen der starken Anregung, die sie ihr gegeben und der streng methodischen Bahn, die sie gewiesen, nicht zuletzt aber auch wegen der beigebrachten Argumente, die immer Berücksichtigung verdienen werden; man darf wohl sagen, auch in größerem Maße als es von Seiten mancher anderer Forscher geschehen ist[4]).

4. Verfasser des Constitutums. Die Frage nach dem Verfasser des Constitutums wird natürlich im engsten Zusammenhang stehen mit der eben besprochenen nach dem Orte der Entstehung. Die Forscher, welche die Urkunde im Orient verfaßt sein ließen, mußten auf die Griechen als Fälscher verfallen, für diejenigen, die sich für das Frankenreich entschieden, lag es ebenso nahe, einem Franken die Fälscherarbeit zuzuschreiben. Für letztere boten sich manche Anhaltspunkte, ihren Verdacht einer bestimmten Person zuzuwenden. Sie glaubten in Pseudo-Isidor den Fälscher erkennen zu können. So be-

---

[1]) Lehrbuch des katholischen, orientalischen u. protestantischen Kirchenrechts, Freiburg [3]1893, 536. Es beruht auf argem Mißverständnis, wenn *Vering* ebd. Anm. 3 sagt: „*Grauert* versetzt mit *Döllinger* den Ursprung nach Rom".

[2]) Röm. Quart. 1909, 111. [3]) Röm. Quart. 1909, 189*.

[4]) Eingehender befassen sich mit *Grauert* u. a. *Bayet* a. a. O. 27—35, *Kaufmann* a. a. O. 211 f, *Brunner* a. a. O. 5—34, *Weiland* a. a. O. 142—160.

reits *Alexander Natalis* [1]), so ihm beipflichtend *Cenni* [2]), der zudem die Zustimmung der Gelehrten seiner Zeit für diese Ansicht in Anspruch nimmt, so auch *Gregorovius* [3]), der aber seine Meinung später änderte [4]). *Grauert* hingegen pflichtet [5]) trotz entgegenstehender Scheingründe dieser Anschauung nicht bei, hält aber dafür, daß „beide Autoren, der der Urkunde und der des (pseudoisidorischen) Sammelwerkes in nahen Beziehungen zu einander gestanden“ [6]). Für die Vertreter des römischen Ursprungs kann selbstredend Pseudo-Isidor als Fälscher des Constitutums nicht in Frage kommen; einzelne unter ihnen wie *Döllinger* [7]) und besonders *Loening* [8]) haben zudem eine ausdrückliche Widerlegung dieser Ansicht unternommen.

Nimmt man Rom als Entstehungsort der Urkunde an, so ist die Versuchung besonders lockend, näher der Person des Fälschers nachzuspüren. Daß es sich um einen Kleriker handeln müsse, ist schon aus dem Grunde einleuchtend, weil ein Laie der damaligen Zeit kaum im Stande sein konnte, ein derartiges Dokument abzufassen. Zum Teil begnügen sich die Forscher, die sich für Rom als Entstehungsort entschieden, mit dieser allgemein gehaltenen

[1]) Historia ecclesiastica ed. *Const. Roncaglia* Ferrariae 1759, Tom. IV diss. XXV a. 3 p. 508. Doch glaubt er, daß die Fälschungen Pseudoisidors bereits während der Regierung Karls d. Gr. in Umlauf kamen: somit irrt *Martens*, wenn er (Röm. Frage 358) angibt, *A. Natalis* lasse die Fälschung um 850 entstanden sein.

[2]) Monumenta dominationis pontificiae sive Codex Carolinus, Romae 1760, T. I p. 304, 306.

[3]) Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Stuttg. 1859, Bd. 2 399 Anm. 2. Er meint hier, das Constitutum sei bereits abgefaßt worden zu einer Zeit, als Hadrian I seinen Brief an Karl schrieb, von einem Betrüger, „welcher dies Machwerk und die Dekretalen hinter dem Namen des hl. Isidor verlarvte“.

[4]) 3. Aufl. Bd. 2, 340. Hier erklärt er das Constitutum für das Werk eines röm. Priesters und verlegt, *Döllinger* folgend, seine Entstehung zwischen 752 u. 777; vgl. 342 Anm. 1.

[5]) A. a. O. (1883) 553.

[6]) Ebd. (1883) 603.

[7]) Papstf. [1]70, [2]82.

[8]) A. a. O. 195.

Bestimmung des Verfassers, wie *Gregorovius*[1]), *Colombier*[2]), *Martens*[3]), *Bayet*[4]), *Sägmüller*[5]).

Auch *Döllinger* gibt sich in seinen Papstfabeln[6]) mit dieser allgemeinen Angabe zufrieden, während er noch im Janus (S. 143) genauer erkannt hatte, „daß ein der Laterankirche zugehöriger Kleriker der Verfasser ist“. *Duchesne* hält ebenfalls für wahrscheinlich, daß das Constitutum im Lateran fabriziert sei „dans ce même palais où Léon débutait alors dans l'administration du vestiaire“[7]), und deutet damit an, daß der spätere Leo III der Fälschung nicht ganz fern gestanden habe. Veranlaßt durch ein Diplom Ottos III von 1001 wußte schon *Morin*[8]) den Fälscher namhaft zu machen in der Person des Kardinaldiakons Johannes, dem Papst Johannes XII Nase, Zunge und zwei Finger hatte abhauen lassen. *Petrus de Marca*[9]), der diese Ansicht zurückweist, versucht es mit einem anderen Johannes; es soll der Subdiakon Johannes als päpstlicher Gesandter am Hof Pipins mit Wissen Pauls I und Pipins gegen die Griechen das Constitutum verfaßt haben. Auch diese Meinung erscheint *Cantel* nicht einwandfrei, wenn sie ihm auch, insoweit sie die Person des Fälschers betrifft, als Konjektur nicht übel gefällt[10]). Heute hat diese Ansicht keine Vertreter mehr.

Dafür hat aber mehr als ein Forscher versucht, den Papst in eigener Person für die Fälschung verantwortlich zu machen. *Langen*[11]) verfällt dabei auf Hadrian I, *Hauck* glaubt, gestützt auf philologische Untersuchung der Urkunde, „Papst Stephan II geradezu als Urheber der Donatio bezeichnen zu können“[12]), während nach *Friedrich* Paul I, allerdings noch als Diakon, den jüngeren Teil der Urkunde verfaßt haben soll. „Er ist es dann wahrscheinlich auch gewesen, der die Invocation änderte oder erweiterte, sa-

[1]) A. a. O. 3. Aufl. 340. [2]) A. a. O. 829.

[3]) Beleuchtung u. s. w. 151; Röm. Frage 355.

[4]) A. a. O. 3. [5]) A. a. O. (1902) 90.

[6]) 1. Aufl. 67, 72; 2. Aufl. 78, 84.

[7]) A. a. O. 91. [8]) A. a. O. 499.

[9]) De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae l. III c. 12, Neapoli 1771, II 94.

[10]) A. a. O. 196. [11]) A. a. O. 435.

[12]) Zur donatio Constantini, in der Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben IX. Jahrg. (1888) 202.

trapae einfügte und noch andere Zusätze machte“[1]). *Scheffer-Boichorst* läßt das Constitutum in der Kanzlei Pauls I entstehen: „Die Konstantinische Schenkung entstammt der Feder eines Autors, welcher redete oder schrieb, wie man in der Kanzlei Pauls I zu tun pflegte“[2]); ebenso *Caspar*[3]), während *Loening* nicht einmal dies gelten lassen will, sondern erklärt: „Anderseits darf es als wahrscheinlich bezeichnet werden, daß der Verfasser der Fälschung weder in der Person des Papstes selbst noch auch in seiner Kanzlei zu suchen ist“[4]), und nur für bewiesen erachtet, „daß wir den Verfasser in Kreisen suchen müssen, die der päpstlichen Kurie nahe standen“[5]).

Eine interessante Ansicht ist in neuester Zeit von *Hartmann*[6]) geäußert worden. Nach ihm wird man den Verfasser „in jenen Kreisen der hohen päpstlichen Beamtenschaft zu suchen haben, die kräftig in die Politik und die Parteikämpfe der entscheidenden Dezennien eingegriffen haben“. Wegen der überraschenden Ähnlichkeit im Stile der Fälschung und den erhaltenen Aktenstücken P. Stephans II und namentlich P. Pauls I lenkt sich der Verdacht auf die päpstliche Kanzlei selbst, so daß „der weitere Schluß nicht abzuweisen ist, daß der Chef der päpstlichen Kanzlei . . ., der Primicerius der Notare, der Nächstbeteiligte gewesen ist“. Somit kommt *Hartmann* auf Christophorus. „In dem Gehirne dieses offenbar sehr bedeutenden Mannes, der mehr als irgend ein anderer die Tendenzen verfochten hat, die in dem sogen. Constitutum Constantini zum Ausdrucke kommen, könnte sehr wohl der Gedanke der Fälschung entstanden sein“. Doch verwahrt sich *Hartmann*[7]) dagegen, diese Vermutung als absolut gesichertes Resultat darzustellen. Nach *E. Mayer* hat diese Meinung zwar „etwas sehr ansprechendes“, aber „über die bloße Möglichkeit kommt man nicht hinaus“[8]). Man wird diesem Urteil beipflichten können.

---

[1]) A. a. O. 170.
[2]) A. a. O. (1889) 316.
[3]) A. a. O. 202.
[4]) A. a. O. 225 f.
[5]) A. a. O. 225.
[6]) A. a. O. 230 f.
[7]) Ebd. 428 Anm. 15.
[8]) A. a. O. 68.

5. Tendenz des Constitutums. Die weitere Frage nach der Tendenz des Fälschers bei Abfassung seines Werkes wird je nach der Stellungnahme der Forscher bezüglich der Fragen über Ort und besonders über Zeit der Abfassung des Constitutums eine verschiedene Beantwortung finden. So ist es nicht zu verwundern, daß auch in dieser Frage große Mannigfaltigkeit der Meinungen herrscht. Anschauungen wie die *E. Mayers* — er hält es „für ganz selbstverständlich, daß die Urkunde für ganz konkrete Zeitbedürfnisse gefälscht ist“[1]; „in dieser raffinierten Fälschung ist alles bis auf das kleinste berechnet“[2]) — und *Scheffer-Boichorsts*, der dem Fälscher die gewiß relativ harmlose Tendenz zuschreibt, mit der Urkunde vorzüglich, wenn auch nicht ausschließlich, die Verherrlichung Konstantins und Silvesters bezweckt zu haben[3]), liegen gewiß nicht nahe beieinander. Was eine eindeutige Antwort erschwert, ist auch in dieser Frage die Verschiedenartigkeit im Inhalte der Urkunde. Manche Forscher ließen sich durch mehr nebensächliche Bestimmungen des Dokumentes so einnehmen, daß sie gerade aus ihnen die Haupttendenz der Fälschung erkennen wollten, oder wenigstens denselben in den Augen des Fälschers eine Bedeutung beilegten, die ihnen dieser selbst sicher nicht beimaß.

Man wird *Colombier* nicht beipflichten, wenn er meint[4]), durch das Constitutum habe der Fälscher erweisen wollen, daß das Privilegium der mappulae, d. h. wahrscheinlich das Recht, auf Pferden mit weißen Decken zu reiten, ausschließlich den römischen Geistlichen zukomme. Ebensowenig *Friedrich*, wenn er in der Stelle über die mappulae eine Reaktion gegen die Regierung Gregors d. Gr. erblickt[5]), gerade so wie in der folgenden Stelle über die Aufnahme von Senatoren in den Klerikerstand[6]). Zu letztgenannter Stelle meint *Brunner*[7]): „Sich in dieser Beziehung“ — d. h. nach *Brunner* „Vasallen oder Beamte des fränkischen Königs . . . in den Klerus aufzunehmen“ — „unabhängig zu stellen von der Zustimmung des fränkischen Königs, war ein nicht unwichtiges Interesse der Kurie, welche in dem besagten Passus der

[1]) A. a. O. 35.
[2]) Ebd. 9.
[3]) A. a. O. (1889) 307, 316 ff.
[4]) A. a. O. 828 ff.
[5]) A. a. O. 126.
[6]) Ebd. 127.
[7]) A. a. O. 32.

Fälschung seinen Ausdruck fand“. Dieser Meinung ist *Scheffer-Boichorst* entgegengetreten[1]: ebenso der Vermutung *Haucks*, der einen Zweck der Fälschung auch darin zu erblicken scheint, den Frankenkönig zu bestimmen, auch seinerseits Marschallsdienste zu leisten[2]. *Friedrichs* Ansicht, „daß der Verfasser eine Rivalität zwischen beiden (nämlich der Lateran- und Vatikankirche) oder zwischen dem Klerus beider beseitigen und der Laterankirche den Vorrang sichern wollte“[3], trifft gewiß auch nicht das Richtige. Ebensowenig die, daß der Zweck des ganzen Constitutums kein anderer sei, „als den römischen Bischof zum Haupte aller Kirchen und Bischöfe zu machen“[4]. Ganz aufgegeben wie die entsprechende Meinung über Ort und Verfasser, der sie entsprungen, ist die Behauptung des *Baronius*, im Constitutum sei von einem Schismatiker die Einsetzung des Papsttums dem Kaiser zugeschrieben gegen den rechtgläubigen Okzident. Auch *Döllinger* irrt, wenn er sagt: „Nach der Ausführlichkeit und Sorgfalt zu schließen, mit der die einzelnen Artikel behandelt sind, lagen dem Verfasser, ohne Zweifel einem römischen Kleriker, die Bestandteile und Farben der päpstlichen und der klerikalen Kleidung und die Titel und Ehrenbezeigungen weit mehr am Herzen, als der so folgenreiche hinten angehängte und in wenige Worte gefaßte neunte Artikel, die Schenkung Roms und Italiens“[5]. Man wird in diesen Bestimmungen des § 15 vielleicht Nebentendenzen des Fälschers erblicken können, aber sicher auch nicht mehr. In erster Linie gelten auch sie der Verherrlichung des Papsttums; so wird man urteilen müssen trotz *Friedrich*, der es für einen Irrtum halten würde, „wollte man in dieser Auszeichnung des römischen Klerus nur eine Konsequenz aus der dem Papste zugeschriebenen Stellung und weltlichen Erhöhung erblicken“[6].

Entweder wird man überhaupt auf die Annahme verzichten müssen, das Constitutum sei für ganz konkrete Bedürfnisse kirchenpolitischer Art geschmiedet worden, und etwa mit *Scheffer-Boichorst* erklären: „Der Verfasser hat kein eigentlich politisches Ziel ins Auge gefaßt[7]; die Verherrlichung Konstantins und Silvesters sei Hauptzweck

[1]) A. a. O. 306.
[2]) *Hauck*, Zur donatio Constantini 206; vgl. *Scheffer-Boichorst* a. a. O. 324 Anm. 5.
[3]) A. a. O. 116.
[4]) A. a. O. 45.
[5]) Papstf. [1]72, [2]84.
[6]) A. a. O. 122.
[7]) A. a. O. (1890) 146.

des Fälschers gewesen[1]), wenn auch vielleicht einzelne Sätze noch einer anderen Tendenz dienen sollen"[2]) — nur wird dann schwerer zu erklären sein, weshalb der Verfasser seiner Fälschung die Form einer Urkunde gegeben hat; oder wir nehmen an, daß dem Constitutum in den Zeitverhältnissen gelegene und aus ihnen herausgewachsene Tendenzen zu Grunde liegen, und dann kann die Haupttendenz des Fälschers (mitbestimmende Nebenabsichten brauchen nicht verneint zu werden) nur die gewesen sein, die Würde und Macht des Papsttums zu besonderer Höhe zu erheben. Dabei ergeben sich dann erst in zweiter Linie die Fragen, ob diese Erhöhung des päpstlichen Stuhles vom Fälscher durch Begründung oder vielmehr Ausdehnung des weltlichen Besitzes der Päpste erstrebt wird, oder durch Zuerkennung besonderer Insignien und Auszeichnungen, oder durch Einräumung einer alles überragenden Vorzugsstellung (sei es im Kreise der Hierarchie oder darüber hinaus auch gegenüber dem Träger der höchsten weltlichen Macht) oder aber durch mehrere oder gar alle Punkte zusammengenommen. Dies ist nicht so leicht zu entscheiden.

Im Janus (S. 145) vertrat *Döllinger* die Ansicht, das Constitutum hätte dem Papste Stephan die Rechtstitel auf die Länder verschaffen müssen, die er von Pipin beansprucht; diese Meinung teilte auch *Genelin*[3]), doch ist nach ihm das Constitutum nicht eigens zu diesem Zwecke erst verfaßt worden, sondern lag bereits aus früherer Zeit vor[4]), während *Langen* „die Urkunde für jenen Zweck wenig tauglich" findet[5]). Nach ihm, der insoweit *Döllingers* Papstfabeln[6]) beistimmt, bilden „nicht Länderbesitz, sondern Würde und Ehrenstellung der Vertreter der römischen Kirche

---

[1]) So auch *Werminghoff* a. a. O. 109[1].

[2]) *Scheffer-Boichorst* a. a. O. (1889) 318.

[3]) „Der Papst mußte also, als er zu Pipin kam, schon im Besitze irgend welcher Rechtstitel auf diese Länder sein . . . Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß Stephan als Beweis seiner rechtlichen Ansprüche, auf diese Länder die falsche Schenkung Konstantins benützt habe" a. a. O. 36.

[4]) S. oben S. 333.

[5]) A. a. O. 420.

[6]) Vgl. Papstf. 72.



den Hauptinhalt und also auch wohl den Hauptzweck der Fiktion“[1]), und etwas später bezeichnet er diesen als „die Erhebung des päpstlichen Stuhles als des Kaisertrones über die fränkische Macht in Italien, da man sah, daß diese aus dem Lande nicht mehr zu verbannen war“[2]). Ähnliche Tendenz hatte er im „Deutschen Merkur“[3]) dem Constitutum zu Grunde gelegt, und schon *Döllinger* in den Papstfabeln[4]) erblickte in der Fälschung das Bestreben, die päpstliche Herrschaft über Italien auszubreiten: „In Rom aber reifte immer mehr der Gedanke, daß die päpstliche Gewalt in Italien an die Stelle der zerfallenden griechischen und der widerwillig getragenen longobardischen treten könnte, und so ward dort das Dokument geschmiedet, welches diese Form als die normale, schon von dem ersten christlichen Kaiser gewollte, darstellte“.

Weiter geht *Grauert*; nach ihm will die Urkunde „eine kaiserliche Oberherrschaft des päpstlichen Stuhles über das gesamte Abendland begründen“[5]). Das sei gerade die Absicht des Fälschers: „den Papst nicht sowohl als unmittelbaren Inhaber des abendländischen Kaisertums, sondern vielmehr als Oberherrn über dasselbe hinzustellen“[6]). Auch *Weiland*[7]) ist geneigt, „mit *Grauert* die Tendenz des Constitutums dahin zu definieren, daß es eine kaiserliche Oberherrschaft über das gesamte Abendland begründen will“, wogegen *Loening* diese Anschauung nicht begründet findet; nach ihm sollte ganz allgemein den „weitausgreifenden Plänen“ der Päpste nach weiterer Ausdehnung ihrer weltlichen Herrschaft „eine rechtliche Grundlage gegeben werden“[9]), wohingegen *Kirsch*[8]) keine territorialen und keine rein weltlichen Ansprüche in der Tendenz des Verfassers findet, sondern den Zweck des Fälschers darin erblickt, „die Macht des Papsttums als der obersten Gewalt in der Kirche möglichst zu erheben und aller andern Gewalt übergeordnet erscheinen zu lassen“. In der *Grauertschen* Auffassung dient das Constitutum den fränkischen Interessen nicht minder als den päpstlichen, ja, ihnen noch mehr, indem es den Zweck verfolgt, „das fränkisch-römische Kaisertum den Angriffen der Griechen gegenüber zu verteidigen“[10]). Daß die Fälschung ihre Spitze gegen die Griechen richtet, haben auch andere Forscher hervorgehoben, so seinerzeit schon *de Marca*[11]), dann *Zaccaria*[12]),

---

[1]) A. a. O. 428.
[2]) Ebd. 430.
[3]) 1881 Nr. 34, 266.
[4]) [1]69, [2]80.
[5]) A. a. O. (1883) 545.
[6]) Ebd. 564.
[7]) A. a. O. (XXII) 197.
[8]) A. a. O. 231.
[9]) A. a. O. (1913) 186* f.
[10]) *Grauert* a. a. O. (1883) 554.
[11]) A. a. O. l. III c. 12, 94 ff.
[12]) A. a. O. 84.

ihm beipflichtend *Hergenröther*[1], in jüngerer Zeit *E. Mayer*[2]. Nach anderen soll die Urkunde in erster Linie den Franken gegenüber Dienste tun; dieser Ansicht ist *Gfrörer*[3], wie auch *Schrödl*[4]) und *de Maistre*[5]), ebenso *Martens*, dem „die konstantinische Schenkung dem Wesen nach als ein Protest gegen die Superiorität und die Ansprüche der Karolinger" erscheint[6]). *Janus* weist dem Constitutum größere Beweglichkeit zu: „Die Urkunde sollte wohl nach drei Seiten hin gebraucht werden: gegen die Rom bedrohenden Longobarden, gegen die Griechen, welche kein Imperium des römischen Stuhles über ihre Kirche anerkennen wollten, und bei den Franken"[7]). Letzteren Gebrauch scheint aber *Döllinger* im Janus an erster Stelle zu setzen, denn er sagt (143): „Das Dokument war wohl bestimmt, dem Frankenkönig Pipin gezeigt zu werden und ist also dicht vor dem Jahre 754 verfertigt worden". Damit streift er die besonders schwierige Frage, ob der Fälscher seine Urkunde für eine ganz konkrete Gelegenheit gearbeitet habe[8]). Auch im Deutschen Merkur wird von *Langen* der Versuch gemacht, einen derartigen Anlaß ausfindig zu machen. Es heißt darin: „Wir möchten darum vermuten, daß die Constantinische Schenkungsurkunde im Jahre 778 erdichtet wurde, um Karl bei dem angekündigten feierlichen Osterbesuche vorgelegt zu werden, bei welchem man ihn für die Errichtung des neuen römischen Kaisertums auf dem Stuhle Petri zu gewinnen hoffte, und daß Karl vielleicht gerade deshalb den angekündigten Besuch unterließ"[9]). *Brunner* wiederum möchte das Constitutum mit der

[1]) Kath. Kirche und christl. Staat 1 364.

[2]) A. a. O. 57.

[3]) Papst Gregor VII und sein Zeitalter, Schaffhausen 1860, Bd. 5 S. 898. Auf die Frage: „Was war der erste Keim der Ideen, welche allmählich zur goldenen Bulle Constantins ausgesponnen worden sind?" antwortet er: „eine Verteidigungswaffe des Stuhles Petri wider fränkische Arglist und Gewalt".

[4]) Votum des Katholicismus . . . 1867, S. 150 (Nach *Martens*, Röm. Frage 364).

[5]) Du Pape Liv. II Chap. 6.

[6]) Röm. Frage (1881) 378. [7]) S. 143 Anm. 103.

[8]) Auch *Hauck* läßt die Fälschung für die fränkische Reise hergestellt sein (vgl. oben S. 336); ebenso neigt *Böhmer* zur Ansicht, daß das Constitutum 754 von Stephan am fränkischen Hof benützt worden sei (a. a. O. 7).

[9]) Deutscher Merkur (1881) Nr. 34 S. 266. Ähnlich äußert sich *Langen* auch später (1883) wieder in Histor. Zeitschrift 430.

Krönung von 816 in besondere Verbindung bringen, und wenn er es auch nicht eigens für diese Gelegenheit fabriziert sein läßt, so mag es nach ihm doch zwischen 813 und 816 „nach Westfrancien eingeschmuggelt worden sein“, um der Meinung Glauben zu verschaffen, der Papst sei im Besitze der wahren Kaiserkrone[1]). Umgekehrt hält *Weiland*[2]) für wahrscheinlich, daß die Ereignisse von 816 die Fälschung erst veranlaßt haben. Wie anderseits *Martens* sich dahin entscheiden möchte, „daß das Scriptum erst nach dem Jahre 800 unter dem Eindrucke der von Karl selbstständig übernommenen Kaiserstellung, und mit Hinblick auf den neuen Augustus angefertigt worden sei“[3]) während wieder *Brackmann* im Anschluß an *L. Duchesne*[4]) den Akt des 25. Dez. 800 mit den Anschauungen der Fälschung in Zusammenhang bringt. „Hier“, sagt er, „liegen in der Tat die Wurzeln für jene Vorstellung von einem römischen Kaisertum, der wir bei dem Biographen Leos III im Liber pontificalis begegnen“[5]).

In Hinsicht auf die Mannigfaltigkeit der sich widersprechenden Meinungen wird die Erkenntnis reifen, daß die Forschung, falls ihr nicht — was ziemlich ausgeschlossen erscheint — neue Erkenntnisquellen zugeführt werden, außer Stande sein wird, jemals mit zwingender Gewißheit darzutun, daß das Constitutum für eine bestimmte Gelegenheit verfertigt worden, oder daß es auch nur im Anschluß an eine konkrete historische Begebenheit entstanden sei. Man wird die Möglichkeit offen lassen müssen, der Fälscher habe eine Urkunde herstellen wollen, die sich für verschiedene Zwecke und bei verschiedenen Anlässen gebrauchen ließ und gute Dienste versprach. „Zu rechter Zeit konnte das gefälschte Dokument vorgebracht werden, um darauf jeden Anspruch der Päpste, auch den weitgehendsten, zu stützen“[6]).

Aber auch eine andere Möglichkeit wird sich schwer verneinen lassen, daß nämlich der Verfasser des Constitutums bei seiner Arbeit nicht so sehr bezweckte, neuem historischen Werden die Wege zu bereiten und neue Rechtsverhältnisse herbeizuführen, als vielmehr darauf ausging, für organisch entstandene Neubildungen alte

---

[1]) A. a. O. 29.
[2]) A. a. O. (XXII 1889) 209.
[3]) Beleuchtung u. s. w. 156.
[4]) A. a. O. 90.
[5]) A. a. O. 216.
[6]) *Loening* a. a. O. 232.

Rechtstitel zu schaffen. Dann wäre die Urkunde nicht so sehr Ursache als vielmehr Wirkung, ein Niederschlag gangbarer Zeitideen.

Damit deckt sich wohl im wesentlichen *Hartmanns* Auffassung. Er erkennt aus der konstantinischen Schenkung, wie das ideale Programm der Päpste in damaliger Zeit beschaffen war[1]). „Aus den Ideen, die in der Umgebung des Papstes Paul, in seiner Kanzlei und bei den griechischen Mönchen, denen er das Silvesterkloster übergab, herrschten, ist die Entstehung des merkwürdigen Schriftstückes zu erklären“[2]). In diesem Lichte betrachtet, erscheint ihm der Verfasser als Fälscher eigentlich nur in formaler Beziehung, indem er den Ideen seines Milieus eine Form erfand. „Subjektiv betrachtet kreuzen sich Lüge und Wahrheit in merkwürdiger Weise, denn dieser römische Kleriker hat das wirklich bestehende und die Rechte der Kirche, an die er glaubte, nur auf die ihm einzig möglich erscheinenden Wurzeln zurückgeführt; er sah in seiner Rekonstruktion, die ihm notwendig erschien, in den Resultaten seiner Deduktionen, wohl nicht die formale Wahrheit, aber doch etwas, was wahr gewesen sein könnte“[3]). *Hartmann* beipflichtend, erklärt *Caspar*: „der Verfasser selbst hat mit seiner Erfindung nicht eine nach Umfang und Inhalt ins Unermeßliche gesteigerte Erweiterung der päpstlichen Macht betrügerisch erschleichen wollen, sondern er hat nur den Versuch gemacht, das was sich als Umfang und Inhalt päpstlicher Gewalt in seiner Zeit, anfangs in langsamem und erst zuletzt, seit 754, in beschleunigtem Tempo, tatsächlich entwickelt hatte, zu fixieren, im einzelnen in alle sich ergebenden Konsequenzen zu verfolgen und als einen seit längst zu Recht bestehenden Zustand auf eine uralte und feste Basis zu stellen . . . Deshalb ist die konstantinische Schenkung wertvoll als ein Spiegel der wirklichen Lage des Papsttums zur Zeit Pauls I und mehr noch der Ideen, die man sich an der Kurie über diese Lage machte“[4]).

Dabei braucht ja nicht ausgeschlossen zu sein, daß der Fälscher die Ideenkreise seiner Zeit weiterziehend und seiner Zeit vorauseilend bereits als Frucht bot, was erst keimartig vorhanden war und so seinerseits wieder gestaltend und beschleunigend auf die Fortentwicklung der Zeitideen einwirkte. So daß auch *Scheffer-Boichorst* noch immer recht behalten könnte, wenn er

---

[1]) A. a. O. 275. [2]) A. a. O. 223.
[3]) Ebd. 230. [4]) A. a. O. 186.

sagt: „Mit aller Zustimmung kann ich hier das Wort *Weilands* wiederholen, daß namentlich ein Satz, wie der von der Schenkung Roms, Italiens, der westlichen Provinzen, nicht als Niederschlag ernstlicher Bestrebungen, wirklich geltend gemachter Ansprüche betrachtet werden könne"[1]), ohne daß man mit ihm in anderer Richtung so weit zu gehen brauchte, daß man als Hauptzweck der Fälschung nur eine Verherrlichung Konstantins und Silvesters erblickt und das Constitutum von politischen Tendenzen freispricht[2]).

Das möge zur Orientierung in den Streitfragen über das Constitutum genügen. Eine ausführliche Darstellung der Gründe, welche die einzelnen Forscher für ihre Ansichten beigebracht haben und eine vollständige kritische Sichtung und Abwägung derselben würde über den Rahmen dieser Abhandlung weit hinausragen. Wohl wäre eine derartige mühevolle Arbeit recht wünschenswert, doch

---

[1]) *Scheffer-Boichorst* a. a. O. (1889) 319.

[2]) Vgl. *Scheffer-Boichorst* a. a. O. (1890) 146. — In den eben angeführten Äußerungen *Hartmanns* und *Caspars* treten Anschauungen zu Tage, wie sie vor einem halben Jahrhundert bereits die Civiltà cattolica (1864 S. 328) ähnlich vertreten hatte: L'inventore della Donazione Constantiniana forse non intese ad altro che a ridurre insieme e incorporare, stereotipandole, per dir così, sotto forma diplomatica di editto, le credenze e le idee vaghe che già sparsamente erano in voga per tutto . . . Certo a noi sembra, che la gran fortuna e autorità che ottenne la Donazione nel medio evo, si debba in gran parte anche a ciò, che ella rispondeva ottimamente alle credenze e ai concetti che, al suo primo comparire, già universalmente dominavano. — Auch die rhetorisch gefärbten Darlegungen des geistreichen *Josef de Maistre*: Constantin céda Rome au Pape. La conscience du genre humain qui est infaillible ne l'entendit pas autrement, et de là naquit la fable de la donation qui est très-vraie. L'antiquité, qui aime assez voir et toucher tout, fit bientôt de l'abandon (qu' elle n'aurait pas même su nommer) une donation dans les formes. Elle la vit écrite su le parchemin, et déposée sur l'autel de S. Pierre. Les modernes crient à la fausseté, et c'est l'innocence même qui racontait ainsi ses pensées. (Du Pape, Liv. II. Chap. 6. éd. Lyon 1836 T. I p. 244) wird so verstanden sein wollen und verdient dann nicht die scharfe Zurückweisung *Martens* (Röm. Frage 364).

bleibt es mehr als fraglich, ob auch durch eine solche Untersuchung — falls es nicht gelingen sollte, neue Beweismomente nach der einen oder andern Richtung beizubringen — die Streitfragen über Entstehungsort und Entstehungszeit der Fälschung, über den Verfasser und seine Tendenz allseitig befriedigend abgeschlossen werden könnten. Unmittelbar berühren übrigens diese Fragen die vorliegende Untersuchung nicht, nicht einmal die wichtigste Grundfrage nach der Echtheit der Urkunde, die ja lange aufgehört hat, eine Streitfrage zu sein. Das Constitutum bildete nun einmal für das Mittelalter eine gegebene Größe, die falsche Münze wurde als echt in Umlauf gesetzt und angenommen und jedermann suchte je nach seinem Standpunkte Kapital daraus zu schlagen. In welcher Weise dies geschehen ist, soll im weiteren Verlauf der Arbeit dargelegt werden. Nur die Bemerkung mag als Abschluß der bisherigen Ausführungen hier noch am Platze sein: Man wird, zumal bei Beantwortung der Frage nach der Tendenz des Constitutums immer zu unterscheiden haben zwischen dem, was der Fälscher selbst in seine Urkunde hineinlegte und damit beabsichtigte, und dem, was spätere Zeiten aus dem Dokument heraus- und öfters wohl auch hineingelesen haben. Es scheint diese Unterscheidung nicht immer genügend beachtet worden zu sein.

II. Das Constitutum Constantini in den Kanonessammlungen vor Gratian

Auf Grund der bislang bekannt gewordenen historischen Zeugnisse wird man urteilen müssen, daß Pseudo-Isidor es war, der den ersten einwandfrei nachweisbaren Gebrauch vom Constitutum Constantini gemacht hat. Es war zugleich der folgenschwerste. Pseudo-Isidor hat die gefälschte Urkunde in seine Dekretalensammlung aufgenommen und damit die Nachwelt auf ihren Gebrauch hingelenkt. Seinen Platz wies Pseudo-Isidor dem Constitutum[1]) an nach den Dekreten des Papstes Melchiades. Unmittelbar

[1]) In *Hinschius*, Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilamni, Lipsiae 1863, p. 249 ff.

unserem Dokumente geht der Abschnitt voran, der betitelt ist: De primitiva ecclesia et sinodo Nicena[1]) und der deshalb näheres Interesse verdient, weil er auch teilweise über Konstantin handelt[2]).

Hier wird zuerst mitgeteilt, wie die Gläubigen in den ersten Tagen der Kirche keinen Grundbesitz erwarben, ja ihre Güter verkauften und den Erlös den Armen zuwendeten, weil sie damit rechneten, daß sie im Judenlande keine bleibende Stätte haben sollten. Im Laufe der Zeit jedoch sei die Kirche dergestalt gewachsen, daß nicht nur die Heidenvölker, sondern sogar die römischen Kaiser den christlichen Glauben angenommen und nach der Taufe verlangt hätten. Nun heißt es weiter: E quibus vir religiosissimus, Constantinus primus, fidem veritatis patenter adeptus, licentiam dedit per universum orbem suo degentes imperio non solum fieri christianos, sed etiam fabricandas ecclesias et predia tribuenda constituit. Denique idem prefatus princeps donaria inmensa et fabricam templi prime sedis beati Petri principis apostolorum instituit, adeo ut sedem imperialem, quam Romani principes praesiderant, relinqueret et beato Petro suisque praesulibus profutura accederent. Idem vero praesidens sancta synodo, qui aput Niceam congregata est, cum querelam quorumdam conspiceret coram se dilaturam, ait: Vos a nemine dijudicare potestis, quia solius dei iuditium reservamini, dii etenim vocati estis. Idcirco non potestis ab hominibus iudicari. Von der Zeit ab,' fährt das Schriftstück fort, haben fromme Männer nicht nur ihren Besitz, sondern sich selbst Gott zum Opfer gebracht, Kirchen und Klöster errichtet. Könige und Fürsten haben dies nicht allein gut geheißen, sondern auch selber fromme Stiftungen gemacht zum Besten der Notleidenden und auf daß die Diener Gottes umso ungestörter dem Gebete und Dienst Gottes obliegen könnten. Es habe aber auch der Völkerlehrer gemahnt, daß die Diener der Kirche sich nicht in weltliche Geschäfte verstricken sollten. Was unter weltlichen Geschäften zu verstehen sei, erklärten die Kanones, und die genannte Synode habe diesbezügliche Bestimmungen getroffen. Die Priester sollten Moses und Jakob nachahmen und so sein wie Paulus es vorschreibe, nämlich wie Leute, die die Welt gebrauchen und doch nicht gebrauchen, sich freuen und sich doch nicht freuen, kaufen und doch nicht besitzen.

---

[1]) *Hinschius* a. a. O. 247 f.

[2]) Die Hs.-Sg. hat geradezu als Überschrift: de Constantino imperatore. *Hinschius* a. a. O. 247.

Nach diesem als epistola Melchiadis secunda bezeichneten Stücke[1]) folgt nun das Constitutum mit dem Titel: Incipit Exemplar Domini Constantini imperatoris, nach einer St. Gallener Handschrift: Epistola Constantini imperatoris ad Silvestrum papam. Das ganze Constitutum ist nur in einem Teile der Handschriften enthalten und zwar in jenen, die von *Hinschius*[2]) unter die Handschriften der Klasse A 1 eingereiht werden. Ein anderer Teil der Codices — *Hinschius*[3]) faßt sie als Gruppe A 2 zusammen — hat nur den ersten Teil des Constitutums aufgenommen, nämlich bis zu den Worten „integrae me sanitatis comperi"[4]). Hierbei ist zu bemerken, daß die Codices (Gruppe A 1), die das Constitutum ganz enthalten, älter sind, als diejenigen (Gruppe A 2), die nur den ersten Teil aufgenommen haben[5]).

Auf das Constitutum folgt bei Pseudo-Isidor der Anfang der Einleitung zur Collectio Hispana „quo Tempore actum sit concilium Nicenum" und dann die Einleitung der Collectio Quesnelliana unter dem Titel „incipit epistola vel praefatio Niceni consilii"[6]).

Ein Teil der Codices (der Gruppe A 2) ist mit einer Rubrikentabelle, die der Einleitung zu den Decretalen vorangeht, versehen[7]). Diese Tabelle ist überschrieben „in-

[1]) Der tractatus de primitiva ecclesia et de synodo Nicaena ist von Pseudo-Isidor selber abgefaßt. Vgl. *Hinschius* a. a. O. p. LXXXIII.

[2]) A. a. O. p. XVIII ff. Daß der Codex Vatic. reg. 1054 nicht das ganze Constitutum enthält, ist darauf zurückzuführen, daß einige Blätter fehlen; die letzten Worte, die er enthält, sind: unde coram domino vi. Vgl. *Hinschius* a. a. O. XXII 35.

[3]) A. a. O. XLI ff.

[4]) *Hinschius* a. a. O. XLIII. Der Codex Parisiensis 3854 aus dem 12. Jhdt., der von 2 Händen geschrieben ist, enthält das Constitutum von erster Hand, jedoch nicht vollständig sondern nur vom Anfang bis zu den Worten „quoniam flagitiis posuisti", und dann wieder von „non esse alium deum nisi patrem et filium" bis „me sanitati comperi reditum". *Hinschius* a. a. O. XLIX.

[5]) *Hinschius* a. a. O. LII ff. — Die Codices der Klasse B enthalten die ganze Urkunde wie die der Gruppe A 1 (*Hinschius* a. a. O. LIX): ebenso andere Codices, auf die nicht weiter eingegangen werden soll.

[6]) *Hinschius* a. a. O. 254; vgl. p. XXII 36, XXIII 37.

[7]) *Hinschius* a. a. O. 1 ff und XLII f.

cipiunt decreta pontificum a sancto Clemente usque ad Damasum XXXta sex.

Unter XXX. Tituli decretorum Melciadis papae heißt es:

. . . IX. De primitiva ecclesia.

X. De Constantino imperatore qui primus licentiam dedit per universum orbem non solum fieri christianos, sed etiam constituit fabricare ecclesias et praedia tribuere et de honore quem contulit beato Petro.

XI. Qualiter Constantinus in Nicena synodo sit allocutus episcopos.

XII. Quo tempore viri religiosi, reges et praesides ac magistratus se ipsos domino consecrarunt et sua aedificantes basilicas in suis fundis.

XIII. De secularibus negotiis inhibendis secundum canones.

XIV. Qualiter Nicena synodus decernat nullum clericum aut possessiones ducere aut negotiis secularibus se miscere.

XV. De Moyse qui crebro in Tabernaculum intrabat et exiebat, de Jacob qui vidit ascendentes et descendentes angelos.

Dann folgt:

XXXI. Tituli exemplar constituti domini Constantini imperatoris.

I. De fide Constantini quam suscepit docente Silvestro universali papa.

II. De confessione sanctae trinitatis Constantini imperatoris.

III. Exortatio Constantini ut omnes nationes hanc fidem teneant quam ipse suscepit.

IV. Qualiter Constantinus sit a lepra mundatus.

V. De consignatione septiformis spiritus sancti adhibita Constantino per Silvestrum papam.

Daran schließt sich XXXII. Tituli exerta quaedam ex synodalibus gestis sancti Silvestri papae[1]).

Diese Tituli finden sich auch im Texte als Rubriken einiger Codices[2]), während bei andern nur die Nummer der Rubrik ohne den Wortlaut an den Rand gesetzt ist[3]).

Es wäre interessant zu wissen, welche Bedeutung Pseudo-Isidor dem Constitutum Constantini beilegte, von welchem Gesichtspunkte es ihm vor allem wert schien, in seine Sammlung aufgenommen zu werden. Mehr als eine bloße Vermutung läßt sich diesbezüglich kaum aufstellen.

---

[1]) *Hinschius* a. a. O. XIII. [2]) Par. 4280 AA u. Dst.

[3]) So meist Bb. — Bei *Hinschius* 247 ist es in jedem einzelnen Falle angegeben.



Zunächst kann aus dem Platze, den der Kompilator dem Constitutum in der Dekretalensammlung angewiesen hat, ein Schluß auf die Tendenz, die er mit der Aufnahme der Konstantinsurkunde verfolgte, nicht gezogen werden. Denn Pseudo-Isidor hat sich bei Anordnung der einzelnen Stücke offenbar von chronologischen Erwägungen leiten lassen. Ihnen zufolge mußte er das Constitutum nach den Briefen des Papstes Melchiades und vor dem Nicaenum einreihen. Daß in dem sogenannten zweiten Brief des Papstes Melchiades von Konstantin nnd seinem Verhalten gegenüber Rom die Rede ist, machte es recht natürlich, nunmehr die große Privilegienurkunde anzureihen, wie auch die Erwähnung des Nicaenums im genannten Briefe es nahe legte, eingehender auch dieses Konzil zu behandeln. Nimmt man mit *Hinschius*[1]) an, daß die epistola secunda Melchiadis papae ein Eigenwerk des Dekretalenfälschers ist, und daß dieser den Passus über Konstantin geradezu aus dem Constitutum geschöpft hat, so mag man vermuten, Pseudo-Isidor habe den zweiten Brief des Melchiades mit auch in der Absicht angefertigt, um dadurch gewissermaßen einen Übergang und eine Einleitung zum Constitutum und zum Nicaenum zu schaffen. Damit hätten wir dann vielleicht auch gerade in diesem Briefe jenen Punkt aus dem Constitutum zu suchen, der Pseudo-Isidor als der bemerkenswerteste erschien: die Ausstattung der römischen Kirche mit Gütern, mehr noch aber allgemein die Erhöhung des päpstlichen Ansehens. Dies würde alsdann mit der Grundidee übereinstimmen, die nach herrschender Meinung für Pseudo-Isidor bei Abfassung seiner Dekretalenfälschung maßgebend war oder doch als erste Triebkraft mitwirkte: Erhöhung der päpstlichen Macht als Gegengewicht gegenüber der Metropolitangewalt fränkischer Metropoliten mit ihren zentralistischen Tendenzen.

Aus der Titelübersicht und den Rubriken für die Wertung des Constitutums von seiten Pseudo-Isidors Folgerungen zu ziehen geht schon deshalb nicht an, weil sie, wie bereits bemerkt wurde, einer späteren Zeit angehören. Zudem sind sie, wenigstens bezüglich der Konstantins-

[1]) A. a. O. LXXXIII.

partie, rein mechanisch ohne tieferes Verständnis abgefaßt, wie besonders deutlich Titel XV[1]) decretorum Melciadis papae erkennen läßt. Immerhin mag als bemerkenswert hervorgehoben werden, daß Bb, der sonst immer nur die Nummern der Titel bringt, an Stelle von XII der anderen Codices die Rubrik hat: XI Quod episcopi a nemine iudicari possunt[2]).

Die Schreiber der Codices der kürzeren Rezension haben merkwürdigerweise gerade den zweiten Teil des Constitutums, die Gnadenverleihungen, ausgelassen: ein untrügliches Zeugnis dafür, wie wenig Wert sie dem dispositiven Teil der Urkunde beimaßen; vielleicht auch, daß sie der Meinung waren, die summarischen Angaben des zweiten Melchiades-Briefes machten die weitere Ausführung des Constitutums überflüssig und böten auch eine genügende Grundlage für etwaige praktische Deduktionen: möglich sogar, daß ihnen die Gnadenverleihungen in dem Übermaße, wie sie das Constitutum bietet, Verdacht gegen ihre Echtheit einflößten. —

Die andern dem gratianischen Dekret vorangehenden Kanonessammlungen[3]) nehmen gegenüber dem Constitutum, soweit sie es überhaupt berücksichtigen[4]), gerade die ent-

---

[1]) *Hinschius* a. a. O. XIII u. 249. [2]) Ebd. 248.

[3]) Es finden hier nur die durch den Druck veröffentlichten Kanonessammlungen Berücksichtigung. Gerade zwischen Pseudo-Isidor und Gratian sind bezüglich der Kanonessammlungen noch Schätze für den Druck zu heben. Auch in der Forschung sind für diese Periode noch „klaffende Lücken“; vgl. *Sägmüller*, Die Konst. Schenkung u. s. w. 105 f, der auch darauf hinweist, daß auf Grund von *Mai*, Nova bibliotheca patrum t. VII (1854) 3 u. 39 nicht gesagt werden könne, wie weit *Bonizo* als Kanonist das Constitutum verwertet habe, ebensowenig bei dem Polycarpus (L. I c. 19) des Kardinals *Gregor* auf Grund von *Theiner*, Disquisitiones 343.

[4]) In der Sammlung des *Regino v. Prüm* († 915; hrsg. v. *Wasserschleben*, Leipzig 1840) findet sich das Constitutum nicht, wie auch nach dem Rechtsstoff der Sammlung nicht zu erwarten ist; ebensowenig in der des Abtes *Abbo von Fleury* († 1004) bei ML 139; *Burchard v. Worms* (Bischof von 1000—1025) hat in sein Decretum (ML 140, 491 sq) nur die Stelle aus der epistola secunda des Papstes

gegengesetzte Haltung ein: sie bringen nur den zweiten Teil, mehr oder weniger vollständig. Es sind besonders folgende: die Collectio des *Anselm von Lucca*, des *Deusdedit*, der Liber Tarraconensis[1]), die dem *Ivo von Chartres* zugeschriebenen Sammlungen und die Collectio Caesaraugustana[2]), (die jedoch noch ungedruckt ist).

Die Collectio canonum des *Anselm von Lucca*[3]) ist nach sachlichen Gesichtspunkten abgefaßt[4]). Das erste Buch handelt: De potestate et primatu apostolicae sedis[5]). Das Constitututum haben wir aber nicht, wie man etwa erwarten möchte, in diesem Buche zu suchen. Es hat Aufnahme ins vierte Buch gefunden, das betitelt ist: de privilegiorum auctoritate[6]).

Nachdem c. 31 und ebenso c. 32 darüber gehandelt, ut nemo patrimonia Romanae ecclesiae petat, et si quis quomodolibet subtraxerit, anathema sit. Johannis papae VIII Cap. XXII[7]),

---

Melchiades von „E quibus vir religiosissimus" bis „concederet" (vgl. weiter unten *Ivos* Dekret und Panormia) aufgenommen: das Constitutum enthält seine Sammlung nicht.

[1]) L. VI c. 33. *A. Augustinus*, de emendatione Gratiani dialogorum libri duo, L. I dial. 6 in *A. Gallandius*, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge, Moguntiaci 1790. II 261 (in Collect. praestantiarum operum iur. can. illustr. t. XVI): [bei *Sägmüller* a. a. O. 106 Anm. 4.

[2]) Schon *Augustin Theiner* bringt in Disquisitiones criticae Appendix II, Index Alphabeticus omnium capitulorum quae in praecipuis canonum collectionibus Gratiano anterioribus occurrunt (ed. Romae 1836, 68) unter dem Stichwort ex testamento folgende Aufzählung der Sammlungen, die das Constitutum enthalten: Pseudo-Ivonis Decretum V 49, Ivonis Panormia IV 1, Collectio tripartita p. I tit. 31 c. 8, Anselmi Luccensis collectio IV 33, Collectio Caesar-Augustana II 72, Gratiani decretum D. 96 c. 14 Constantinus.

[3]) Anselmi Episcopi Lucensis Collectio Canonum una cum Collectione Minore recensuit *Fr. Thaner*, Fasc. I. Oeniponte 1906, Fasc. II 1915.

[4]) Den einzelnen Büchern ist eine Kapitelübersicht vorangestellt; die darin angegebenen Kapitelüberschriften stimmen wörtlich mit den Überschriften der Kapitel im Text des Buches überein.

[5]) *Thaner* a. a. O. 6. [6]) *Thaner* a. a. O. 193.

[7]) *Thaner* a. a. O. Fasc. I p. 205 ff.

folgt nun „c. 33: Quod Constantinus imperator papae concessit coronam et omnem regiam dignitatem in urbe Romana et Italia et[1]) in partibus occidentalibus. In gestis beati Silvestri, quae beatus papa Gelasius in concilio LXX episcoporum a catholicis legi commemorat et pro antiquo usu multas haec imitari dicit ecclesias, in eisdem ita legitur: Constantinus imperator quarto die sui baptismatis privilegium Romanae ecclesiae pontifici contulit, ut in toto orbe Romano Sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices regem. In eo privilegio ita inter cetera legitur: Utile iudicavimus“ (Z. 157) bis „disponatur“ (Z. 177). „§. et infra. Ecclesiis beatorum apostolorum Petri et Pauli pro concinnatione luminariorum“ (Z. 202) bis „disponantur“ (Z. 208). „Et infra. Beato Silvestro et omnibus successoribus eius de presenti tradimus palatium“ (Z. 219) bis Schluß[2]). C. 34 handelt dann: De provinciis et civitatibus quas imperatores Romanae ecclesiae concesserunt et praecepto confirmaverunt. Constitutio imperatorum Ludovici et primi Ottonis et primi Henrici[3]).

Zur Aufnahme des Constitutums in das vierte Buch, das über die Privilegien handelt, mag der Verfasser der Collectio bestimmt worden sein, durch die gesta beati Silvestri[4]), in denen erzählt wird, daß Konstantin am 4. Tage nach der Taufe ein „privilegium“ dem Papste verliehen habe, daß im ganzen römischen Reiche die Priester im Papste ebenso ihr Haupt erkennen sollten, wie die weltlichen Beamten im Könige das ihrige. Daran anknüpfend führt er auch das Constitutum ein: in eo privilegio ita inter cetera legitur. Damit erklärt sich auch von selbst, warum nur der zweite Teil des Constitutums, die Gnadenverleihungen, Aufnahme findet. Doch sieht der Verfasser des Sammelwerkes im dispositiven Teile der Urkunde nicht eine Privilegien-Sammlung, sondern liest ein Grund- und Hauptprivileg heraus: Erhöhung des päpstlichen Stuhles. Darum erachtet er auch das Constitutum der Aufnahme in seine Sammlung wert. Daß dem so ist, obgleich die Urkunde nicht ins erste Buch eingereiht wurde, erhellt aus der Überschrift des 33. Kapitels, in der der Verfasser kurz den Hauptinhalt des

[1]) om. G. (*Thaner* a. a. O. Fasc. I 206).
[2]) *Thaner* führt die Varianten zum Zeumerschen Text an.
[3]) *Thaner* a. a. O. 210. [4]) *Mombritius*, Vita SS. p. 513.

Constitutums seiner Auffassung nach in die Worte zusammenfaßt: quod Constantinus imperator papae concessit coronam et omnem regiam dignitatem in urbe Romana et Italia et[1]) in partibus occidentalibus. Also im § 16 und § 17 des Constitutums erkennt *Anselm* den Schwerpunkt der Fälschung. Krone und königliche Würde in vollem Umfange für Rom, Italien und den Westen verleiht Konstantin dem Papste, nicht etwa bloß die geistliche Oberhoheit über die Priesterschaft als Parallele zur weltlichen Regierungshoheit des Kaisers über seine Beamtenschaft, wie die gesta beati Silvestri besagen, die *Anselm* zur Einführung des Constitutums heranzieht.

Die Kanonessammlung des Kardinals *Deusdedit*[2]) (entstanden vor 1087), die von der *Anselms* stark abhängig ist, bringt das Constitutum[3]) im vierten Buche: de libertate ecclesiae et rerum eius et cleri[4]) gleich am Anfange. Hier heißt es: In Gestis beati Silvestri u. s. w. wörtlich (mit ganz unwesentlichen Abweichungen) wie *Anselmi Luc.* Coll. can. L. IV c. 33 bis Schluß.

Was im einzelnen der Verfasser der Collectio im Constitutum Bemerkenswertes fand, ist ersichtlich aus der Capitulatio vor allem des vierten Buches, in dem das Constitutum enthalten ist, dann aber auch noch des zweiten und dritten Buches.

Die Capitulatio des vierten Buches[5]) bringt folgende hier einschlägige Materien: De auctoritate Constantiniani privilegii. Cap. I. —

---

[1]) Die Auslassung des et in G. ist wohl auf bloße Unachtsamkeit zurückzuführen, sonst würde sie für den Umfang des Gebietes, in dem nach Ansicht des Schreibers des Codex C Constantin dem Papste Macht verlieh, nicht ohne Bedeutung sein.

[2]) Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit herausg. von Dr. *Viktor Wolf von Glanvell*, I. Bd. Paderborn 1905.

[3]) *Wolf von Glanvell* a. a. O. I p. 397 ff.

[4]) In den Handschriften A und C folgt die Überschrift: Ex privilegio Constantini imparatoris de corona et imperialibus insigniis ac ceteris dignitatibus seu possessionibus beato Silvestro traditis (*Wolf von Glanvell* a. a. O. 397 Anm.).

[5]) *Wolf von Glanvell* a. a. O. 24. Das Inhaltsverzeichnis ist von *Deusdedit* selber verfaßt. Es ist systematisch; wogegen die Samm-

Qualiter imperator Constantinus apostolicam sedem exaltaverit. Cap. eodem. — Quibus in locis eidem predia contulerit. Cap. eodem. — Que insignia R(omano) pontifici et clero eius contulerit. Cap. item eodem. — Qualiter eius dispositioni totum Occidentem reliquerit. Cap. item eodem. — Quod imperialem coronam eidem contulerit et diffinierit terrenum imperium Romae potestatem non habere. Capitula quo supra. — Qualiter hac in causa suos obligaverit successores. Cap. quo supra. — Qualiter hoc privilegium confirmaverit. Cap. item primo. — ... De reverentia antiquorum imperatorum erga eandem (d. h. S. Petri sedem). Cap. I (und viele andere).

Unter den Kapiteln des zweiten Buches sind angeführt[1]): De sandaliis et mappulis eorundem. Cap. I libro IIII°. — Quod aliis clericis non licet eadem habere insignia. Cap. XC et in I° libro cap. XLVIII et CLVIIII. — Inde R(omani) clerici locum antiquorum habent patriciorum Cap. I libro IIII°.

Auch unter den Kapiteln des dritten Buches findet sich eines, das auf das Constitutum verweist[2]): De quibusdam regnis beati Petri et eorum pensione. Cap. CL. In libro IIII Cap. I.

Die dem *Ivo von Chartres* († 1116) zugeschriebenen drei Kanonessammlungen enthalten alle das Constitutum, und zwar die Collectio tripartita in P. I c. 33 c. 8[3]), das Dekret im 5. Buch c. 49[4]), die Panormia im 4. Buch c. 1[5]).

Zeigte sich in der Auswahl der aus dem Constitutum in die Sammlung aufgenommenen Partien zwischen *Anselm* und *Deusdedit* völlige Übereinstimmung, so geht *Ivo* hierin seine eigenen Wege; doch stimmen Dekret und Panormia in diesem Punkte überein: in beiden finden sich die Abschnitte: Ex testamento constituto nostri concedimus (Z 214) bis ornari decernimus (Z 234) und Ipse beatissimus papa super coronam (Z 253) bis habeat potestatem (Z. 276)[6]).

Als Überschrift trägt das 5. Buch des Decretum -- beim 4. Buch der Panormia lautet die Überschrift fast ganz gleich —: De primatu Romanae ecclesiae et de iure primatum et metropoli-

---

lung selber „keineswegs rein systematisch“ angeordnet ist. Des öftern ist die stoffliche Scheidung „durch Festhalten an dem Grundsatz der Aufeinanderfolge der einzelnen Verfasser unterbrochen worden“ a. a. O. I p. XII.

[1]) *Wolf von Glanvell* a. a. O, I 17. [2]) A. a. O. I 23.

[3]) Nach *A. Theiner*, Disquisitiones u. s. w., s. oben S. 358 Anm. 2.

[4]) ML 161,341 sq. [5]) ML 161,1181 sq.

[6]) ML a. a. O.

tanorum, atque episcoporum, et de ordinatione eorum, et de sublimitate episcopali[1]).

Auch Exzerpte aus dem sogenannten zweiten Brief des Papstes Melchiades de primitiva ecclesia et synodo Nicena der pseudoisidorischen Sammlung[2]) hat *Ivo* eingefügt und zwar im Dekret im 3. Buch de ecclesia et de rebus ecclesiasticis et earundem reverentia et observatione c. 7: Ex quibus vir religiosissimus Constantinus bis profutura concederet[3]); und dieselbe Partie in der Panormia im zweiten Buch de constitutione Ecclesiarum et oblatione Fidelium c. 3[4]), nachdem er vorher in c. 2 einen anderen Teil der epistola secunda Melchiadis gebracht, nämlich von denique reges bis necessitate tribuerentur[5]); gerade wie im Dekret im c. 6[6]), nur daß hier ein größeres Stück aufgenommen ist schon von ab illo etiam tempore et deinceps an bis tribuerentur.

Der Zweck, den *Ivo* mit der Aufnahme des Constitutums in seine Sammlungen verfolgte, ist zweifellos der, eine hervorragende Belegstelle zu haben für die Vorzugstellung der römischen Kirche, de primatu romanae ecclesie, wie es in der Überschrift des 5. Buches im Dekret (und des 4. in der Panormia) heißt; diesem Zweck entsprechend traf er auch seine Auswahl der Stellen, die er dem Constitutum entnahm[7]).

III. Das Constitutum Constantini im fränkischen Reiche nach Pseudo-Isidor

Nicht lange nach Pseudo-Isidor nehmen fränkische Schriftsteller unzweideutig Bezug auf das Constitutum. Am klarsten Bischof *Aeneas von Paris* in seiner 868 verfaßten Verteidigungsschrift gegen Photius, Liber adversus Graecos[8]). Hier bringt er im c. 209 einen Brief Gregors an Bischof Johannes von Syrakus, in dem es u. a. heißt:

De privilegio principatus apostolicae sedis pauca ex multis et diversis auctoritatibus Canonum et Romanorum pontificum col-

[1]) ML 161,341. [2]) *Hinschius* a. a. O. 247 f.
[3]) ML 161,201. [4]) ML 161,1083.
[5]) ML a. a. O. [6]) ML 161,201.

[7]) Schlußfolgerungen aus Kapitelüberschriften, wie sie bei Migne angegeben sind, zu ziehen, wird mangels einer kritischeren Ausgabe der Sammlungen besser unterbleiben.

[8]) ML 121,685 sqq.

lecta sunt, in quo omnia concilia sanctorum Patrum unanimiter concordare videntur, nec in aliquo aberrare dignoscuntur. Postquam enim Constantinus imperator monarchiam mundani saeculi tenens, Dei inspirante clementia Christianitatis suscepit signaculum, et pro Dei amore et principis apostolorum honore sua sponte thronum Romanae urbis reliquit, dicit non esse competendum duos imperatores in una civitate simul tractare commune imperium, cum alter foret terrae alter Ecclesiae princeps (cf. Z 274 sqq), tandem ut cunctis legentibus liquet Byzantium adiit (cf. Z 271 sqq), ubi ex suo nomine Constantinopolim construens, regiam sedem fecit. Proficiscens vero, Romanam ditionem apostolicae sedi subiugavit (cf. Z 261 sqq), necnon etiam maximam partem diversarum provinciarum eidem subiecit. Denique subrogata potestate, et solemniter regia auctoritate Romano pontifici contradita (cf. Z 168 sq), loco cessit, et ob capessendum coeleste imperium Deo, sanctoque Petro honorem regni in posterum ampliandum reliquit. Itaque singulare privilegium et mirabile testamentum toto tunc orbe vulgatum apostolicae sedi conscribi iussit, eidemque obsequendum diversa regnorum praedia perpetualiter delegavit (cf. Z 202 sqq), sacrasque leges in diversis ordinibus et cultibus, ac ecclesiasticorum indumentorum ornatibus innumerabilia superaddens donaria (cf. Z 228 sqq), nobilissime ac splendide augmentavit, in quibus etiam inter alia specialiter continere voluit, ut apicem omnis principatus Romanus papa super omnem Ecclesiam eiusque pontifices perenniter velut iure regio retineret (cf. Z 171 sqq). Haec et alia quam plurima, et ad computandum copiosissima, in eodem releguntur privilegio, cuius exemplaribus Ecclesiarum in Gallia consistentium armaria ex integro potiuntur[1]).

Daß *Aeneas* das Constitutum vor Augen hat, kann nicht bezweifelt werden, die Beziehungen treten bei einem Vergleich mit den entsprechenden Partien der Urkunde offen zu Tage. Er spricht ja zudem ausdrücklich vom singulare privilegium et mirabile testamentum, das Konstantin für den apostolischen Stuhl abfassen ließ und in dem die genannten Gnadenverleihungen et alia quamplurima geschrieben stehen. Interessant ist die Bemerkung, daß die Urkunde seinerzeit auf dem ganzen Erdenrunde bekannt geworden sei, und noch mehr, daß vollständige Exemplare davon in den Archiven der fränkischen Kirche aufbewahrt würden. Dabei mag rhetorische Übertreibung mitsprechen,

[1]) ML 121,758.

daß aber *Aeneas* persönlich Gelegenheit hatte, in ein solches Exemplar Einsicht zu nehmen, wohl im Archiv von St. Denys, ist mehr als wahrscheinlich.

Auch der Zweck, zu dem *Aeneas* das Constitutum heranzieht, ist offensichtlich; er will damit den Primat des römischen Stuhles gegenüber den Anmaßungen Konstantinopels betonen. Im Constitutum sieht *Aeneas* ein privilegium „principatus apostolicae sedis". Daß nicht wie im Constitutum (Z 171 f) die Patriarchalkirchen, darunter Konstantinopel, denen gegenüber Rom der Vorrang eingeräumt wird, namentlich angeführt werden, was doch den Griechen gegenüber besonderen Eindruck hätte machen können, mag auffallend erscheinen. Es ist aber wohl absichtlich vom Briefschreiber verschwiegen worden, der Konstantinopel überhaupt nicht unter die hervorragenden Bischofssitze rechnen will, und gleich die Behauptung aufstellt, daß von keinem Konzil, das konstantinopolitanische ausgenommen, Byzanz unter die principales sedes gerechnet worden sei. Zu dieser Auffassung hätte freilich der Passus des Constitutums über die Primatialkirchen nicht gepaßt. Der Brief schließt sich nirgends sklavisch an das Constitutum an, sondern gibt dessen Gedanken immer mit eigenen Wendungen wieder. Man vergleiche nur z. B. die Fassung des Motivs der Residenzverlegung in beiden Dokumenten. Interessant ist das Ausmaß der Landverleihung in der Auffassung des Briefes. Danach unterstellt Konstantin der Machtbefugnis des apostolischen Stuhles die ditio Romana und den größten Teil verschiedener Provinzen necnon etiam maximam partem diversarum provinciarum. Daß unter der Machtbefugnis im Sinne des Briefes nicht etwa bloß geistliche Oberhoheit, sondern die weltlichen Herrscherrechte gemeint sind, ist klar ausgesprochen: potestas und regia auctoritas wird dem Papst übertragen. Deshalb räumt Konstantin den Platz und überläßt dem hl. Petrus das Reich zu weiterer künftiger Machtentfaltung. An dieser Auffassung ändert auch nichts, daß als Grund der Residenzverlegung in Übereinstimmung mit dem Gedanken des Constitutums angegeben wird, es gehe nicht an, daß zwei Herrscher, von denen der eine die weltliche, der andere

die kirchliche Macht inne habe, neben einander in einer Stadt gemeinsam die Herrschaft ausübten. Ebenso unbestimmt und nur allgemein gehalten wie die Angabe des Hoheitsterritoriums ist auch die Bezeichnung der Güterschenkungen; es heißt diesbezüglich nur, Konstantin habe dem apostolischen Stuhle diversa regnorum praedia auf ewige Zeiten unterstellt (wobei zwar nicht ausdrücklich von Schenken die Rede ist — eidem obsequendum delegavit —, aber doch wohl angenommen werden darf, daß der Schreiber des Briefes die Schenkungen des § 13 im Constitutum [Z 202 ff] im Auge hat), und er habe innumerabilia donaria hinzugefügt; donaria hier im Sinne von Gnadenverleihungen; denn unter ihnen wird, ganz entsprechend der Tendenz des Briefes, gerade der Vorrang der römischen Kirche über alle anderen Kirchen besonders herausgegriffen.

Hat *Aeneas von Paris* vom Constitutum einen tendenziösen Gebrauch gemacht und seinetwegen dem Briefe Gregors an Johannes von Syrakus einen Platz unter den Beweismitteln gegen Photius eingeräumt, so finden wir bei seinem Zeitgenossen *Hinkmar*, Erzbischof von Reims (845—882), zwar eine Bezugnahme auf das Constitutum, aber ohne praktische Verwertung.

In seinem Werke ad proceres regni, pro institutione Carolomanni regis et de ordine palatii kommt *Hinkmar* im dreizehnten Kapitel auf den päpstlichen Vertreter am fränkischen Hof, den Apokrisiar oder Responsalis zu sprechen und berichtet, daß dieses Amt seinen Ursprung nahm in der Zeit, quando Constantinus magnus imperator christianus effectus propter amorem et honorem sanctorum apostolorum Petri et Pauli, quorum doctrina ac ministerio ad Christi gratiam baptismatis sacramenti pervenit, locum et sedem suam, urbem scilicet Romanam, papae Silvestro edicto privilegii tradidit et sedem suam in civitate sua quae antea Byzantium vocabatur, nominis sui civitatem ampliando aedificavit; et sic responsales tam Romanae sedis, quam et aliarum praecipuarum sedium in palatio pro ecclesiasticis negotiis excubabant[1]).

Hinkmar erwähnt aus dem Constitutum nur die Überlassung Roms an den Papst und die Verlegung der Re-

[1]) MG Capitul. II 522.

sidenz nach Byzanz, da es ihm ja nur darauf ankommt, für den Ursprung des Amtes eines päpstlichen Vertreters am Kaiserhofe den Grund aufzudecken oder eigentlich mehr anzudeuten. Besonders erwähnt zu werden verdient, daß *Hinkmar* im voraufgehenden Kapitel 12 selber angibt, er habe das Buch des Abtes *Adalhard von Corbei* (de ordine palatii) gelesen und geschrieben. Aus ihm entnimmt er seine Darlegung über die Ämter. Ob die Angabe über den Ursprung des Apokrisiars eine Zutat *Hinkmars* aus Eigenem darstellt oder gleichfalls *Adalhards* Werk entlehnt ist, kann aus *Hinkmars* Darstellung nicht erschlossen werden. Wäre letzteres der Fall, so ständen wir vor der Tatsache, daß bereits vor 826 (dem Todesjahr *Adalhards*) das Constitutum Constantini im Frankenreich bekannt war, wobei allerdings noch bemerkt werden soll, daß *Adalhard* seine Kenntnis von der Urkunde von seiner römischen Reise mitgebracht haben konnte.

Noch bei einem dritten fränkischen Schriftsteller, gleichfalls einem Zeitgenossen der beiden Vorgenannten, findet sich eine Angabe, aus der wir auf Kenntnis des Constitutums schließen dürfen: Bei *Ado*, Erzbischof von Vienne (860—875). In der aetas sexta seines Chronicons[1]) erzählt *Ado* von den Kirchenbauten Konstantins und daran anschließend von der Gründung Konstantinopels.

Er berichtet: Idem (Constantinus) urbem nominis sui statuens in Thracia, sedem Romani imperii et caput totius orientis esse voluit. Caput vero totius imperii ante Romam beatis apostolis Petro et Paulo sub testamento tradidit, nobiliores Romanorum, consulares quoque viros, ac pene totum senatorum ordinem cum uxoribus et liberis, in secundam vel novam Romam Constantinopolim translatum habitare constituens[2]).

Ado spricht nur von der Übergabe Roms an die Apostelfürsten; von kaiserlicher Machtverleihung an den Papst oder einer Überlassung der Herrschaft im Westen erwähnt er nichts. Sagt er auch, daß Rom, die frühere Hauptstadt des ganzen Reiches, Petrus und Paulus sub testamento übergeben sei und daß Konstantin die neuge-

---

[1]) ML 123,23 ff; aetas sexta Sp. 75. [2]) ML 123,92.

gründete Stadt zur Hauptstadt des ganzen Ostens gemacht habe, so wollte doch Konstantin auch nach *Ados* Bericht daß Byzanz Sitz des römischen Reiches sei. Eine Abtrennung des Westens vom Gesamtreich und Überlassung desselben an den Papst liegt nicht in der Auffassung *Ados*. Im Anschluß an die Residenzverlegung erwähnt dann *Ado* die Maßnahmen Konstantins gegen das Heidentum; außer der dürftigen Angabe über die Schenkung Roms und die Verlegung der Residenz bringt *Ado* nichts, was auf eine Entlehnung aus dem Constitutum hindeutete. Irgend welche Folgerungen aus der falschen Urkunde zu ziehen oder sie tendenziös zu verwerten, liegt ihm fern[1]). Ob *Ado* vom Constitutum und seinem Inhalt eine genauere Kenntnis hatte — mit Rücksicht auf seine knappe Angabe im Chronicon möchte man es fast bezweifeln — ist nicht anzugeben. Noch weniger läßt sich feststellen, wie er, eine solche Kenntnis vorausgesetzt, zu ihr gelangt war. Es kann dies in Italien gewesen sein, anläßlich seines längeren Aufenthaltes in Rom; er könnte aber auch seine Kenntnis der Urkunde aus dem Sammelwerke Pseudo-Isidors geschöpft haben. Dies Letztere liegt bei *Hinkmar*, der Pseudo-Isidor oft zitiert[2]), nahe und ist auch bei *Aeneas* nicht ausgeschlossen. Vielleicht aber auch, daß alle drei oder doch der eine oder der andere von ihnen eine Abschrift des Constitutums in die Hände bekamen, was, falls wir der Angabe des *Aeneas* über die Verbreitung der Urkunde im Frankenreiche auch nur mit Einschränkung Glauben schenken dürfen, leicht möglich war. Für den Erzbischof von Paris wenigstens liegt eine solche Annahme auf der Hand. Denn wenn irgendwo im Frankenreiche, so mußte sich in St. Denys ein Exemplar der Urkunde befinden, und es ist wohl kein bloßer Zufall, daß, soweit unsere Erkenntnisquellen reichen, wir gerade nach St. Denys geführt werden als an den Ort, wo zum ersten Mal das

---

[1]) Das gilt überhaupt, abgesehen, von ganz vereinzelten Ausnahmen, von denen später zu sprechen sein wird, von den Chronisten, wie es ja auch nicht anders zu erwarten ist.

[2]) Vgl. *Hinschius* a. a. O. p. LIV.

Constitutum nachweislich für Sonderzwecke ausgebeutet wurde[1]).

Aus dem Jahre 1008 (25. Jänner) ist eine Konfirmationsurkunde des Königs *Robert (II) des Frommen* für St. Denys erhalten[2]). In dieser Urkunde bestätigt der König dem Kloster die Immunität und verspricht, in Zukunft, um die Ruhe der Mönche nicht zu stören, zu Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Pfingsten in St. Denys keinen feierlichen Hoftag abhalten zu wollen.

Sed sicut domnus Constantinus beato Petro archem Romani Imperii cum omni integritate in privilegio suo, quod fecit sancto Silvestrio, invenitur contulisse: Ita et nos regali magnificentia hoc aecclesię sancti Dionysii concedimus[3]).

Diese echte Urkunde ist einmal bemerkenswert wegen der ausdrücklichen Erwähnung des Constitutums und der Parallele, die darin gezogen wird zwischen der Schenkung Roms cum integritate an Silvester und der Immunitätsverleihung für St. Denys — eine ganz eigenartige Auffassung und Verwertung der Stelle des Constitutums über das Verlassen Roms und die Residenzverlegung durch Konstantin; dann aber auch, weil darin verwiesen wird auf gefälschte Urkunden, die ihrerseits auf das Constitutum Bezug nehmen. Es heißt nämlich in der Urkunde Roberts: Huic ętiam immunitati ipsos eosdemque terminos imponi censemus, qui in privilegio domni Dagoberti serenissimi regis, quod de fugitivis ad idem coenobium idem gloriosus rex fecit, prescripti sunt . . .[4]). Mit dem Privileg, auf das hier verwiesen wird, ist sicher eine gefälschte Urkunde *Dagoberts*, angeblich aus dem Jahre 632 gemeint[5]), in dem der Frankenkönig dem Kloster des hl. Dionisius das Asylrecht gewährt. Auch in dieser Fälschung wird das Constitutum erwähnt.

Contestamur namque et obtestamus omnes successores nostros reges sive principes, per sanctam et individuam Trinitatem,

[1]) *Grauert* a. a. O. (1883) 557 ff.

[2]) In *M. Jules Tardif:* Monuments historiques (Paris 1866) Nr. 249; p. 156 sq.

[3]) A. a. O. [4]) Ebd.

[5]) *Pardessus*. Diplomata II Nr. 255 p. 13 sq,

et per adventum iusti iudicis ut honor et reverentia sanctae matris ecclesiae, ubi domnus et patronus noster sanctissimus Dionysius requiescit, in omnibus conservetur, sicut Romae ecclesia beatorum apostolorum Petri et Pauli per privilegium Constantini imperatoris obtenere dignoscitur[1]).

Noch unverkennbarer ist die Abhängigkeit des Diploms von 1008 von einer anderen Urkunde *Dagoberts*, die gleichfalls aus dem Jahre 633 sein will[2]), in der der Frankenkönig Gott und dem hl. Dionys das castellum S. Dionysii schenkt. Die beiden Urkunden weisen zum Teile wörtliche Übereinstimmung auf. Man vergleiche nur z. B. mit dem oben angeführten Texte den Satz aus dem Diplom *Dagoberts*, in dem von Konstantin die Rede ist.

Dagobert erklärt: sed sicut Constantinus Magnus, imperator semper augustus, ac sanctae Ecclesiae catholicae defensor tutissimus, sub quo viguit illa et mirum in modum excrevit, beato Petro arcem Romani imperii cum omni integritate obtulit, ac sancto Sylvestro contulit per sua legitima documenta, ita et nos nostra regali munificentia Deo atque beato Dionysio speciali protectori nostro, concedimus in perpetuum et donamus hoc castellum cum omnibus adjacentiis et pertinentiis suis, absque ulla reclamatione . . .[3]) Hervorgehoben kann werden, daß hier von legitima documenta die Rede ist, wogegen *Robert* das Constitutum als privilegium bezeichnet, hierin wohl sich anlehnend an das andere Diplom *Dagoberts* von 632.

Von letzterem ist zweifellos abhängig eine dritte Fälschung, eine Urkunde *Chlodwigs II* angeblich aus dem Jahre 644[4]).

Wenn der Fälscher *Chlodwig* sagen läßt: Contestamur itaque et obsecramus omnes successores nostros reges sive principes, per sanctam et individuam Trinitatem, et per adventum iusti iudicis, ut honor et reverentia venerandae ecclesiae B. Dionysii, ubi genitor noster in corpore requiescit, et nos sepeliri summopere speramus, ab omnibus et in omnibus perpetuo iure conservetur, sicut Romae ecclesia beatorum Petri et Pauli, per privilegium Constantini imperatoris, obtinere dinoscitur. Si autem quispiam . . ., so bedient er sich fast ganz der Worte, die er *Dagobert* in den Mund gelegt hatte.

---

[1]) Ebd. [2]) *Pardessus* a. a. O. Nr. 264 p. 28 sq.
[3]) Ebd. [4]) *Pardessus* a. a. O. Nr. 306 p. 81.

Allen drei genannten Fälschungen ist es gemeinsam, daß sie im Anschluß an das Constitutum und mit ausdrücklicher Beziehung auf dasselbe dem Kloster St. Denys Sonderrechte vom Frankenkönig zuwenden lassen und sich nicht scheuen, dabei den hl. Dionysius mit dem Apostelfürsten und das berühmte Kloster in der Metropole des Frankenreiches mit der Hauptstadt der Christenheit in Parallele zu setzen. Wann diese Fälschungen entstanden sind, ist nicht näher festzustellen. Nach *Grauert*[1]) ist für das sogen. Diplom Chlodovechs ein früherer Ursprung als das 10. Jahrhundert ausgeschlossen.

Aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. ist ein Diplom *Lothars* erhalten, in dem eine Bezugnahme auf das Constitutum Constantini unverkennbar zu Tage tritt. Es ist eine Urkunde für Bischof Archard von Langres vom 30. August 967[2]). Darin werden dem Bischof der Besitz der Burg sowie Markt- und Münzrechte bestätigt und der Besitz der Grafschaft Langres und gewisse Zollrechte neu verliehen.

Die Arenga lautet: Si avitum regimen atque paternum justo moderamine tractare nitimur tunc potissimum censemus ut venustissimorum pontificum petitionibus ratio pro statu scilicet suarum ecclesiarum ac aucmentatione fautum iri ne ita quam parvi pendamus, quia nonnullos regum comperimus pro suffragiis momentaneis sanctarum ecclesiarum commeruisse felicia regna beatitudinis summe. Scimus enim quia sanctissimus Cesar Augustus Constantinus, divina ammonitus visione ac docente beato papa Silvestro postquam convolavit ad catholicam fidem (cf. Z 2 sqq), non modo praediis muneribusque ditavit ecclesiam s. apostolorum Petri et Pauli (cf. Z 13), verum etiam omnem dignitatem imperatoriam deo sanctisque praedictis apostolis perpetuali iure contradidit (cf. Z 11, 14); noluit enim inibi principari quo deus clavigerum regni celestis et summum principem apostolorum univer-

[1]) Hist. Jahrb. (1883) 559. Nach *Grauert* (558 f) hat das Constitutum, obgleich es nicht ausdrücklich genannt wird, zweifellos auch für eine auf den Namen Karls d. Gr. erdichtete Urkunde für St. Denys (*Doublet*, Histoire de l'abbaye de St. Denys 725 ff) als Muster gedient.

[2]) Musée des archives departementales, Paris 1878, Nr. 15 p. 32: teilweise abgedruckt von *Th. Sickel* in Mitteilungen des Instituts für Österr. Geschichtsforschung I (1880) 323.



salem delegit rectorem ecclesiarum, sed Constantinopolim senatorium consultum atque patricium secum pariter finetenus commigravit (cf. Z 18), ut nullis infestationibus regie sublimitatis ecclesia Romana in posterum multaretur. Quocirca notum fieri volumus . . .

Das Beispiel Konstantins führt *Lothar* an als Ansporn zur Betätigung ähnlicher Freigebigkeit gegen die Kirche. Dafür paßt recht gut die Ausstattung der Kirche der hl. Apostel Petrus und Paulus mit Ländereien und Geschenken durch Konstantin. Wenn aber dann weiter der Übertragung der kaiserlichen Würde an die Apostelfürsten zu ewigem Rechte und der Residenzverlegung von Rom nach Konstantinopel besondere Erwähnung geschieht, so ist dies auffallend. Es kann zwar vielleicht einfach damit erklärt werden, daß nachdem einmal das Constitutum beigezogen ist, dem Gedankengang desselben Folge geleistet wird; möglich aber auch, daß nicht ohne eigene Absicht gerade der Gedanke der Erhöhung des römischen Stuhles ausdrücklich hervorgehoben werden sollte. In dem Zusammenhang einer Immunitätsverleihungsurkunde würde jedenfalls dieser Passus des Constitutums leichter verständlich sein als hier zumal mit der beigefügten interessanten Begründung: ut nullis infestationibus regie sublimitatis ecclesia Romana in posterum multaretur[1]).

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) *Sickel* (a. a. O. 323) erscheint die Erwähnung des Constitutums in dieser Auffassung in einer Königsurkunde, wenn man sich die damaligen Vorgänge in Rom vergegenwärtigt, „von denen eben auch nach Westfrancien Kunde gekommen sein mußte“, „geradezu als Manifestation der am Hofe eines der letzten Könige karolingischen Geschlechts herrschenden Richtung und insbesondere des Glaubens an die Constantinische Schenkung“. Daß die Weise, in der im Diplom *Lothars* des Constitutums gedacht wird, „unwillkürlich“ an die Auffassung im Liber adversus Graecos des *Aeneas von Paris* (vgl. oben 362 f) erinnere, wie *Sickel* (a. a. O.) meint, wird nicht jeder finden.

Literaturberichte

A. Übersichten

Das literarische Interesse für den Laubacher (Lobbes im Hennegau) **Benediktiner Rather** (890—974), **Bischof von Verona und Lüttich**

Rather begleitete den Abt Hilduin, den Vetter des Königs Hugo von Provence nach Italien und erlangte durch den König den bischöflichen Stuhl von Verona. Von den 37 Jahren seines Episkopates (931—968) konnte er ungefähr 10 in der Diözese verbringen, aber auch nur dadurch, daß er zweimal durch äußere Umstände wieder dorthin zurückgeführt wurde (946—48; 962—68). Die Zwischenzeit verbrachte er im Gefängnis, auf der Flucht, als Erzieher in der Provence und als Lehrer an der Kölner Domschule bis 953. Dann erlangte er 953 das Bistum Lüttich, wurde aber schon 955 wieder durch eine Erhebung des Adels vertrieben. Auch in den Klöstern zu Laubach und Aulne brachte seine Anwesenheit Kampf und Streit. — Daß der reiche Klerus und zum Teil auch das Volk von Verona sich nur ungern vom Norden her einen Bischof aufzwingen ließen, läßt sich begreifen; soweit man den Lebenslauf des vlämischen Benediktiners verfolgt, hat er durch unklugen Eifer fast überall Unheil und Verwirrung angerichtet. Literarisch war er hochgebildet. Die uns bekannten 56 selbständigen Schriften sind stark persönlich gefärbt und von den wechselvollen Schicksalen des Autors bedingt und veranlaßt.

Doch die Aufmerksamkeit sollte weniger der Person Rathers selbst gelten als vielmehr dem literarischen Interesse, das man ihm seit dem 16. Jahrhundert in Druckwerken (nicht in Handschriften) entgegenbrachte. Da ist nun die Beschäftigung mit ihm eine so rege, daß man sich unwillkürlich nach Gründen umsieht, wodurch diese Anteilnahme an seiner Person gerechtfertigt wird. Im zehnten Jahrhundert hat ihn sicher Atto von Vercelli (924 bis

961; Schriften MSL 134) im Langobardenreich an Gelehrsamkeit übertroffen; ferner stehen ihm um die gleiche Zeit Nilus von Rossano (910–1005), ein Basilianer, und die Benediktiner Adelbert von Prag (Martyrer, 956—997), Dunstan, Erzbischof von Canterbury (924—988) und Odo von Clugny (878—942) als Heilige gegenüber, denen man besondere Verehrung schuldete und deren Wirken für die Folgezeit bedeutungsvoll war.

Gleichwohl überragt Rather alle Zeitgenossen, wenn man allein auf die literarische Beschäftigung mit seiner Person und mit seinen Schriften den Blick richtet. Hierbei mag in etwa auch die Willkür eine gewisse Rolle spielen. Es gibt aber auch objektive Gründe, auf die sich dieses Interesse zurückführen läßt. Zunächst sind es die für das „finstere" zehnte Jahrhundert wirklich zahlreichen Schriften, die das Andenken Rathers immer wieder aus der Vergessenheit heraushoben. Ferner hängt seit der Erfindung der Buchdruckerkunst das Bekanntwerden eines Autors wesentlich davon ab, ob seine Schriften durch den Druck allgemein zugänglich gemacht werden. Nun lassen sich vier Gesichtspunkte namhaft machen, welche sowohl für die allmähliche Drucklegung als auch für die Kenntnis der Person Rathers günstig waren. Der erste ist die enge Verknüpfung seiner Lebensschicksale mit der Stadt Verona; denn hauptsächlich von Italien ging auch noch im 16. Jahrhundert das literarische Leben aus. Ein zweiter ist die obschon kurze Tätigkeit als Bischof in Lüttich; die von Italien nach Frankreich übergreifende literarische Bewegung schloß das heutige Belgien mit ein. Drittens ist die Zugehörigkeit zum Benediktinerorden allenthalben Veranlassung gewesen, den Mönch und Bischof in den Annalen zu registrieren. Endlich gab das als finster verschrieene 10. Jahrhundert dem literarisch so rührigen Helden einen passenden Hintergrund, der für die Kämpfe zwischen Protestanten und Katholiken ehedem mehr als heute in Frage kam.

Es ist zunächst der Würzburger Benediktiner *Trithemius* **1)** (1462—1516), der in seinem literarischen Sammelfleiß auf den Ordensgenossen des 10. Jahrhunderts stößt und ihm in seinen damals angesehenen Werken einen Platz anweist. Unabhängig von Trithemius, aber etwas später spürte der Humanist und Professor des Griechischen *Sigonius* **2)** (1524—1584) in Italien als Polyhistor den Bischof von Verona auf; von kritischer Beurteilung ist noch gar keine Rede, die historischen Dokumente sind nicht auf Wichtigkeit und allgemeines Interesse geprüft, sondern auf

1) De scriptoribus ecclesiasticis 1487—1492; 1494 de viris illustribus ordinis Sancti Benedicti. — **2)** Historiarum de regno Ita-

die sprachliche Form und werden sorgfältig in Humanisten-Latein umgeschrieben.

Diese harmlose Studienart wurde sehr bald von der Reformation gestört. In Magdeburg musterte *Matthias Vlacich* (Flacius Illyrikus aus Albona in Istrien 1520—1575) Handschriften und Bücher, um Männer ausfindig zu machen, die im Laufe der Zeit an der Kirche Kritik geübt hätten **3)**. Diesen Stoff dehnte er mit *Wigand* noch weiter aus (7.—13. Jahrhundert) in einer großen Kirchengeschichte nach Centurien. Rather bot für diese geschichtliche Arbeit reichliches Material, und die neue Einteilung nach Jahrhunderten wies ihm in sonst schriftstellerisch armer Zeit die erste führende Stelle. — Nach Art der gelehrten italienischen Historiographie stellte *Baronius* **4)** seine „Annalen" den Magdeburger „Centurien" gegenüber. Das bekannte Material über Rather wird aufgenommen, allein es macht auf die einzelnen Jahre verteilt und nüchtern sachlich wiedergegeben, keinen Eindruck mehr. Das patriotische Interesse für Verona und zugleich der Gegensatz zu den Centuriatoren spiegelt sich in der Arbeit des Augustiners *Panvini* **5)** wieder, den *Scaliger* ehrenvoll „Pater omnis historiae" genannt hat. Auch bei der ziemlich unvollständigen Quellenkenntnis dieser Autoren eignete sich Rather nicht gerade als Held und Vorkämpfer neuer Ideen. Das religiöse Kampfinteresse verlor daher bald seine Zugkraft, aber die Nachrichten über den fruchtbaren Schriftsteller aus dem 10. Jahrhundert sollten sich erweitern und auf weite Kreise ausdehnen. Die kurze Residenz (von 953—55) als Oberhirte im Bistum Lüttich bestimmte erst den Lütticher Pfarrer *Chapeauville* **6)** und später den Jesuitenpater *Fisen* **7)**, Rather in die Kirchengeschichte von Lüttich aufzunehmen; auch *Bucher* **8)** registrierte die Daten seines Lebens in den Gesta pontificum. In der belgischen Stadt Mons hatte kurz vorher *Waulde* **9)** bei Herausgabe des Lebens des hl. Ursmar, Abtes von Laubach, über ihn geschrieben; Rather hatte nämlich die von Abt Anso verfaßte Biographie dieses Heiligen überarbeitet. In Italien wurde um die Mitte des 17. Jahrhunderts von dem Zisterzienser *Ughelli* **10)**

liae [Jahr 575—1268] 1574. — **3)** Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae, Basel 1556; Varia doctorum piorumque virorum de corrupto ecclesiae statu poemata 1562. — **4)** Annales ecclesiastici (bis 1198) Rom 1588—1607. — **5)** Verona 1530/68, De antiquitate urbis Veronensis. — **6)** Lüttich 1551—1617, Historia sacra, profana, nec non politica; Kirchengeschichte von Lüttich und Utrecht. — **7)** 1591—1649, Historia ecclesiae Leodiensis 1642 (von 600—1612. — **8)** Gesta pontificum Tungrensium, Leod. 1612. — **9)** Vie de St. Ursmer, Mons 1628. — **10)** Italia sacra,

das große Nachschlagewerk Italia sacra verfaßt, das wegen reichhaltigen Materials auch heute noch Dienste leisten kann. Als Bischof von Verona wurde wieder Rather mit seinen Wechselfällen aufgenommen.

Die vielen Schriften Rathers waren den genannten Autoren keineswegs alle, weder in Handschriften noch im Druck, bekannt; ihre Mitteilungen sind daher vielfach von einander abhängig. Aber nachdem einmal die Person Rathers ins historische Interesse einbezogen worden war, blieben auch seine Schriften nicht mehr unbeachtet. Zur Erbauung hatte der Kölner Karthäuser *Laur. Surius* **11)** (1522—1578) das von Rather geschriebene Leben des hl. Ursmar und etliche Briefe herausgegeben. Die gleichen Schriften waren auch von dem Lütticher Pfarrer *Chapeauville* (vgl. oben n. 6) in die Geschichte des Bistums aufgenommen worden. Die größten literarischen Kräfte besaß damals der Benediktinerorden. Sobald seine Aufmerksamkeit sich auf das ehemalige Ordensmitglied lenkte, war eine eingehendere Behandlung zu erwarten. Der bescheidene *Jean Luc d'Achéry* **12)** *O. S. B.* (1609—1685) gab zu gelehrten Arbeiten der Mauriner Kongregation vielfach Anlaß und wirkte besonders auf jüngere Mitglieder (Mabillon) anregend. Er sammelte auch mit Vorliebe Schriften, die in den Handschriften-Beständen ruhten und machte sie durch den Druck allgemein zugänglich. Im 2. und 12. Band des Sammelwerkes hat er auch fast alle Schriften Rathers gesammelt. Da diese Gruppe recht ausgedehnt ist, wurde Rather bald eine literarische Berühmtheit, die man nach und nach aus den eigenen Werken zu erkennen bestrebt war. Vom Jahre 1653 bis zum Jahre 1742, d. h. von *d'Achéry* bis zur Aufnahme Rathers in die Histoire littéraire de la France, ist das Gelehrten-Interesse der Mauriner Kongregation für den Mönch und Bischof Rather in steigendem Wachsen. *Mabillon* **13)**, *Bernhard Pez* **14)**, *Martène* **15)** untersuchen an der Hand der schriftstellerischen Tätigkeit Rathers sein Leben und die Geschichte seiner Zeit und geben neuentdeckte Schriften im Druck heraus. Da sollte gegen Ende des 17. Jahrhunderts *Antonius Rivet de la Grange* (1683—1749) in einem großen Werk die Hauptvertreter des Benediktiner-

Romae 1644—62. — **11)** De probatis sanctorum historiis, Köln 1570. — **12)** Spicilegium veterum aliquot scriptorum, 13 Bände. — **13)** 1632. Annales Ordinis S. Benedicti Tom. 3 (1706) Acta sanctorum O. S. Ben. 1668—1701 (sec. V)... — **14)** O. S. B. 1683 Thesaurus anecd. novissimus seu veterum monumentorum praecipue ecclesiasticorum ex germanicis potissimum bibliothecis adornata collectio 1711—29 Tom. VI. — **15)** Thesaurus novus anecdotorum 1717,

ordens im Laufe der Jahrhunderte behandeln. Leider kam dieses Werk nicht zustande, aber aus den Vorarbeiten, die zusammen mit *Joseph Duclou*, *Mauritius Poncet* und *Johann Colomb* fertig gestellt waren, erwuchs die Literar-Geschichte Frankreichs. Der ursprüngliche Plan wirkte noch insofern auf das neue Werk ein, daß Benediktiner wie Rather mit besonderem Fleiße berücksichtigt wurden. Alle Resultate der früheren Forscher sind hier gesammelt und in zusammenhängender Folge zur Darstellung gebracht. Bildeten die Publikationen *d'Achérys* einen Höhepunkt für die Kenntnis der Schriften Rathers, so die Arbeiten in der Histoire littéraire für beides, für die Kenntnis der Person und der Schriften zusammen.

Parallel zu dieser Tätigkeit der Benediktiner liegen auf französischer Seite die kirchengeschichtlichen Arbeiten von *Fleury* **16)** (1640—1723) und *Dupin* **17)** (1657—1719), beide gewandt in Beherrschung großer Stoffmassen, aber in gallikanischen Vorurteilen befangen. Denselben Stoff, soweit er zur Lütticher Kirchengeschichte gehört, verarbeitet in anderer Form der Jesuitenpater *Foullon* **18)**.

Auch in italienischen Gelehrtenkreisen war die Beschäftigung mit dem Bischof von Verona nicht zur Ruhe gekommen. Aber niemand hätte erwartet, daß gerade das italienische und speziell das Veroneser Interesse die hochstehenden Benediktiner-Arbeiten noch in Bälde überflügeln würde. Dieser eilige Fortschritt ist aber wieder durch die gründlichen Arbeiten der Mauriner vorbedingt und ermöglicht worden. In einer ganz hervorragenden Leistung erwarb sich *Muratori* **19)** (1672—1750) dauernde Anerkennung. Er veranstaltete eine Sammlung der Geschichtsquellen Italiens im Mittelalter. Rather nahm darin mit seinen vielen Schriften einen hervorragenden Platz ein. *Florius* **20)** ging 1754 des näheren auf die Lebensgeschichte ein. — Die zwei folgenden Werke stehen unter Veronesischem Gesichtspunkt. Nach vielen wissenschaftlichen Reisen gab der berühmte Polyhistor *Scipione Maffei* **21)** (1675—1755) sein Hauptwerk über Verona heraus. Dem Offizier,

Band 9. — **16)** Histoire ecclésiastique, Paris 1691—1720, 20 Bände (bis 1414). — **17)** Nouvelle bibliothèque VIII (1/7 1693; die 5 ersten Bände kirchlich verboten). — **18)** 1609—1668. Historia Leodiensis per episcoporum et principum seriem digesta ab origine populi usque ad Ferdinandi Bavari tempora. Leodii 1735. — **19)** 1672—1750, Rerum Italicarum Scriptores ab anno 500 ad 1500, Mailand 1723—51; Annali d' Italia dal principio dell' Era Cristiana sino al anno 1749, Mediolani 1744—1749. — **20)** Saggio della Vita di Raterio vescovo di Verona, Romae 1754. — **21)** Verona illustrata, 1732. —

der den spanischen Erbfolgekrieg mitgemacht hatte, lagen theologische Gesichtspunkte keineswegs fern, wie seine Schriften gegen das Duell und seine historischen Erörterungen über die Gnadenlehre dartun. In der Verona illustrata widmete er dem Bischof Rather besondere Sorgfalt.

Alle Resultate und Erfolge der bisherigen Publikationen flossen nun in durchaus zielbewußter, selbständiger Verarbeitung in ein Monumentalwerk zusammen, das bis heute nicht überholt wurde. Zwei Weltpriester der Stadt Verona, *Pietro* (1698—1769) und *Girolamo* (1702—1781) *Ballerini*, bekannt durch die Edition der Werke Gregors des Großen, konzentrierten ihr ganzes Interesse auf Veroneser Schriftsteller. Die dogmengeschichtliche Arbeit des Kardinals *Noris* (1631—1704) Historia pelagiana, die Schriften des Bischofs *Giberti* (1495—1543) und die Reden des *hl. Zeno* († 372), alle nach Verona gehörig, wurden für die damalige Zeit mustergültig ediert; an letzter Stelle, im Jahre 1766, kamen die Werke des Ratherius an die Reihe. Mit diesem Werk hat die bisherige Forschung ihren Höhepunkt und einen gewissen Abschluß erreicht. Alle Schriften sind durch eine groß angelegte Lebensbeschreibung meist neu chronologisch fixiert; den Text erläutern zahlreiche Kenntnisse aus der Zeitgeschichte. Diese Veroneser Ausgabe wurde leider bald zu einer bibliographischen Seltenheit und blieb daher für Deutschland fast ganz unfruchtbar. Es hat bis zum Jahre 1853 gedauert, ehe die Edition durch Neudruck bei *Migne* (Band 136 Series Latina) wirklich allgemein zugänglich wurde. Sonst bietet die Neuausgabe keine Besserungen oder Ergänzungen, sogar die Seitenzahlen der Veroneser Edition sind genau mit aufgenommen, leider sind auch eine Reihe von Druckfehlern, die sich durch den Neusatz einschlichen, nicht mehr korrigiert.

Die handschriftliche Forschung über Rathers Werke ist noch nicht abgeschlossen und eine maßgebende Ausgabe im heutigen technischen Sinne gibt es noch nicht. Im Jahre 1809 entdeckte *Joh. Christoph Aretin* **22)** (1773—1824) einige Schriften und gab sie heraus. Ein Jahr nach der Migne-Ausgabe 1854 kam die gut geschriebene Biographie über Rather von *Vogel* **23)** (Jena) heraus; auf den Resultaten der *Ballerini* fußend hat der umsichtige Verfasser manchen neuen Gesichtspunkt zur Geltung gebracht. Die ehemaligen Bemühungen der Protestanten, den Bischof Rather als Vorreformator und als Helden gegen die Kirche zu verwerten,

22) Beiträge zur Geschichte und Literatur, München. — **23)** Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert. 2 Bde. Jena 1854. —

faßt *Vogel* vom reformierten Standpunkt aus in die Worte zusammen: „Ohne an der ununterbrochenen evangelischen Protestation gegen jüdische und heidnische Verderbnis der Kirche zu zweifeln und ohne unsere Freude an Rathers Protestation zu verleugnen, hüten wir uns doch aus solchen Protestierenden und aus ihnen allein die wahre Kirche zu konstruieren und um ihretwillen andere Personen und Ereignisse zu vernachlässigen, an welche Gott jene großen Entwickelungen seines Reiches auf Erden geknüpft hat". Aus den Handschriften trägt *Vogel* den Sermo in coena Domini (II. Bd. S. 221—238) nach. —

Was ist nun das Ergebnis all der Studien und Forschungen über die Person Rathers gewesen? Die genauere Beurteilung und Kenntnis seines Charakters hat zu Enttäuschungen geführt. Niemand führt heute mehr den Bischof von Verona aus dem 10. Jahrhundert als Helden und Vorkämpfer ins Treffen. Aber auch heute lesen sich seine Schriften und Briefe leicht und sind nicht ohne Interesse. Die im Turm Walberts in Pavia verfaßten Praeloquia, praktische Mahnungen an Christen jeden Alters und Standes, sind stark von zeitgeschichtlichen Anspielungen durchsetzt. Wer nicht mit historischem Interesse auf diese Andeutungen eingeht, findet eine durchaus nützliche und erbauliche Lesung. Die „Mahnungen an den Ehelosen" und die Auffassung dieses „Standes" steht späterer protestantischer Lehre diametral gegensätzlich gegenüber (Lib. 2 n. 13 MSL 136,109). Sein Kampf gegen die Geistlichen in Verona und gegen andere Bischöfe wird heute nur mehr als leidenschaftliche Betätigung zur Behauptung von Stellungen beurteilt, die für ihn verloren waren. Im eigenen Interesse hat Rather die bischöfliche Würde eher in ihrem Rechte zu hoch als zu tief angesetzt. Mancher Satz in den Briefen und Schriften erinnert an die Verfasser der pseudo-isidorischen Dekretalen. Auch der vertriebene Bischof von Verona verlangt Unterwürfigkeit gegen den römischen Stuhl, dafür aber Unabhängigkeit sowohl von der weltlichen Gewalt (König Hugo), als auch von mächtigen Metropoliten (Erzbischof Manasses „lupus"). In der Begründung dieser Auffassungen lehnt sich Rather eng an die hl. Schrift an und stützt sich in der Auslegung auf die damals gebräuchlichen Kommentare.

Diese Arbeitsweise und Methode hat neuerdings *Schwark* **24)** einer eigenen Untersuchung unterzogen; er kommt zu dem Ergebnis, daß Rather sich durchwegs enge an die Quellen anlehnt ohne besondere Originalität. In demselben Buche werden ferner alle Lehren der Kirche nach dem Schema: Glaubenslehren, Sitten-

---

24) Bischof Rather als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der

lehren, kirchenrechtliche Anschauungen, mit Sätzen aus Rathers Schriften belegt. Die theologischen Anschauungen werden also systematisch geordnet, so daß ein Bild der Theologie dieser Zeit vorgeführt wird. Das Beweismaterial und die Beweiskraft liegt in den zahlreichen Anmerkungen **25)**. Alle sind durchweg sorgfältig und zeugen von großer Belesenheit. — *Wiegand* hat in der prot. Realenzyklopädie (Bd. 16[3] 443/7) Rather im Gegensatz zu den Centuriatoren nüchtern und treffend charakterisiert. In Bezug auf die theologischen Lehren Rathers fügt er aber das Urteil bei S. 446, 55: „Im Unterschiede von der ruhigen Sicherheit, die dem karolingischen Zeitalter noch eigen ist, gibt es für Rather bereits nichts Festes mehr in den Anschauungen, Sitten und Vorschriften der Kirche; alles ist problematisch und untersteht der Kritik, wie den Erwägungen der Vernunft“. In dem an Wechselfällen so reichen äußern Leben Rathers hat es allerdings nichts Festes und Bleibendes gegeben; daß aber dieser Mangel an ruhiger Sicher-

---

Theologie im Zeitalter der Ottonen. Königsberg 1916. — **25)** S. 134 Anm. 2 sagt *Schwark* sehr verständig von der Vorstellung, daß „die Bischöfe dereinst mit Christus richten werden“, sie sei gewiß nicht zuerst von Rather erdacht. „Nur vermag ich für letztere keinen Beleg aus der Literatur vor Rather zu bringen“. — Literarische Unterlage für diese Auffassung ist Apok 20,4: et vidi sedes et sederunt super eas et judicium datum est illis. Augustinus erklärt diese Stelle von den Bischöfen und zwar schon für ihre Tätigkeit auf Erden (de civitate Dei 20,9 CSEL 40,2 S. 450, 27—451, 6): non hoc putandum est de ultimo judicio dici; sed sedes praepositorum et ipsi praepositi intelligendi sunt, per quos nunc ecclesia gubernatur. Judicium autem datum nullum melius accipiendum videtur, quam id quod dictum est: Mt 18,18. Inwieweit diese Auffassung auf den Donatisten *Tyconius* und seine Interpretationsregeln zurückgeht, ist in dieser Zeitschrift Jahrgang 1911, S. 698—709 „Die Kirche der Donatisten“ näher erörtert. — In direkter Abhängigkeit vom Apokalypsen-Kommentar des *Tyconius* geht die gleiche Interpretation auf die mittelalterlichen Kommentare über: *Primasius*, Commentar. in Apoc. lib. 5 c. 20 MSL 68,916 C; *Beda*, Explanatio Apoc. lib. 3 c. 20 MSL 93,191 D; *Heterii* et *S. Beati* ad Elipandum ep. lib. 2 c. 24 MSL 96,998 C. — Nach den *Tyconius*-Regeln ist die Kirche Erbin der königlichen Herrschaft Davids, alle Gewalt Christi im Himmel und auf Erden ging auf sie über. Regula 4. Texts and studies Vol. 3 Nr. 1 S. 37. Die von *Schwark* S. 135 hervorgehobene Überspannung der geistlichen Gewalt ist selbstverständlich durch den Kampf mit König Hugo bedingt, hat aber in der von *Tyconius* abhängigen Literatur eine literarische Vorlage. —

heit übergehe auf den Glauben an die Lehren der Kirche, dafür wüßte ich aus seinen zahlreichen Schriften gar keinen Anhaltspunkt. *Wiegand* gibt auch kein Beweismaterial an die Hand. Das einzige Mal, wo Rather in seiner Lehrauffassung sicher irrte, war er von seinen eigenen Interessen stark beeinflußt. Die in seiner Abwesenheit von seinem Gegner Milo geweihten Priester wollte er zwingen, sich von ihm nochmals weihen zu lassen. Ehe er aber diesen kühnen Schritt zu tun wagte, wandte er sich (1/8 973) nach Rom um Gutheißung **26)**. Bei dem theoretischen Versuch ist es auch geblieben, er hat die Weihe, wodurch er widerspenstige Priester mehr von sich abhängig gemacht hätte, nicht vorgenommen. Im Gegensatz zu *Wiegand* haben die *Ballerini* **27)** gerade die Treue Rathers in der kirchlichen Lehre hervorgehoben und auch im einzelnen dargetan. Hätte aber Rather, der sich durchweg als abhängigen Schriftsteller erweist, auch nur vereinzelt die heutige protestantische Idee vertreten, es gebe in den Anschauungen der Kirche nichts Festes, so wären diese wenigen Stellen sehr beachtenswert, da sie zu den gewöhnlichen Auffassungen des zehnten Jahrhunderts im schroffen Gegensatz stehen.

---

26) *Saltet*, Les réordinations S. 163—171. — **27)** (MSL 136 S. 14 Praefatio VI): Episcopus tanto sacrarum Scripturarum, Patrum et canonum studio usuque imbutus, doctrinam ac disciplinam valde puram iisdem fontibus congruentem profitebatur. Occurrunt identidem in ejus operibus catholica dogmata, eademque traditionis saeculi decimi perillustria testimonia suppeditant. Praeclara in primis sunt illa quae de reali praesentia corporis et sanguinis Domini in Eucharistiae sacramento duobus praesertim in opusculis late constituit, adeo ut ejus dogmatis traditio maxime comprobetur ex eo ipso scriptore, qui a nonnullis heterodoxis horum operum ignaris in sui erroris patrocinium traducebatur. Non pauca de libertate arbitrii, de necessitate et efficacia divinae gratiae, ac de peccato originali in Augustini plane sententiam multis in locis inspersit. Nonnulla de cultu et invocatione sanctorum, de traditionis necessitate et usu, de insolubili matrimonii vinculo, de peccatorum mortalium et venialium discrimine, de confessione, de coelibatu sacrorum ministrorum, de purgatorio, de suffragiis pro animabus defunctorum, de aeternitate poenarum in inferno ac de aliis catholicis dogmatibus occurrunt. In Praeloquiorum libris quidquid circa religionis mysteria tradit, symboli sancto Athanasio inscripti et sancti Augustini doctrinae consentaneum exhibet. Adeo vero sanam doctrinam Ecclesiae praefert, ut eos acriter impugnet, qui illam aliquot erroribus infuscare aut impetere nisi sunt.

Das literarische Interesse für Rather hat auch heute noch nichts an Frische eingebüßt; immer noch steht diese merkwürdige Figur des zehnten Jahrhunderts im Mittelpunkt wissenschaftlicher Diskussion. Das Urteil über seine Person und seinen Charakter hat sich von den Centuriatoren an bis zu den *Ballerini* steigend geklärt und ist ziemlich übereinstimmend angenommen. Die Theologie, wie sie bewußt und unbewußt in seinen zahlreichen Schriften zum Ausdruck kommt, steht dagegen neuerdings im Vordergrund.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Zur Bevölkerungsfrage

I. Die Bedeutung der Geburtenabnahme. II. Einfluß der Religion. III. Behelfe zur Bekämpfung des Geburtenrückganges. — Alphabetisches Verzeichnis

Schon mehrmal sind in dieser Zeitschrift Bücher besprochen worden, die das „Bevölkerungsproblem" betreffen, z. B. *M. Faßbender*, Des Deutschen Volkes Wille zum Leben (Jhg. 1918 S. 167), *F. Hitze*, Geburtenrückgang u. Sozialreform (1917, 793), *G. Sticker*, Geschlechtsleben u. Fortpflanzung vom Standpunkt des Arztes, *J. Mausbach*, Ehe u. Kindersegen vom Standpunkt der christl. Sittenlehre (1917, 585), *H. Muckermann*, Der biologische Wert der mütterlichen Stillpflicht (1917, 582), *H. Rost*, Die Kulturkraft des Katholizismus [Abschnitt 5: Katholizismus u. Geburtenrückgang, 6. K. u. uneheliche Geburten, 7. K. u. Ehescheidungen, 8. K. u. sexuelle Frage] (1916, 589), *Ehrler-Baur-Gutmann*, Glückliches Eheleben (1916, 358), *A. Knoch*, Geburtenrückgang u. praktische Seelsorge, *Fr. Renz*, Die katholischen Moralsätze bezüglich der Rationalisierung der Geburten (1913, 861), *J. Borntraeger*, Der Geburtenrückgang in Deutschland (1913, 643); auch die folgenden Bücher über das Familienleben kommen hier in Betracht: *Fr. Walter*, Die Wiedergeburt der deutschen Familie (1917, 390), Bischof *Korum*, Das christl. Familienleben (1916, 353). Wegen der großen Bedeutung der Angelegenheit sollen diese Kritiken durch die Zusammenstellung einiger weiteren besonders auch für den Theologen und Seelsorger beachtenswerten Literaturbehelfe ergänzt werden.

I. Die Bedeutung der Geburtenabnahme. In einer ganz eigenen Weise haben die Erörterungen über die Geburtenabnahme klargestellt, daß die von kirchlicher Seite längst vor den staatlichen und anderweitigen Maßnahmen gewiesenen Wege die einzig richtigen sind [1]. Schon daß von den Bischöfen

---

[1] Die einschlägigen römischen Entscheidungen des letzten Jhdts. finden sich zusammengestellt im Kölner Pastoralblatt 1912

der Ernst der Lage bedeutend früher erkannt wurde als von anderen zuständigen Stellen, ist umso höher anzuschlagen, da sogar angesehene Fachmänner bis in die jüngste Zeit herein sich bemüht haben, alle Besorgnisse über die Zukunft des Volkes als unbegründet zu erweisen. Zu solchen Beschwichtigungsversuchen gehört z. B. *E. Röslеs* Schrift: Der Geburtenrückgang. Seine Literatur und die Methodik seiner Ausmaßbestimmung 2). Der Widerspruch seitens anderer Fachmänner blieb nicht aus; besonders Prof. *Jul Wolf*, gegenwärtig an der techn. Hochschule Berlin, trat entschieden der Behauptung entgegen 3), der Geburtenrückgang „bringe nur die ungewöhnlich starke Volksvermehrung der letzten Jahrzehnte auf das normale Maß zurück, bezwecke also nichts anderes als das Volkswachstum zu regulieren bezw. den jeweiligen Bedürfnissen anzupassen ... Ohne den Rückgang der Geburtenziffer hätte der Anteil der Kinder an der Gesamtbevölkerung das normale Maß überstiegen. Derartiges hätten indessen die geläuterten Anschauungen des Volkes über den Kindersegen und die wirtschaftlichen Verhältnisse nicht zugelassen!" (Arch. f. Rassen- u. Gesellschaftsbiol. XI 327).

„Die Originalität", meint *Wolf*, „kann dieser Auffassung nicht abgesprochen werden. Ungewöhnlich wie die Behauptung ist auch der Nachweis ihrer Richtigkeit ... Als Patriot könnte man nur wünschen, daß Roesle mit seiner Beweisführung im Rechte wäre. In Wirklichkeit hat er seiner Nation einen sehr schlechten Dienst er-

Oktoberheft Sp. 303/307. Auf das neuestens oft zitierte Responsum vom 8. Juni 1842 wird noch weiter unten (Nr. 22 u. 23) zurückzukommen sein. — Von bischöflichen Kundgebungen der letzten Jahre sind insbesondere zu beachten: der Ehe-Hirtenbrief der im August 1913 am Grabe des hl. Bonifatius zu Fulda versammelten Bischöfe (auch in der Apologet. Broschüren-Sammlung Zurück zu Christus, Mergentheim abgedruckt als Nr. 14, handliches Format) sowie deren Hirtenschreiben vom 12. Aug. 1908 über den Kampf gegen die öffentliche Unsittlichkeit; ferner der Hirtenbrief des Kardinals *Mercier* über die Pflichten des Ehelebens (deutsch von *Bernh. Bahlmann S. J.* Kevelaer 1909, 3. Aufl. 1912). Manche Länder, wie schon 1909 Belgien und neuestens auch Deutschland, haben von ihrem Episkopate weitere Instructiones pro confessariis, einige Diözesen noch andere Weisungen für Brautunterricht oder Predigt erhalten. — 2) Erstes Ergänzungsheft zum Archiv für soziale Hygiene und Demographie. 54 S. gr. 8° mit 6 Tafeln. Leipzig 1914. — 3) Angebliche Bedeutungslosigkeit des Geburtenrückganges, im Archiv f. Rassen- u. Gesellschaftsbiologie, hsg. von Dr. *A. Ploetz*. Leipzig. 11. Jhg. (1914/15) 327—334. —

wiesen. Denn bei seiner Nachprüfung stellt sich heraus, daß kein einziges der Argumente Roesles ernst genommen werden kann, daß sie sophistisch durch und durch sind, wobei nicht zu übersehen ist, daß sie ... schweren Schaden zu stiften im Begriffe sind (328)". Diese Anklage beweist dann *Wolf* bündig, um mit der nochmaligen Zurückweisung der Ansicht von „geläuterten Anschauungen des Volkes über den Kindersegen" zu schließen; die tatsächlichen Anschauungen zielen vielmehr auf „das Zwei- und Einkinderideal", und das gibt wahrlich keinen Grund zu einer optimistischen Beurteilung. Der überhandnehmende „Massenwille, die Familie klein zu halten", rechtfertige eher eine pessimistische Auffassung der Sachlage.

Die Kontroverse *Wolf-Roesle* ist noch in anderen Zeitschriften, so auch in der Zeitschrift für Sozialwissenschaft (begr. von *Jul. Wolf,* fortgeführt von *Ludw. Pohle*) 1915, 255 ff u. 601 ff fortgesetzt worden, wobei es sich mehr um die methodische Seite der Forschung handelte. *Wolf* begründet selbst seinen allerdings scharfen Ton der Kritik mit der Überzeugung, daß die optimistische Tendenz *R.s* bei dessen Stellung als Mitglied des Reichsgesundheitsamts großen Schaden verursachen könnte.

Noch harmloser als nach *Rösles* Darstellung erscheint die Angelegenheit dem Leiter des sächsischen statist. Landesamtes Dr. *E. Würzburger* 4): die beunruhigende Ansicht, der Geburtenrückgang bei uns sei „eine der bekannten Entwicklung der Dinge in Frankreich entsprechende Erscheinung, ist lediglich durch eine Art optischer Täuschung entstanden"; „Autosuggestion", „Mißverständnisse", falsche Folgerungen aus statistischen Daten, Irrtum und Irreführung seien schuld an den Befürchtungen, die schon „eine Art Hypnose" verursacht hätten. Allerdings muß *W.* doch zugeben, daß die sehr reichhaltige Literatur „eine weitgehende Übereinstimmung in der Darstellung der Ergebnisse der Statistik" zeigt, und diese Darstellung ist seiner eigenen Ansicht entgegengesetzt; indessen habe jene Übereinstimmung nicht viel zu bedeuten, denn nur „ganz wenige Verfasser waren offenbar in der Lage, sich ein selbständiges Bild von den Bevölkerungsvorgängen zu machen". Auch in der Suche nach den Gründen des angeblichen Unheils sei man meist auf falscher Fährte gewesen; der Geburtenrückgang sei in der Hauptsache durch den Rückgang der Kinder-

4) Rückblick auf die Literatur des Geburtenrückganges, in: Soziale Praxis u. Archiv f. Volkswohlfahrt, hsg. von *G. Francke* u. *W. Zimmermann*, 25. Jhg. (1916), N. 21 Sp. 481—87. Dazu zu vergl. ein anderer Artikel *Würzburgers*: Der Geburtenrückgang u. seine Statistik,



Sterblichkeit erklärt, andere Ursachen seien nicht nachgewiesen (S. 487). Darum seien auch viele der vorgeschlagenen Hilfsmittel wirtschaftlicher und ethischer Art nicht erfolgversprechend. Solchen Auffassungen trat zuerst Oberverwaltungsgerichtsrat Dr. *Weymann*-Berlin entgegen **5)**; *Würzburgers* Darlegungen scheinen ihm zum Ernst der Lage nicht zu passen. Eingehender und sehr umsichtig beschäftigte sich mit den Ansichten *Würzburgers* der Göttinger Univ.-Prof. *Karl Oldenberg* **6)**; obschon er meint, von *W.* sei auch da zu lernen, wo er irrt, muß er doch feststellen: „Wie ich glaube, befindet sich *W.* in der Hauptsache im Irrtum"; sein Optimismus „in der Deutung der bisherigen Bevölkerungsvorgänge" sei nicht berechtigt.

Wie ernst die Sachlage in Wahrheit ist, das haben auch behördliche Erhebungen und Verhandlungen der letzten Jahre und Monate erwiesen. Man lese z. B. den Bericht über die „Verhandlungen der erweiterten wissenschaftlichen Deputation für das Medizinalwesen im Ministerium des Innern in Berlin am 13. und 14. März 1916" **7)**; der erste Teil beschäftigt sich mit der Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, der zweite enthält drei Gutachten über die „Zulässigkeit der Unterbrechung der Schwangerschaft vom Standpunkte der ärztlichen Wissenschaft und Berufsehre". Darin berechnet Geh. Medizinalrat Prof. Dr. *E. Bumm*—Berlin auf Grund sehr zurückhaltender Annahmen die Zahl der Fehlgeburten in Deutschland für 1913 auf 300.000, von denen wieder nach sehr vorsichtiger Schätzung $^{2}/_{3}$, also 200.000, auf künstlichem Wege bewerkstelligt worden seien. (Andere Sachkenner kommen zu doppelt größeren und noch höheren Zahlen.) Was das bedeutet, ist aus der — mit der katholischen Moral allerdings noch nicht ganz übereinstimmenden — Erklärung Prof. *Bumms* zu ersehen, daß Unterbrechung der Schwangerschaft aus rein medizinisch-wissenschaftlichen Gründen so selten notwendig sei, daß sie die Geburtenzahl „kaum merkbar beeinflußen kann" (S. 75). Und wer trägt die Hauptschuld an den Verbrechen? *B.* selbst ist „trotz aller Erfahrungen auf diesem Gebiete geneigt, die Zahl der unnötig durch Ärzte eingeleiteten Aborte für gering

---

in *Schmollers* Jahrbuch Okt. 1914. — **5)** Zur Würdigung des Geburtenrückganges, in Soz. Praxis u. Archiv f. Volkswohlfahrt 1916 Nr. 30 Sp. 677 ff. — **6)** Geburtenrückgang und Aufwuchsziffer, in *Schmollers* Jahrbuch 40. Jhg. (1916) 2. Heft 244—311. — **7)** 58. Heft der Veröffentlichungen aus dem Gebiete der Medizinalverwaltung. Im Auftr. Sr. Exz. des H. Ministers des Innern hsg. von der Medizinalabteilung des Ministeriums. Berlin 1916, Verl. von Richard Schoetz.

im Verhältnis zu der ungeheuren Zahl der von den Frauen selbst, von berufsmäßigen Abtreiberinnen und Hebammen bewerkstelligten Fehlgeburten zu halten“ (S. 76). Weniger günstig urteilt über die Ärzte ein zweiter Berichterstatter, Geh. Medizinalrat Dr. *Krohne*—Berlin: Amtliche Mitteilungen von Behörden und Ärztekammern sowie „eine ausgedehnte Korrespondenz mit einer größeren Zahl von angesehenen Ärzten, insbesondere den ordentlichen Professoren der Frauenheilkunde und Geburtshilfe an den deutschen Universitäten und anderen hervorragenden Frauenärzten“ lassen erkennen, „daß die Beurteilung der Frage, unter welchen Umständen ein Arzt die Schwangerschaft unterbrechen darf, in Ärztekreisen eine bedenkliche Wandlung erfahren hat“ (S. 80 f); diese Tatsache müsse in einer Zeit, „in der die Fehlgeburten infolge unerlaubter Eingriffe der Schwangeren sich in erschreckender Weise häufen, . . . als eine ernste Gefahr für das Volkswohl, für die Erhaltung unserer Nachkommenschaft bezeichnet werden“. — Welches Licht fällt da auf die Weisheit und unbeugsame Konsequenz der kirchlichen Beurteilung und Gesetzgebung in diesen Angelegenheiten, zumal die Kirche schon längst volle Klarheit geschaffen hatte, wahrend der Staat erst durch die bedauerlichsten Erfahrungen zum Nachdenken und Einschreiten bewogen wurde. Immerhin kann man sich nur freuen, daß in jenen Verhandlungen mit solchem Ernste vorgegangen und namentlich die „Unterbrechung der Schwangerschaft aus sozialen oder rassehygienischen Gründen“ als unzulässig und als Verstoß gegen das Strafgesetzbuch bezeichnet worden ist. Die Verhandlungen haben wohl viel dazu beigetragen, daß soeben die Verwirklichung des gesetzlichen Schutzes gegen die ärgsten Übelstände, Verbrechen gegen das keimende Leben und Verbreitung der Geschlechtskrankheiten, einen kräftigen Schritt vorwärts macht.

In diesem Zusammenhange mag auch einer eigentümlichen Schrift des Berliner Spezialarztes für Sexualleiden Dr. *Max Marcuse* über den Mißbrauch der Ehe Erwähnung geschehen **8)**. Der Verf. geht von den endlosen Streitigkeiten aus, die die Ausdeutung der statistisch festgestellten Tatsachen begleiten. Daß die Zahlen allein keinen vollen Aufschluß über die vielen mit dem Geburtenrückgang

---

(91 S. gr. 8° M 3.—). — **8)** Der eheliche Präventivverkehr, seine Verbreitung, Verursachung und Methodik. Dargestellt u. beleuchtet an 300 Ehen. Mit einem Anhang: Tabellarische Übersicht über die willkürliche Geburtenbeschränkung (Präventivverkehr u. Fruchtabtreibung) nach einer früheren Erhebung an 100 Berliner Arbeiterfrauen. Stuttgart, Ferd. Enke, 1917. IV + 199 S. Lex. 8°. M 6.—.

zusammenhängenden Fragen geben können, ist einleuchtend, aber keine neue Entdeckung; richtige Folgerungen aus dem rein statistischen Material auf moralische und religiöse Motive und Strömungen werden ohne soziale Schulung und psychologischen Scharfblick nicht gut möglich sein. Darum wäre der kürzeste Weg zur Erkenntnis der eigentlichen Ursachen auch des Geburtenrückganges die direkte Befragung der Beteiligten. Aber anderseits ist nicht jedermann berechtigt, in dieser Art in die Gewissensangelegenheiten einzugreifen. *M.* glaubte als Arzt eines Reservelazarettes eine derartige Gewissenserforschung an etwa 300 Ehemännern anstellen zu dürfen. Trotz der angewandten Klugheit, die den Aufschlüssen das Aussehen „spontaner" Mitteilungen gibt, wird das Experiment doch nicht als unbedenklich bezeichnet werden können, nicht bloß wegen der Möglichkeit, daß auch der Strafrichter an der Sache ein Interesse hat. (*M.* selbst teilt S. 7 mit, daß er das Erhebungsmaterial aus seiner früheren Untersuchung von 100 Arbeiterfrauen habe vernichten müssen, weil er „von einer unterrichteten Stelle einen Wink bekam, daß die Beschlagnahme seiner Bücher und Manuskripte behördlicherseits erwogen werden könnte, um die Persönlichkeiten der betreffenden Frauen zum Zwecke strafrechtlicher Verfolgung zu ermitteln".) Von diesen Bedenken abgesehen ergibt das nun veröffentlichte Material ein äußerst trübes Sittenbild und bestätigt in einer ganz eigenen Weise die Überzeugung der einsichtigeren Fachmänner, daß das Geburtenproblem in ein überaus ernstes Stadium getreten ist. Nicht ganz klar ist es allerdings, wie weit die Ergebnisse der Untersuchung jener 300 Ehen verallgemeinert werden dürfen, obschon *M.* für die „Allgemeingültigkeit der erhaltenen Aufschlüsse" eintritt; aber diese sind doch mannigfaltig und charakteristisch genug, um zur Schlußfolgerung zu berechtigen, daß es in weiten Schichten des Volkes mit der Ehemoral unsäglich schlecht bestellt ist. Dazu kommt, daß die Mehrzahl dieser Zeugnisse über Konzeptionsverhinderung und Abortus in einer anwidernd zynisch-rohen Form abgegeben wurde; schon das Lesen wird zu einer Qual. Aus diesem Material sucht dann *M.* Folgerungen über den Einfluß der verschiedensten Faktoren auf das Eheleben zu gewinnen: der Religion und Konfession, Mischehen, der politischen Gesinnung, der Sozialdemokratie, des Liberalismus, des Land- und des Stadtlebens usw. Für so weitgehende Erörterungen sind jene Untersuchungen aber doch eine zu schwache Grundlage. Der günstige Einfluß der Religion und, trotz der kleinen Zahl der Katholiken unter jenen Versuchspersonen, insbesondere auch der katholischen Religion auf das Eheleben wird von *M.* zugestanden: „Es kann nicht bezweifelt werden, daß das Bekenntnis zum Katholizismus ein ernstliches, wenn auch nicht unbedingtes Hindernis zur Annahme von Präventiv-

sitten in der Ehe darstellt" (S. 114). Diese Beurteilung dürfte der Grund gewesen sein, daß *M.s* Buch sogleich nach Erscheinen auch in katholischen Zeitungen empfohlen wurde. Mehr Zurückhaltung wäre besser gewesen; denn *M.* macht von seinen Sympathien für den Neumalthusianismus kein Hehl. Nur so weit ist das Buch beachtenswert, als es, wie es nun einmal vorliegt, einen Einblick in äußerst traurige sittliche Zustände gibt und — ohne es zu wollen — auch die (oben Nr. 7) erwähnten Besorgnisse über die Wandlung der Ansichten in Ärztekreisen bestätigt. Vgl. noch unten S. 397.

II. Einfluß der Religion. Die kirchlichen Kundgebungen zur Bevölkerungsfrage stellen einmütigst deren religiös-sittliche Bedeutung in den Vordergrund. „Wir wollen", sagen die in Fulda 1913 versammelten Bischöfe, „gewiß nicht in Abrede stellen, daß mancherlei soziale Mißstände der Gegenwart das Übel gefördert und gesteigert haben, so namentlich das Wohnungselend... Aber das sind nur Nebenursachen. Die Hauptursache, der Hauptschuldige ist der böse Wille, der böswillige, lasterhafte Mißbrauch der Ehe. Die sittliche Fäulnis, die sofort Platz greift, wo christlicher Glaube und christliche Sitte schwinden, ist bereits hinabgedrungen bis zur Lebenswurzel der Familie . . . Man rühmte sich einer Kultur, die Religion, Christentum und Kirche entbehrlich gemacht habe und ohne sie von Höhe zu Höhe aufsteige, und nun steht man vor neuen Abgründen des Todes . . . So furchtbare Früchte zeitigt die Abkehr von Gott, der Abfall von Christus". Diese Erklärung des Geburtenrückganges wollen nicht alle Gelehrten gelten lassen, die sich mit der Angelegenheit beschäftigen. *Lujo Brentano* z. B.[9] meint: „Fragen wir nach der Ursache dieser, wie gezeigt, in allen Ländern mit dem steigenden Wohlstand der Masse auftretenden Erscheinung [der Geburtenabnahme], so ist vor allem die Anschauung abzulehnen, als ob sie mit Religion oder Rasse in Zusammenhang stehe. Das erstere wird selbst von *Sidney Webb* geltend gemacht (The decline in the birth rate 9), um die größere Fruchtbarkeit der katholischen Iren und der Juden im Londoner Ostend zu erklären. Wenn die katholische Religion es sein soll, was von willentlicher Beschränkung der Geburtenzahl abhält, wie kommt es, daß diese gerade in Frankreich sich zuerst gezeigt hat...?" Indessen treten doch nicht wenige der angesehensten auch nichtkatholischen Sachverständigen entschieden für den Einfluß der Religion ein. In einer der gründ-

9) Die Malthussche Lehre und die Bevölkerungsbewegung der letzten Dezennien (Abhandlungen der Histor. Klasse der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften XXIV. B. München 1909). S. 598. —



lichsten Studien zur Bevölkerungsfrage **10)** sagt der schon genannte Lehrer der Staatswissenschaften *K. Oldenberg* (B. 33 S. 438): Wegen gewisser Ausnahmefälle „den tiefgreifenden Einfluß der Religion und der Kirche auf das Verhalten der Eheleute in Abrede zu stellen, setzt ein Maß von Weltfremdheit voraus, das die Diskussion ausschließt".

Zur Bestätigung seines gut begründeten Urteils beruft sich *O.* auf eine Reihe hervorragender Autoritäten: *Levasseur*, La population française, Paris 1889/92 3 Bde; *Joly* in der Enquête Le dépeuplement de la France, Paris 1909; *G. v. Mayr*, Sozialstatistik, Tüb. 1909 ff; *Hindelang*, Die eheliche u. unehel. Fruchtbarkeit mit bes. Berücksichtigung Bayerns, München 1909; *Newsholme* and *Stevenson*, The decline of human fertility in the United Kingdom and other countries, London 1906. — Besonders eingehend beschäftigt sich *Oldenberg* mit *Brentanos* sogenannter „Wohlstandstheorie". Nicht der Wohlstand an sich wirkt, wie *Oldenberg* zeigt, etwa in der Art eines Naturgesetzes; zum mindesten dürfe nicht d i e s e Stufenfolge der Entwicklung übersehen werden: der „Kulturfortschritt" bedeutet sehr oft für den von ihm Ergriffenen im Gegensatz zu früheren religiösen Perioden „einen Verlust sittlicher Kraft, die Knechtschaft unter ein egozentrisches Lebensideal, das zwischen Genuß und Ehrgeiz wechselt, Opfer scheut, weichlich macht, an großer Kinderzahl selten interessiert ist; besonders die Frau zieht der Mutterschaft den direkten Lebensgenuß vor, ein klares Rechenexempel. E r s t d i e s e V e r s c h i e b u n g d e s L e b e n s z w e c k s erklärt das psychologische Wunder, daß vielfach der Wunsch, an Kindern zu sparen, mit dem Einkommen steigt; weil diese Art Kultur bei der modern gebildeten Klasse beginnt und nach unten allmählich durchsickert, beginnt die Geburtenbeschränkung bei einem Teil der oberen Klasse; ein durchgängiger und vollends ein dauernder Parallelismus mit der Verteilung des Wohlstands braucht nicht zu bestehen" (440 f).

Zu den beachtenswertesten Bearbeitungen der uns beschäftigenden Frage gehört die Monographie „Der Geburtenrückgang. Die Rationalisierung des Geschlechtslebens in unserer Zeit" von

---

10) Über den Rückgang der Geburten- und Sterbeziffer, im Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik, hsg. v. *Edgar Jaffé*, B. 32 (1911) S. 319—377 und B. 33 (1911) 401—499. — Nicht recht einzusehen ist, warum *Oldenberg*, der sonst doch auch katholischen Autoren gerecht zu werden trachtet, über *Mausbachs* gründliche Schrift „Ehe u. Volksvermehrung vom Standpunkt der christl. Sittenlehre" (vgl. d i e s e Ztschr. 1917, 585) ein viel zu ungünstiges Urteil abgegeben

Dr. *Julius Wolf*, o. ö. Prof. an der Univ. Breslau **11)**. Der Untertitel soll die Hauptursache des Geburtenrückganges andeuten; gemeint ist die kalte egoistische Berechnung der Vorteile, die die Kinderlosigkeit oder geringe Zahl von Kindern mit sich bringt: „Das göttliche Wort und die göttliche Verheißung hat an Ansehen verloren. Je weiter die Emanzipation von der Kirche gediehen ist, desto größerer Spielraum ist dem ‚rationalistischen Argument' gewährt, so daß vor allem in dieser Emanzipation neben der Verbreitung der elementaren Bildung ein Gradmesser für die den Geburtenrückgang bewirkenden Kräfte gegeben ist" (S. 165). Damit stimmt das weitere Ergebnis der Untersuchungen *Wolfs* überein: „Als Damm gegen die Verminderung der Geburtenzahl hat sich vor allem die katholische Kirche erwiesen, weil sie 1. strengere Hüterin der Tradition ist als die evangelische, weil sie 2. den Kampf gegen die Präventivtechnik mit größter Entschiedenheit und Strenge, ‚mit offenem Visier' führt. In einzelnen Ländern hat sie allerdings in diesem Kampfe ihren Standpunkt nicht zu behaupten vermocht" (S. 167. Auf den letzteren Satz wird noch weiter unten S. 393 f einzugehen sein). Einseitigkeit kann man den Erklärungsversuchen *W.s* nicht zum Vorwurf machen; was nur immer mit guten Gründen zur vollständigeren Aufhellung der untersuchten Vorgänge vorgebracht werden kann, das läßt er gelten. Darum bleibt sein klar geschriebenes Buch immer noch eine gute Einführung in die nicht wenig komplizierte Frage, obschon auch seine Ausführungen stellenweise der Verbesserung bedürfen. Das beweist z. B. auch die ausgezeichnete Abhandlung von Dr. *Heinr. Becker:* Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Konfession und Fruchtbarkeit in Preußen **12)**, wo vereinzelte Aufstellungen *Wolfs* korrigiert werden (vgl. S. 577 f über die „Anomalien" von Aachen und Gumbinnen).

Prof. *Wolf* hat sich auch um die Gründung der „Deutschen Gesellschaft für Bevölkerungspolitik" sehr verdient gemacht, deren Vorsitzender er nun ist. Von katholischer Seite mußte aber aufmerksam gemacht werden, daß das Programm dieser Vereinigung zu wenig den Kernpunkt der ganzen Angelegenheit, nämlich die religiöse Seite, beachte **13)**. Hierauf veröffentlichte *W.* eine Erwiderung **14)**, die jeden Zweifel an seiner eigenen Überzeugung

---

hat (in *Schmollers* Jahrbuch 1917, 4. Heft). — **11)** Gegenwärtig an d. Techn. Hochschule Berlin. Das Buch erschien 1912 in Jena. XV + 253 S. Lex. 8°. M 7.50. — **12)** In „Soziale Kultur" M. Gladbach 1916 Oktober, S. 553–598. — **13)** Vgl. z. B. Histor.-politische Blätter Bd. 157 (1916) S. 180 ff. — **14)** Am Schluß seines Artikels: Ziel

von der Wichtigkeit der Moral u. der Religion ausschließt, obschon er wegen der tatsächlichen religionsfeindlichen Strömungen erklärt: ich kann nicht, „wie ich möchte, von der Beschwörung der Gewissen das Größte erhoffen in dem hier zu führenden Kampfe: mein realpolitischer Sinn lehrt mich, die Macht und die Zukunft des Rationalismus nicht zu unterschätzen". Nicht ohne Interesse ist auch seine Mitteilung, er habe wiederholt Gelegenheit gehabt, „mit dem damals führenden Kardinal der röm. Kirche in Deutschland, dem Fürstbischof Kopp von Breslau, den Fuldaer Hirtenbrief [von 1913] zu besprechen und in gewissem Sinne vorzubereiten". — Eine indirekte Rechtfertigung für *W.* sind die literarischen Angriffe, die sich gegen ihn wegen der Betonung des religiös-moralischen Einschlags der Bevölkerungsbewegung richteten. In den Erwiderungen nahm er von dieser seiner Ansicht nichts zurück **15)**.

Trotz alledem scheint aber *W.* die Kraft der Religion für die Zukunft doch zu pessimistisch zu beurteilen, und etwas wie Pessimismus liegt auch in seinem jüngst veröffentlichten Vortrag über Nahrungsspielraum und Menschenzahl **16)**. So beachtenswert die Hinweise auf die Schranken der Ernährungsmöglichkeit und auf die vom Osten drohenden Gefahren sind, zu irgendwie bestimmten Voraussagen genügen sie doch nicht. — Daß übrigens auf nichtkatholischer Seite das Vertrauen auf die Kraft der Religion nicht sehr groß ist, wie dies z. B. auch aus der sonst vortrefflichen Rektoratsrede von Prof. *Ernst Bumm* über das Deutsche Bevölkerungsproblem **17)** zu ersehen ist, läßt sich ja leicht erklären. Vgl. unten S. 395 ff.

Noch eine, obwohl nicht auf katholischer Grundlage stehende Schrift verdient empfehlenswerte Erwähnung, weil sie brauchbare

---

und Wege der Bevölkerungspolitik, in „Das neue Deutschland. Wochenschrift für konservativen Fortschritt", 23. Kriegsnummer (Jhg. IV, Berlin 1916 Nr. 17/22 M 1.—), Sonderheft: Krieg und Volksvermehrung. Verlag „Politik", Berlin W 57. — **15)** Gegen *Siegfried Budge*, den *Wolf* selbst einen der trefflichsten Kenner der Bevölkerungstheorie nennt, verteidigt er seine Auffassung im *Jaffé*-schen Archiv f. Sozialwissensch. u. Sozialpolitik 37. Band (1913) 919—929: Die letzten Ursachen des Geburtenrückgangs unserer Tage; auf *Oscar Wingens* Angriffe (in dem Buch „Die Bevölkerungstheorien der letzten Jahre" 1915) antwortet *W.* in der „Zeitschr. für Sozialwissenschaft" (begr. von *Jul. Wolf*, fortgeführt von *Ludw. Pohle*) Lpz. 1916 (S. 687—97). Vgl. noch seinen Artikel „Religion u. Geburtenrückgang" im Archiv f. Rassen- u. Gesellschaftsbiologie X (1913) 586/94. — **16)** N. u. M. Ein Blick in die Zukunft. Stuttgart 1917, Enke. 37 S. gr. 8° M 1.40. — **17)** Gehalten am 15. Okt. 1916 in der Aula der Friedrich-Wihelms-

Beiträge zur Apologetik enthält und sehr entschieden die sittliche Seite des Geburtenrückganges hervorhebt: Ursachen und Bekämpfung des Geburtenrückgangs im Deutschen Reich, von Prof. Dr. *Max v. Gruber*, K. b. Geh. Rat **18)**. Im Gegensatz zu der jetzt vorherrschenden Meinung, daß von einer physischen Degeneration unseres Geschlechtes nicht gesprochen werden könne, möchte eine solche *v. G.* als Fachmann in der Vererbungsforschung **19)** doch auch gelten lassen, obschon in beschränkten Grenzen; aber „der Kernpunkt des Problems liegt" auch nach seiner Ansicht „in unserer Lebensauffassung... Das Verhängnisvollste in unserer Lage ist, daß es für die Steigerung der Lebensansprüche überhaupt keine Grenzen gibt". Die „Möglichkeit, das Blut raffinierter Genüsse zu lecken", das uns vorschwebende Lebensideal eines müßigen Rentner-Daseins, die Propaganda der Feministen und Neomalthusianer, „mächtig verstärkt durch die Lehre des Individualismus, daß jeder sich selbst höchster Lebenszweck sei", das alles hat in uns die Neigung zerstört, „irgendwelche Fesseln und Lasten sich auferlegen zu lassen, irgendwelche Pflichten auf sich zu nehmen, sich in den Dienst von anderen zu stellen — und wären es die eigenen Kinder! . . . So wird alles, was der Individualismus berührt, zum tödlichen Gift, auch der beste Heiltrank. Er und das Phantom der Freiheit ruinieren uns!" (Ursachen S. 36 ff; ähnlich in „Fortpflanzung, Vererb., Rassenhyg." (S. 176).

v. G. „kann nicht begreifen, wie man die Bedeutung der Konfessionen für die Natalität leugnen kann. Es ist kein Zufall, daß dort, wo die katholische Kirchenlehre noch fest in den Gemütern wurzelt und die Gemüter bindet, wie im Rheinland, in gewissen Teilen von Bayern, in Tirol, in der Bretagne, die Geburtenzahlen noch hoch sind; daß dort, wo rationalistisches Denken und die Lehre von der Selbstherrlichkeit des Individuums . . . die Oberhand gewinnen, also in jenen Gebieten, wo der Liberalismus und die Sozialdemokratie um sich greifen, die Geburten zurückgehen! . . . Die Bedeutung der Konfession wird durch nichts schlagender bewiesen als durch das Schicksal der Juden. Unter der Herrschaft des mosaischen Gesetzes haben die Juden bekanntlich in großartiger Weise Jahrtausende überdauert . . .

Univ. in Berlin. — **18)** München, 3. gekürzte Ausgabe (der Gesamtausg. 18.—20. Tausend) 1914, 72 S. gr. 8° M 1.20. — **19)** Für eingehendere Studien kann auch die Schrift empfohlen werden: Fortpflanzung, Vererbung, Rassenhygiene. Illustrierter Führer durch die Gruppe Rassenhygiene der Intern. Hygiene-Ausstellung 1911 in Dresden. Hsg. von Dr. *Max v. Gruber* u. *Ernst Rüdin*. Erklärender Text mit 230 Abbild. von *M. v. Gruber*. 2. Aufl. 1911. München, F. J. Leh-

Als Hypermoderne von heute sind sie mehr als alle andern Rassen mit dem Aussterben bedroht. Die eifrigsten Agitatoren für den Umsturz der bestehenden sexuellen Ordnung sind Juden und Jüdinnen. Fanatische Antisemiten haben dahinter das teuflische Motiv gesucht, die Gojim zu verderben. Tatsächlich aber richten die Juden zuerst sich selbst zugrunde durch diesen Radikalismus" (Ursachen 41) **20)**.

Vollste Zustimmung verdienen *v. Grubers* positive Vorschläge zur Abwehr der Gefahren, obschon sie noch der Ergänzung nach der religiösen Seite bedürfen. Als „obersten Grundsatz für den Arbeitsplan zur Verhinderung des Geburtenschwundes" stellt er auf: „schärfste Ablehnung der sog. Sexualreform! Aufgebot aller Kraft zur Erhaltung der monogamen Dauerehe und Familie! Die Familie muß mit allen Mitteln gestärkt werden und in großem Stile!" (S. 54) Zur Hebung der Familie hält *v. G.* großzügige Hilfsaktionen auch sozial-ökonomischer Art für unentbehrlich; schließlich verlangt auch er energische Unterdrückung der neumalthusianischen Propaganda, des Verkehres mit Mitteln der Konzeptionsverhinderung und der Beihilfe zur Fruchtabtreibung. Für Elternkreise und für alle Pädagogen beachtlich ist das unentwegte Eintreten *v. G.s* für eine strenge Jugend- und Volkserziehung, die er schon vor Jahren in die Worte gekleidet hat: freiwilliger Gehorsam, Enthaltsamkeit, Arbeit; „allen Mächten des Verderbens, die am Werke sind, uns zugrunde zu richten, zum Trotz, müssen wir unserem Volke immer wieder zurufen das Zauberwort, in dem allein das Heil beschlossen liegt, das Wort: Zucht!" **21)**

---

mann. 192 S. gr. 8°. — **20)** Zu der aufsehenerregenden Erscheinung des rapiden Niederganges der modernen Juden vgl. *Fel. Theilhaber*, Der Untergang der deutschen Juden (München 1911, 170 S.) und mehrere Beiträge desselben Verf. im Archiv für Rassen- u. Gesellschaftsbiol. 1911/13. Zur richtigen Beurteilung der neuesten Betätigung dieses Autors vgl. den Bericht von Dr. *Fritz Lenz* über: Bevölkerungspolitik u. „Mutterschutz" in dems. Archiv 12. B. (1917) S. 345 f („F. A. Theilhaber hat sich also zu einem Malthusianer vom reinsten Wasser durchgemausert"). — **21)** Schlußworte eines in Cassel 1908 gehaltenen Vortrags; im Druck: Die Alkoholfrage in ihrer Bedeutung für Deutschlands Gegenwart und Zukunft. Berlin, 3. Aufl. 1913, Mäßigkeits-Verlag. 20 S. Die Einseitigkeiten dieses Vortrages sind leicht richtigzustellen, im übrigen läßt er sich apologetisch gut verwerten. — Trotz sehr ernster Absichten erscheint eine andere Schrift *v. Grubers*: Hygiene des Geschlechtslebens (Stuttgart, 71.—88. Tausend, 1916) in einigen Abschnitten weniger glücklich gelungen; besonders bei der Darstellung gewisser mißbräuchlicher Ehe-Praktiken wäre eine vorsichtigere Zurückhaltung wünschenswert gewesen.

Oben Nr. 11 (S. 389) ist ein Satz aus *Jul. Wolfs* Monographie zur näheren Erörterung zurückgestellt worden, nämlich: „in einzelnen Ländern habe die katholische Kirche in dem Kampf gegen die Präventivtechnik ihren Standpunkt nicht zu behaupten vermocht". Diese Worte scheinen nicht bloß zu besagen, daß mitunter auch Katholiken sich nicht mehr an die Weisungen der Kirche halten, sondern *W.* deutet hier an, daß die Kirche selbst hie und da ihre Grundsätze nicht mehr in der alten Strenge festhalte. S. 94 ff sagt er klarer: „Freilich hat auch der Katholizismus sich gelegentlich mit dem Präventivverkehr abgefunden, wie der Fall Frankreichs erweist". Dort habe „die katholische Kirche einer sich übermächtig durchsetzenden Sitte gegenüber die Waffen gestreckt... Offiziell geschah das in den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts", nämlich in dem Bescheid der „Curia Sacra Poenitentiaria [sic!]" auf die Anfrage des Bischofs Bouvier von Le Mans über das Verhalten der Beichtväter gegenüber dem Ehemißbrauch. *Wolf* stützt sich dabei auf die Darstellung dieser Angelegenheit durch *Havelock Ellis* (Rassenhygiene und Volksgesundheit dtsch. 1912) und auf *Oldenbergs* schon (Nr. 10) genannte Abhandlung. Der letztere sagt wieder mit Berufung auf *de Félice* (Les naissances en France. Paris 1910) und *Brentano*, es werde von einer Seite behauptet, „daß angeblich schon seit etwa 1840 die katholischen Beichtväter autorisiert worden seien, von dem Fruchtbarkeitsgebot nach ihrem Ermessen zu dispensieren" [! !]; ausdrücklich aber macht *O.* noch aufmerksam, „daß es sich nicht um eine allgemeine Konnivenz der katholischen Kirche handelt, wie aus Brentanos Zitat gefolgert werden könnte"; sonst wäre ja auch schon der „energische Hirtenbrief des Primas von Belgien 1909" nicht erklärlich.

Brentano wiederum schreibt (S. 607 seiner oben Nr. 9 erwähnten Arbeit): Erst sei die Kindertötung üblich gewesen, an ihre Stelle sei dann die Fruchtabtreibung getreten und diese schließlich durch den Präventivverkehr abgelöst [?] worden, der so überhand genommen habe, daß selbst „die katholische Kirche, welche ihn theoretisch verurteilt, ihm in der Praxis schon seit längerer Zeit Konzessionen zu machen scheint (‚Rome a recommandé aux confesseurs de très peu interroger et d'appuyer le moins possible sur ce sujet', vgl. Dr. *J. Friedrich*, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870. Nördlingen 1871, I 315), und katholische Stimmen laut geworden sind, welche auch eine Revision der Theorie verlangen (vgl. die ebenda abgedruckte Dissertatio de onanismo coniugali)". — *Friedrich* selbst versieht diese „Dissertatio" mit der Einführung (Vorw. IV): „Diese Schrift wurde von einem franz. Geistlichen an die Väter des Concils eingesandt und

beschäftigt sich mit einer sehr delikaten Frage der Moral. Sie kam allerdings auf dem Concile nicht zur Verhandlung, bietet aber einen so tiefen Einblick in die moralischen Zustände des franz. Volkes, daß ich sie schon um deswillen aufnehmen zu sollen glaubte. Der Versuch, der Kirche durch den Papst nebst dem Concil eine den franz. Geistlichen bequeme Alteration der christlichen Moral aufzudringen, ist umso merkwürdiger, als er aus dem Schooße desjenigen Klerus stammt, welcher die Vaterschaft der neuen Glaubensdekrete in Verbindung mit den Jesuiten sich vorzugsweise zuschreiben darf". Die Tendenz dieser Worte *Friedrichs* ist durchsichtig; jene obskure „Dissertatio" ist auch von katholischer Seite sogleich zurückgewiesen und vom Konzil keiner Beachtung gewürdigt worden.

Mit Absicht ist hier die neuestens in verschiedenen Variationen auftauchende Behauptung von dem „Kompromiß" der Kirche mit dem Neumalthusianismus etwas weiter zurück verfolgt worden; denn in der sonst guten Widerlegung dieser Behauptung durch Prof. *Lambert Ehrlich* **22)** heißt es: „*Wingen* [Die Bevölkerungstheorien der letzten Jahre, München 1915; vgl. oben Nr. 15] ist unseres Wissens der erste, der behauptet, die Kirche hätte auch in dieser Frage, wie stets, ein Kompromiß geschlossen". Die Behauptung ist also in Wahrheit bedeutend älter. *Wingen* hat ihr aber allerdings eine sehr schroffe Form gegeben. Besonders kann er nicht verstehen, wie sich der Rat, aus guten Gründen den Gebrauch des ehelichen Rechtes auf jene Zeit einzuschränken, in der eine Empfängnis unwahrscheinlich ist, vom Neumalthusianismus unterscheidet. Auch der schlichteste Verstand müßte doch einen Unterschied finden, sofern er überlegt, daß einerseits der Neumalthusianismus in die von Gott bestimmten natürlichen Gesetze störend eingreift, anderseits Eheleuten eine zeitweilige Enthaltsamkeit nicht bloß erlaubt ist, sondern sogar geraten sein kann, daß aber auch nirgends ein Grund zu finden ist, warum sie etwa in konzeptionsungünstiger Zeit enthaltsam sein müßten. — Die andere, aus der Entscheidung der Pönitentiarie vom Jahre 1842 herrührende Schwierigkeit löst sich vollständig beim Lesen der ganzen Anfrage samt ihrer einleitenden Begründung. Der römische Entscheid besagt nichts anderes, als daß bei sehr schwieriger Sachlage eine inquisitorische Initiative seitens des Beichtvaters nicht unbedingt nötig sei. Welche Vorwürfe über Gewissensvergewaltigung wären wohl zu gewärtigen, wenn etwa einmal

22) Ein angebliches Kompromiß der katholischen Kirche mit dem Neomalthusianismus, in Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 1917,

seitens der kirchlichen Behörden zur unbedingten Ausforschung aufgefordert worden wäre! **23)**

Der Unterschied und die Vorteile der konsequenten Haltung auf katholischer Seite werden besonders klar bei einem Vergleich mit der immer häufiger auftauchenden Unsicherheit des Urteils nichtkatholischer Theologen und anderer sonst ernster Autoren. Im Anfang des J. 1913 brachte die protest. „Christl. Welt" einen Artikel **24)**, in dem aufrichtig zugestanden wird: „Und nun, was können wir tun (gegen das drohende Unheil), wir, die evangelische Kirche? Um es kurz zu sagen: erschreckend wenig, so gut wie nichts. Unser sittliches Urteil ist von selbst gegeben: aber wir wissen nicht, wie wir es zur Geltung bringen sollen. Die Beichtstühle sind vor 200 Jahren abgerissen worden; und wenn sie noch stünden, wollten und dürften wir evangelischen Pfarrer doch die Gewissen unserer Gemeindeglieder nicht nach Art des römischen Priesters binden". Immerhin, etwas könne doch schon geschehen, wenn die Frage wenigstens „diskutiert und dadurch das sittliche Urteil geklärt und gefestigt wird", und noch andere Hilfsmittel sozialökonomischer Art gebe es; und schließlich sei „von der Strafgesetzgebung die Einreihung der antikonzeptionellen

---

498–510. — **23)** Weil meistens nur die Antwort der Poenitentiarie, nicht aber der zum vollen Verständnis nötige Wortlaut der Anfrage nachgedruckt wurde, so soll auch diese in ihrem wichtigsten Teile hier wiedergegeben werden (nach *Antonii Ballerini* Opus theologicum morale, absolvit et edidit *Domin. Palmieri* Vol. VI, Prati 1892 p. 202 f): „Fere omnes iuniores sponsi numerosiorem prolem habere nolunt et tamen ab actu coniugali abstinere moraliter nequeunt. A confessario interrogati circa modum quo iuribus matrimonii utantur, graviter communius offendi solent et moniti, nec ab actu coniugali temperant nec ad nimiam prolis multiplicationem determinari queunt. Tunc adversus confessarium mussitantes, sacramenta poenitentiae et Eucharistiae derelinquunt, malum exemplum praebent liberis, famulis aliisque Christi fidelibus, lugendum inde oritur religionis detrimentum. Numerus eorum, qui ad sacrum tribunal poenitentiae accedunt, multis in locis ab anno in annum decrescit praesertim ob hanc causam, fatentibus plerisque parochis pietate, scientia et experientia magis conspicuis . . ." Man darf auch den Unterschied des Zeitgeistes vor 80 Jahren und von heute nicht außer acht lassen; zweifellos war damals sogar in Frankreich „bona fides" häufiger mit im Spiele, und darum ein mehr zurückhaltendes Verfahren des Beichtvaters notwendig. — **24)** Was können wir gegen den Rückgang der Geburten tun? Von *Joh. Kübel,* Die Chr. Welt 1913 Nr. 8, 20. Febr. —

Mittel unter die Arzneimittel zu fordern, die nur auf ärztliche Ordination hin verabreicht werden dürfen, wofern nicht ihre Herstellung, Einfuhr und Vertrieb ganz zu verbieten sind". Zweifellos kommt in diesen letzten Worten die Einsicht zum Ausdruck, daß etwas in sich Schlechtes unter keiner Bedingung, auch nicht als Ausnahmsfall gebilligt werden kann. Aber eine solche Konsequenz wird auf nichtkatholischer Seite immer seltener. Eine der meist beachteten einschlägigen Schriften ist: Der Geburtenrückgang in Deutschland. Eine sozialethische Studie von *Reinhold Seeberg* **25)**. Der 18. Abschnitt befaßt sich mit den „Problemen der sexuellen Notlage" (S. 56 ff). Die Meinungen über den Neumalthusianismus seien „zurzeit noch außerordentlich schwankend.. Auf der einen Seite wird in den schärfsten Ausdrücken das ganze Präventivwesen als nationales Verbrechen gekennzeichnet, auf der anderen Seite wird aber eine solche Fülle von Ausnahmen konstatiert, daß von der Regel so gut wie nichts übrig bleibt. Man sagt etwa, daß ungenügende Vermögensverhältnisse, die Überbürdung und Schwächung der Frau durch häufige Kindbetten, Lebensgefahr der Frau bei erneuter Schwangerschaft, erbliche Leiden oder auch nur eine schwächliche oder nervöse Konstitution der Ehegatten usw. die Anwendung der empfängnisverhindernden Mittel rechtfertige oder zur Pflicht mache". Das Bedenkliche hieran sei die Dehnbarkeit solcher „Ausnahmen", und „ist erst von dem öffentlichen Urteil die Berechtigung der Empfängnisverhinderung anerkannt, so ist gewöhnlich die schiefe Ebene beschritten, auf der es kein Halten mehr gibt"; bald ist dann nicht mehr einzusehen, „warum nicht auch die Fruchtabtreibung erlaubt sein sollte". — Wo ist da der Ausweg? „Die ältere Auffassung war sehr einfach . ., Enthaltsamkeit das Mittel, um den oben erwähnten Mißständen und Gefahren zu entgehen". „Aber", so sagt nun *Seeberg* ausdrücklich, „wenn man sich die medizinische Literatur auf diesem Gebiet unvoreingenommen ansieht, wird man diese Lösung kaum als schlechthin gemeingültig anzuerkennen den Mut finden ... Vor allem aber wird es immer Individuen geben, deren sexuelle Bedürfnisse so stark sind, daß eine solche absolute Enthaltsamkeit über ihre Kraft geht ... Solche Ausnahmen sollen aber vor den Arzt gebracht und nach seinem Rat behandelt werden". Wie hier die Gefahr der „schiefen Ebene" beseitigt sein soll, die *Seeberg* selbst so zutreffend geschildert hat, ist nicht einzusehen; am allerwenigsten wird helfen der weitere naive Rat: „Die Ausnahmen, sie seien wie immer begründet, sollen und brauchen nicht öffent-

---

25) Leipzig 1913. 76 S. *R. Seeberg*, Prof. in Berlin, gehört zu den

lich verkündigt zu werden, denn sie würden die allgemeine Anschauung nur verwirren und zu der egoistischen Anwendung führen, die wir kennen gelernt haben". Das wird trotz allem Geheimtuns umso sicherer geschehen, je mehr derartige Vorschläge selbst in der theologischen Welt Anklang finden.

Auch *Fr. Kirstein*, Privatdoz. der Med. in Marburg **26)**, befürwortet nach einem im übrigen sehr lobenden Bericht des (konserv.-prot.) „Theolog. Literaturblatt" (hsg. von *Ludw. Ihmels*; 1917 S. 389 f) „den Vertrieb von Präventivmitteln unter gewissen Einschränkungen".

Wenigstens Theologen sollten wegen der schon erwähnten (oben Nr. 7) Wandlungen in den Ansichten vieler Ärzte vorsichtig sein; was muß herauskommen, wenn sich z. B. *Marcuse* (vgl. Nr. 8) auch auf Ethiker und Theologen für die Richtigkeit dieser seiner Ansicht wird berufen können: „Jede auf der eigenen ernsten wissenschaftlichen und ärztlichen Überzeugung erwachsene Entschließung und Maßnahme des Arztes hat Anspruch auf bedingungslosen Respekt, und jeglicher Versuch, die Freiheit des ärztlichen Handelns in sogenannte strengmedizinische Grenzen zu bannen, ist meines Erachtens ein Attentat nicht nur auf die Würde, sondern schlechthin auf den Beruf des Arztes. Denn dieser ist nach Bildung, Gesinnung und Aufgabe glücklicherweise über den bloßen Medizinmann und Krankenheiler weit hinausgewachsen". Und damit ja kein Zweifel bleibe, worauf ganz konkret hingezielt wird: „Und wie zwischen medizinischer, eugenischer und vor allem sozialer Indikation einigermaßen sinnvoll und folgerichtig unterschieden werden könnte, ist mir angesichts der Tatsachen der Wissenschaft und des Lebens immer unbegreiflich gewesen" (Der ehel. Präventivverkehr 157 f). Das ist zugleich eine deutliche Kampfansage gegen die erwähnten (Nr. 7) Bestrebungen der obersten Medizinalstellen, Geburtenverhinderung auf Grund „sozialer Indikation" unmöglich zu machen.

Von den übrigen zahlreichen Schriften über den Einfluß der Konfession auf die Geburtenzahl fanden die Arbeiten von Dr. *Hans Rost* **27)** und von *Albert Lemanczyk* **28)** besonders oft Beachtung. Beiden ist zwar von manchen Kritikern „Tendenz" und auch Unzuverlässigkeit vorgeworfen worden. Doch haben sich ihre Aufstellungen, trotz der Notwendigkeit einzelner Korrekturen und Ergänzungen, als wesentlich richtig erwiesen, wie aus *Rosts*

---

führenden prot. Theologen. — **26)** Der Geburtenrückgang, die Zukunftsfrage Deutschlands. Marburg 1917. 30 S. — **27)** Geburtenrückgang u. Konfession. Köln 1913, Bachem. 96 S. M 2.40. — **28)** Die Geburtenfrequenz in den vorwiegend katholischen und den vorwiegend protestantischen Teilen Preußens und ihre Entwicklung. München u. Leipzig 1915,



späterer ausgezeichneten zusammenfassenden Darstellung in dem Buch „Die Kulturkraft des Katholizismus“ **29)** und aus der Beurteilung der Arbeit *Lemanczyks* durch berufene Fachmänner zu ersehen ist **30)**.

Eine fleißige Arbeit ist die eben erst erschienene Schrift „Religion und Geburtenhäufigkeit. Einfluß der Religion auf die Natalität“ von *J. C. Gwiss* **31)**. Das Wichtigste aus der einschlägigen Statistik und aus der gesamten Literatur zum Gegenstand ist hier in eine sehr brauchbare abgerundete Gesamtdarstellung verarbeitet. Der Verf. „wollte auf eine stärkere Betonung des religiösen Standpunktes bei der Beurteilung der Geburtenfrage hinweisen und dies nach Möglichkeit von allen Seiten beleuchten“ (Vorw.). Das ist ihm gut gelungen. Möge die aufgewandte nicht geringe Mühe durch eifrige Benützung des Buches gelohnt werden das auch schon durch seinen ansprechend bescheidenen Ton anzieht; umso nachhaltiger wirkt in solcher Einkleidung die tief religiöse Auffassung der ganzen Angelegenheit. Von den zahlreichen Einzelzitaten braucht bei einer Neuauflage nichts wegzubleiben, wohl aber könnte manches davon noch nützlicher werden, falls es durch eine kurze Gesamtcharakteristik des betreffenden Buches oder Autors unterbaut würde.

III. Behelfe zur Bekämpfung des Geburtenrückganges. Von den direkt für Seelsorger bestimmten Behelfen ist außer dem schon 1913 erschienenen Buch von *Aug. Knoch* **32)**

Duncker u. Humblot. 84 S. M 2.20. — **29)** II. Band der Sammlung „Katholische Lebenswerte“, Paderhorn 1916, Bonifatius-Druckerei. Abschn. 5: Katholizismus u. Geburtenrückgang, S. 95—143. — **30)** *Oldenberg* z. B. meint (in *Schmollers* Jahrbuch 40. Jhg. [1916] 3. Heft S. 438 f): ‚Diese Breslauer Doktordissertation bietet mehr, als ihr Titel verheißt . . . Es ist verdienstlich, daß diese Tatsachen hier in Preußen vollständiger als meines Wissens irgendwo sonst zusammengetragen und ziemlich sorgfältig durchgesprochen werden. Nur vereinzelt trifft man auf Unstimmigkeiten . . . Diesen Einfluß des konfessionellen Faktors auf die eheliche Fruchtbarkeit wird jeder anerkennen, der in der Lockerung religiöser Tradition eine entscheidende Voraussetzung der modernen Geburtenbeschränkung sieht und die Disziplinargewalt der kathol. Geistlichkeit über ihre Beichtkinder kennt. Es ist nur die Frage, ob das Maß dieses Einflusses durch Lemanczyks Zahlen annähernd richtig gemessen wird . . .“ — **31)** Regensburg 1918, Verl. vorm. Manz. VIII + 86 S. M 1.50. — **32)** Geburtenrückgang u. praktische Seelsorge. Eine ernste Zeit- und Gewissensfrage mit spezieller Bezugnahme auf die Verwaltung des Bußsakramentes. Be-

recht empfehlenswert die Schrift: Geburtenrückgang u. katholische Seelsorge in Brautunterricht, Beichtstuhl und privater priesterlicher Tätigkeit, von *A. Keller*, Pfarrer **33)**. Der Titel gibt an, worin sich dieses Buch von dem vorgenannten unterscheidet: es berücksichtigt in befriedigender Ausführlichkeit außer dem Bußsakramente auch die anderen Gebiete der Seelsorgsarbeit, allerdings ohne die Benützung noch weiterer Behelfe überflüssig machen zu wollen. Der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom August 1913 sowie die Instruktion der belg. Bischöfe sind in das Büchlein mit aufgenommen; auch eine Predigt gegen den Mißbrauch der Ehe ist beigegeben. — Dem Schriftchen von Pfarrer *J. von den Driesch* „Das große Übel unserer Zeit. Ein ernstes Wort in ernster Sache an die christlichen Braut- u. Eheleute" **34)** schickt *A. Lehmkuhl S. J.* die Empfehlung voraus: „Ich stehe nicht an, den Wunsch öffentlich auszusprechen, es möge kein Ehepaar zum Traualtar hinzutreten, ohne in den Besitz dieser kleinen Broschüre gesetzt zu sein". — Für Predigten und apologetische Vorträge hat Univ.-Prof. (†) *Karl Böckenhoff* zwei zuverlässige Behelfe geschaffen: „Ehret die Ehe! Predigten, gehalten beim akademischen Gottesdienste im Straßburger Münster" **35)** und: „Reformehe und christliche Ehe" **36)**. Von dem erstgenannten Buch urteilt Prof. *Hüls* (Theol. Revue 1914, 34): „Die überaus wichtige, aber für die Behandlung auf der Kanzel auch recht schwierige Lehre über die Ehe wird hier von einem tüchtigen Kanonisten behandelt ... Gründlich, genau und klar, verbunden mit tiefgehender Kenntnis des Seelenlebens und mit der wohltuenden Vorsicht und Wärme eines erfahrenen Seelsorgers. Obschon zunächst abgestimmt auf akademisch gebildete Zuhörer, sind diese kurzen, markigen Predigten doch so gestaltet, daß jeder Erwachsene aus dem Volke sie aufnehmen kann". Von dem zweiten Buch ist gesagt worden, es lese sich, obwohl vor dem Hirtenbrief vom August 1913 erschienen, wie dessen gediegener wissenschaftlicher Kommentar (vgl. Theol. Revue 1914, 217).

---

antwortet von Dr. *Aug. Knoch*, Domkap. u. Prof. der Moraltheologie in Lüttich. Aus der 4. franz. Aufl. ins Deutsche übertr. v. *Ad. Knoch*, Pfr. in Mackenrode. (Mainz 1913, Kirchheim. XVI + 91 S.) Der letzte Abschnitt der Schrift enthält die Instructiones contra vitium onanismi ab Episcopis Belgii parochis et confessariis propositae. (Vgl. diese Ztschr. 1913, 861). — **33)** Paderborn 1917, Schöningh (VIII + 189 S. M 1.80). 26. Bändchen der Sammlung „Seelsorger-Praxis". — **34)** Köln, Bachem 1913 (1.—43. Tausend) 32 S. 10 Pf. — **35)** Straßburg 1912, Herder. 91 S. M 1.50. — **36)** Köln 1912,

Bevor etwa aus dem großen Sammelwerke *Faßbenders* **37)** ein bündiger Leitfaden zur leichteren Orientierung über die vielen mit dem Bevölkerungsproblem zusammenhängenden Einzelfragen herausgearbeitet wird, kann als vorläufiger Ersatz die Schrift dienen: Bevölkerungswissenschaft. Eine Einführung in die Bevölkerungsprobleme der Gegenwart von Dr. *Otto Most*, Beigeordneter der Stadt Düsseldorf, Vorstand des Städt. Statistischen Amtes u. Dozent a. d. Akademie für kommunale Verwaltung **38)**. Das Büchlein greift über die Geburtenfrage hinaus, die ja nur einen Teil der Bevölkerungswissenschaft bildet; das bietet den Vorteil, daß die Bedeutung des Geburtenrückgangs noch deutlicher hervortritt, zumal dieser selbst von *M.* in genügender Ausführlichkeit behandelt wird. Dankenswert sind die reichhaltigen Literaturnachweise. Vereinzelt auftauchende mißverständliche Äußerungen klären sich im Zusammenhang des Ganzen und werden einen urteilsfähigen Leser nicht beirren.

So heißt es z. B. S. 47, es müsse „allgemein bestritten werden, daß die Zugehörigkeit zu . . . einer bestimmten Religionsgemeinschaft an sich die Fruchtbarkeit irgendwie wesentlich beeinflußt . . .“ Aber S. 56 wird doch in Übereinstimmung mit *Wolf* zugestanden, daß der Geburtenrückgang nur durch die folgenden Momente erklärt werden könne: „die mit der zunehmenden Bildung wachsende Fähigkeit zum Rechnen (*Wolf*) auf der einen Seite, Übertreibung dieses Rechnens und ausklügelnder Egoismus, Bequemlichkeit und Genußsucht, Zaghaftigkeit und Schwinden des Gottvertrauens, Verfall der alten religiösen Vorstellungen überhaupt auf der anderen Seite . . .“

Sehr günstige Beurteilungen sind der zusammenfassenden Darstellung der neuesten Ausgestaltung der Bevölkerungstheorie von *Ladisl. v. Bortkiewicz* **39)** zuteil geworden. — (Über eine weitere zusammenfassende Arbeit s. noch unten Nr. 58.) Auch hier soll an die vorzüglichen Berichte von *H. Krose* über die Bevölkerungsbewegung in seinem „Kirchl. Handb. für das kath. Deutschland“ erinnert werden **40)**. Wer unter zuverlässigster Führung noch tieferen Einblick in das Gebiet der Bevölkerungswissenschaft zu gewinnen sucht, greife zum II. Band des Lehrbuches der Nationalökonomie von *Heinrich Pesch S. J.* **41)**; das

---

Bachem. 124 S. M 2.40. — **37)** Des Deutschen Volkes Wille zum Leben. Vgl. diese Ztschr. 1918, 167. — **38)** Sammlung Göschen Nr. 696. Berlin u. Leipzig 1913. 177 S. — **39)** In der Festgabe für *Schmoller:* Entwicklung der deutschen Volkswirtschaftslehre im 19. Jht. Leipzig 1908. — **40)** Band I—VI. Freiburg i. Br. 1908/17 Herder (vgl. diese Ztschr. 1918, 174: 1917, 159). — **41)** Freiburg i. Br.

ganze 5. Kapitel (S. 511—789) handelt vom Volk und Volkswohlstand, § 2 (544—587) vom Wachstum der Bevölkerung und von Bevölkerungsproblemen, § 3 (587—640) vom Bevölkerungsprinzip des Thomas Rob. Malthus. — Kaum bedarf es einer besonderen Erinnerung, daß sehr reichhaltige (auch historisch und rücksichtlich der Literaturnachweise) Abschnitte zur Bevölkerungs- und Geburtenfrage im Handwörterbuch der Staatswissenschaften **42)** enthalten sind. — Das Buch von Prof. *F. Hitze* über „Geburtenrückgang u. Sozialreform" **43)** erringt sich rasch die Anerkennung als einer der besten zusammenfassenden Darstellungen dieses Gegenstandes. Daher sei es hier nochmals empfohlen; besonders auch den pädagogisch interessierten Kreisen bietet es viel Anregungen in den Abschnitten über bessere häusliche Ausbildung der weiblichen Jugend, Festigung der elterlichen Autorität, Jugendschutz u. Jugendämter, Erziehungsbeihilfen, Stärkung des Familienlebens usw. Mit Recht bezeichnet Rektor *Hammelrath* **44)** das Werk *Hitzes* als ein geistiges Testament, das verdient, „breitesten Erörterungen zum Ausgang zu dienen".

Von verschiedenen Seiten her ist festgestellt, daß der Geburtenrückgang in den Großstädten durchschnittlich bedeutend größer ist als auf dem Lande. Daher gilt auch Eindämmung der Landflucht als ein Gegenmittel. In Einzelfällen wird sich gewiß hievon etwas erhoffen lassen, und auch ein Einzelerfolg darf in so gewichtiger Sache nicht geringgeschätzt werden. Aber daß eine gründliche Umwandlung der Binnenwanderungs-Verhältnisse in absehbarer Zeit nicht zu erwarten ist, ersieht man aus der sorgfältigen Studie von Dr. oec. publ. *P. Beusch* über Wanderungen und Stadtkultur **45)**. Der größere Teil bringt ein reiches statistisches Material, das wirklich die Frage berechtigt erscheinen

---

1909, Herder. — **42)** Jena [3]1909 ff. II. B. 876—913: Bevölkerungsstatistik u. Geschichte der Bev. Europas (*Rauchberg, Inama-Sternegg, Ed. Meyer*); 913—926: Bevölkerungswechsel (*Lexis, Rauchberg*); 926—1003: Bevölkerungslehre u. Bevölkerungspolitik (*Elster*). IV. B. 526—531; Geburtenstatistik u. Geburtenziffer (*v. Fircks, Lexis*). — **43)** M. Gladbach 1917. 244 S. M 4.40. Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschr. 1917, 793. — **44)** Welche sozialpol. Maßnahmen im weitesten Sinne sind zum Zwecke der Volksvermehrung anzustreben? Referat des Vertreters des Verbandes der Männervereine zur Bekämpfung der öffentl. Unsittlichkeit Rektor *Hammelrath*-Düsseldorf. Abgedruckt im „Volkswart. Organ des Verb. der Männervereine zur Bek. der öffentl. Unsittl." Cöln 1917 Nr. 11/12. — **45)** Eine bevölkerungspol. u. sozial-ethische Studie. M. Gladbach 1916, Volksvereinsverlag. 112 S.

läßt, ob z. B. die Bewegungen der Völkerwanderungszeit „hinsichtlich der Masse der Wanderer nicht übertroffen werden von unseren modernen Aus- und Einwanderungen“ (S. 8). Hierauf wird den Ursachen der Binnenwanderung (S. 70—77) und ihrer Bedeutung (77—105) nach der guten Seite wie nach den schädlichen Wirkungen nachgeforscht, wobei denn auch die Geburtenfrage entsprechend gewürdigt wird; letztlich werden die Wege gezeigt, wie die schädlichen Folgen der Binnenwanderungen hintanzuhalten sind. Erscheint so das Sittenbild der Großstadt nicht wenig besorgniserregend, so will doch der Verf. nicht etwa sagen, daß man verzweifeln müßte, sondern er mahnt nur zu ernster Arbeit. Eine gute Ergänzung zu dieser Schrift ist die Studie über „Großstadtprobleme“ von Dr. *Ludw. Nieder* **46)**. Sie beginnt mit den Worten: „Dürfen wir über das gesamte Großstadtleben nur Fluchpsalmen beten? Es gibt freilich viel Unnatürliches, religiös Unerfreuliches, aber auch Herzerhebendes in reicher Fülle. Gott ist auch der Gott der Großstädte“. Sehr zutreffend ist die Erinnerung: „Kraft seiner ersten Anfänge und stärksten Entfaltung ist das Christentum in des Wortes bestem Sinne Großstadtreligion“; es genüge, an Jerusalem, Ephesus, Athen, Korinth, Alexandria, Rom zu denken. Gewiß sei in der Großstadt die Gefahr groß, religiös-sittlich entwurzelt zu werden oder von vornherein keine Zeit zu bekommen, um Wurzel zu fassen und zu einer soliden Lebensführung zu gelangen, aber anderseits gibt sie Gelegenheit zu den erfreulichsten geistigen und sittlichen Leistungen. Die Hilfe, deren die Großstadt bedarf, müsse insbesondere auf Festigung und Vertiefung des Familienlebens hinarbeiten. Dafür gibt *N.* praktische Winke nach folgenden Gesichtspunkten: Vorbereitung der heranwachsenden Jugend für das Familienleben, seine Durchführung (Säuglingspflege, häusliche Erziehungskunst, Berufswahl), Familientisch, das Heim (Mietwohnung und Eigenheim, Ausgestaltung, Möbel, Bilder, Reinlichkeit), die häusliche Geselligkeit. Ferner wird noch das Lesen, das Vergnügungsleben und das Kirchenjahr in der Großstadt behandelt. Die Abhandlung ist ein beachtenswerter Beitrag zum Bevölkerungsproblem, der in einer guten Literaturauswahl (S. 27—31) die Mittel zum weiteren Ausbau und zur praktischen Verwirklichung angibt.

Aus dem Erzbischöflichen Missionsinstitut zu Freiburg i. Br. beginnt eine Reihe neuer Schriften zu erscheinen: Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Im I. Heft behandelt *Peter*

---

gr. 8° M 1.90. — **46)** In der Präsides-Korrespondenz 1916 Heft 5/6 und als Sonderabdruck. M. Gladbach 1916, Volksvereinsverlag.

Saedler S. J. die „Mütterseelsorge und Mütterbildung" **47)**. Das ist ein glückverheißender Anfang! Eindringlicher und praktischer läßt sich die Bedeutung des christlichen Mutterberufes und der Weg zur Heranbildung christlicher Muttergesinnung kaum darstellen. Den Ausgang nimmt *S.* auf Grund solider statistischer Daten vom gegenwärtigen unerfreulichen Stand der Dinge: Gefährdung des kathol. Ehebegriffes, Mißbrauch der Ehe. „Nicht nur die Ehe, sondern vor allem die deutsche Familie ist krank, ja so krank, daß aus ihrem Schoße ein religiös und sittlich geschwächtes Volk hervorgehen muß" (S. 10). Die Sache steht so, daß wir Seelsorger „uns überhaupt mehr und mehr daran gewöhnen müssen, die Wiederherstellung der katholischen Ehe und Familie als obersten pastoralen Leitsatz zu betrachten, auf dessen Verwirklichung unsere ganze seelsorgliche Arbeit konzentrisch angelegt werden muß" (S. 16 f). Damit ist die Mütterfürsorge in den Vordergrund gerückt; heute wird das Wort Pius' IX voll verständlich: „Gebt mir wahrhaft christliche Mütter, und ich will die sinkende Welt retten". Die verschiedenen Vereine für Mütter, die Mütterseelsorge (Pflege des Glaubens, des sittlichen Denkens, der Müttertugenden), die Mutterbildung (Kinderpflege und Erziehung, Familienpflege, Einführung der Mütter ins Verständnis öffentlicher für sie und ihre Familien wichtiger Fragen, Pflichten als Gattin, hauswirtschaftliche Schulung), sozialcaritative Aufgabe der Müttervereine (Wöchnerinnenpflege u. Säuglingsfürsorge, Unterstützung notleidender kinderreicher Familien, Pflege kranker Mütter, Kinderschule), Leitung u. Ausbau der Müttervereine: das sind die Titel der Hauptabschnitte dieser ausgezeichneten Arbeit; beigegeben sind einige Stellen aus dem Buch Kinderreiche Mütter von *Gottfried Stoffers* (vgl. unten Nr. 50) und eine reiche „Müttervereinsliteratur" (Predigten u. Vorträge, weitere Präsidesliteratur, Bücher für Mütter, Müttergebetbücher). *Saedler* will die Bevölkerungsfrage noch in einem anderen selbständigen Heft derselben Sammlung behandeln; aber auch die vorliegende Schrift ist ein wertvoller Beitrag zu diesem so wichtigen Gegenstand. — Nach der technischen Seite bringt weitere Ergänzungen das sehr praktische Buch von Pfarrer *J. Wessel* in Solingen: „Aus der Vereinspraxis weiblicher Vereine. Gedanken u. Anregungen als Beitrag zur Lösung der Frauenfrage" **48)**. Nur Mütter- u. Jungfrauenvereinigungen (nicht die Erwerbsvereine) werden berücksichtigt, ihre Aufgaben aber so weit gefaßt, daß der Untertitel berechtigt ist. Eine Art Gegenstück

31 S. — **47)** Freiburg i. Br. 1917, Herder. IV + 96 S. M 1.50. — **48)** M. Gladbach, 1917, Volksvereinsverlag. 141 S. M 2.40. —

dazu ist „Das Männerapostolat. Seine Bedeutung u. prakt. Ausgestaltung in der Jetztzeit. Zugleich ein kleiner Beitrag zur Gesch. der Seelsorge im 20. Jhdt.“ Von Dr. *Herm. Sträter*, Pfr. an St. Joseph in Krefeld **49)**. Da es feststeht, daß die übernatürlichen Mittel die wichtigste Waffe gegen die drohenden sittlichen Gefahren sind, so scheint der so erfreulich aufblühenden eucharistischen Organisation „Männerapostolat“ eine große Aufgabe für die Wiederherstellung der christlichen Ehe und Familie beschieden zu sein.

Das vorhin genannte Buch von *Stoffers* **50)** hat folgende Entstehungsgeschichte: Der Düsseldorfer Verein für Familienwohl ließ an mehrere hundert Mütter von mehr als sieben Kindern Ehrengaben von je 100 Mark verteilen. Der Vereinssekretär *Stoffers* bat dann diese Mütter um Mitteilungen, wie sie es angefangen hatten, bei geringen Einnahmen so viele Kinder zu erziehen. Die Mitteilungen wurden bereitwilligst erstattet. *Stoffers* selbst sagt: „Je tiefer ich nun in das Leben dieser Familien eingedrungen bin, je mehr ich mich mit ihren Sorgen und Nöten beschäftigt habe, desto ernster prägte sich mir die folgende Überzeugung ein: Daß die Kinderscheu so gewaltig zunimmt, daß die Geburtenzahl sich so absturzartig vermindert, ist kein Wunder; ein Wunder ist es nur, daß der Absturz nicht noch stärker ist, ein Wunder, daß es noch so zahlreiche Väter und Mütter gibt, die diese unnennbare Summe von Mühe, Sorge und Entsagung auf sich nehmen, die sie unter den heutigen Verhältnissen als arme und kinderreiche Eltern zu tragen haben!“ (S. 11 f). Die Veröffentlichung eines Teils dieser Mitteilungen wird wohl schon aus sich allein in vielen Kreisen zur Hilfeleistung an arme Mütter aufmuntern und anderseits zur Nachahmung von mütterlichem Gottvertrauen und Heroismus anregen. Überdies hat *St.* den Berichten der Mütter sehr eindringliche Erörterungen und beachtenswerte Besserungsvorschläge beigegeben. In dem Abschnitte über die Jugendbildung sind Auffassungen vertreten, die wenigstens präziser auszudrücken wären, um nicht zu bedenklichen Folgerungen zu führen; das jetzt so häufige Losungswort „Freie Bahn den Begabten“ birgt trotz seiner relativen Berechtigung doch auch die Gefahr schwerer Mißverständnisse in sich. Von diesem Vorbehalt abgesehen muß der Arbeit von *Stoffers* hohe Anerkennung gezollt und ein voller Erfolg gewünscht werden.

Ebenso lehrreich ist das Stück Selbstbiographie eines Vaters, das vor kurzem die Soziale Kultur veröffentlicht hat **51)**; es be-

49) Freiburg i. Br. 1917. XI + 167 S. M 2.40. — **50)** Düsseldorf 1917, Verlag A. Bagel. 189 S. M 2.—. — **51)** 1916, Dezember-Heft: Zur

trifft außer anderen Bedrängnissen kinderreicher Familiien besonders das Wohnungselend und zeigt auch dem Seelsorger, wie er helfend eingreifen kann. Von den selbständigen Schriften zu demselben Gegenstand, auf dessen Bedeutung auch das Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe vom Aug. 1913 hinweist, hat in Fachkreisen größte Beachtung gefunden: „Reichswohnversicherung. Kinderrenten durch Ausbau der Sozialversicherung" **52)** von Hochschul-Prof. Dr. *Bened. Schmittmann* in Köln.

Zu den besten zur Massenverbreitung geeigneten Schriften aus neuester Zeit kann gezählt werden: Kindersegen — Gottessegen! Ein Spiegel für Braut- u. Eheleute. Von *Reichard Rainer* **53)**. In klarster und dezentester Art unterrichtet es über die Abscheulichkeit des Ehemißbrauches wie über die gottgewollte Ordnung. — Ein für weite Kreise reifer Leser bestimmtes Buch hat vor kurzem auch der schon erwähnte (Nr. 44) rührige Vorkämpfer für christliche Sitte *Emil Hammelrath* veröffentlicht **54)**. Der 1. Teil schildert die Sittenzustände vor und in dem Kriege (Aufstieg oder Abstieg? Neue Moral? Teutonenkraft und ihre Totengräber. T. im Sumpfe. Alkohol. Papierne Fesseln. „Kunst". Kino. Theater), der 2. Teil zeigt, was uns nottut (Gottesfurcht. Religiöse Erziehung. Pflichten. Ehe. Hebung des Familiensinns. Organisation zur Verteidigung deutscher Sitte). Ein solches Buch kann nur schreiben, wer die Bedeutung des christlichen Sittengesetzes und die Absicht der zahllosen Angriffe gegen dasselbe bis auf den Grund durchschaut hat; es verdient rückhaltlose Empfehlung zur Lesung wie zur Anregung für Vorträge. Wegen des Ernstes und der Gediegenheit des Inhaltes könnte man fragen, ob der Titel nicht etwas nüchterner und der Stil wenigstens in den Anfangsabschnitten nicht etwas weniger aphoristisch gewählt werden könnte; es wäre schade, wenn wegen der jetzigen Form das Buch auch nur einen Leser weniger finden sollte.

Das in der letzten Zeit infolge des Geburtenrückganges geweckte Interesse für das Familienleben hat schon zur Abfassung mancher tiefen Schrift Anlaß gegeben und voraussichtlich wird die Wichtigkeit des Gegenstandes noch zu weiteren Studien auch nach der historischen Seite führen. Hiefür findet man in einem umfangreichen Literaturbericht von Prof. *Georg Steinhausen*—

Frage des Geburtenrückganges. Eine Selbstbiographie. Von A. B. in Charlottenburg. S. 681—697. — **52)** 1. Heft der Schriften der deutschen Gesellsch. f. soziales Recht. Stuttgart 1917. 136 S. Lex. 8° M 3.40. — **53)** Prag 1917. Verl. Bonifatia. 1917 S. 16° 50 Heller. — **54)** Teutonenkraft und sexuelle Frage. Deutsche Worte zur Beherzigung.

Kassel **55)** eine erwünschte Hilfe. Der Bericht „soll die Erscheinungen aus einem Gebiete würdigen, das einen wesentlichen Teil der Kulturgeschichte im engeren Sinne ausmacht, und an das man lange Zeit bei dem Wort Kulturgeschichte immer am ersten dachte, der Geschichte des häuslichen und gesellschaftlichen Lebens, des Privatlebens, kurz der Sittengeschichte, soweit es sich nicht um volkstümliches Gut handelt. Das letztere geht die Volkskunde an . ." (S. 318) Der schon veröffentlichte Teil behandelt: allgem. Darstellungen, Altertum, Mittelalter, Renaissance und spätere Zeit, die gesamte deutsche Vergangenheit, einzelne Städte u. Gegenden, Frankreich, England, einzelne Personen, Standessitte (Höfe, Adelskultur, Bauernstand, Bürger, Studenten, Soldaten), Geschichte der Frau (Ehe!), Geschichte der Familie, des geschlechtlichen Lebens, der geschlechtlichen Moral, gesellschaftliche Einzelheiten (Namengebung). Obschon damit noch keine Vollständigkeit erreicht werden kann und in der Beurteilung der von *St.* verzeichneten Schriften nicht einfachhin alles unterschrieben zu werden braucht, so muß man doch für einen so ausgiebigen Literaturbehelf dankbar sein.

Für die Praxis verdienen 2 Zeitschriften Erwähnung, die den Kampf gegen die öffentliche Unsittlichkeit mit besonderer Rücksicht auf die Geburtenfrage zu ihrem Zweck gewählt haben: der nun schon auf eine 10jährige verdienstreiche Tätigkeit zurückblickende „Volkswart" **56)** für Deutschland; in Österreich haben selbst bei Katholiken allerlei Zwistigkeiten ein geschlossenes Zusammengehen verhindert. Die in Graz erscheinende Zeitschrift zur Hebung der Volkssittlichkeit hieß früher „Österreichs Reichswehr. Organ des österr. Reichsvereines Volksaufklärung"; seit Beginn 1918 trägt sie den Namen: „Die neue Zeit. Blätter für Erziehung zur Lebens- u. Gesellschaftsreform auf katholischer Grundlage, insbes. zur Hebung der Volkssittlichkeit. Organ des Reichsvereines Volksaufklärung in Wien und der Volksheilzentrale in Graz" **57)**. — Zum Teil nach dem Muster der oben (Nr. 13) genannten Deutschen Gesellsch. für Bevölkerungspolitik (Geschäftsstelle: Charlottenburg, Niebuhrstr. 76) wurde am 17. Juni 1917

Trier 1917, Paulinus-Druckerei. 208 S. M 3.60. — **55)** Geschichte der gesellschaftlichen Kultur- und Sittengeschichte I. In: Archiv für Kulturgeschichte hsg. von *W. Goetz* u. *G. Steinhausen.* XIII. Band 3/4 Heft, ausgegeben 6. Nov. 1917 (Leipzig, Teubner, jährl. 4 Hefte, M 12.—) S. 316—378; wird fortgeführt werden. — **56)** Organ des Verbandes der Männervereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit. Cöln, Volkswart - Verlagsgesellschaft. Jährlich M 2.50. — **57)** Erscheint monatlich. Verlag „Volksheil" Graz. Preis für das Jahr

die Österreichische Gesellschaft für Bevölkerungspolitik gegründet (Schriftführer: Dr. W. Hecke, Wien IX, Michelbeuerng. 8). Ein kurzer Bericht über die Ziele und die Vereinsleitung findet sich in der „Statistischen Monatsschrift“, hsg. von der k. k. Statist. Zentralkommission, XXII. Jhrg. der Neuen Folge, S. 149 f. Eine ähnliche Vereinigung ist in Ungarn ins Leben getreten.

Schließlich sei noch einer zusammenfassenden Darstellung der Geburtenfrage gedacht, die einen verdienten Veteranen unter den Vorkämpfern für gesunde Bevölkerungspflege zum Verfasser hat, den Medizinalrat Dr. *Graßl* in Kempten **58)**. Er selbst schreibt: „Wir waren einer der ersten, der auf die abnehmende Geburtlichkeit hinwies, und waren einer derjenigen, die Hohn und Spott für das Neubeginnen ertragen mußten“ (72). So läßt sich der polemische, mitunter etwas derbe Ton mancher Ausführungen des Büchleins erklären; dem Verf. handelt es sich eben nicht um schöne Redensarten oder um irgendwelche halbe Maßregeln, sondern um gründliches Aufräumen mit dem Verkehrten. Er meint in so wichtiger Sache selbst Behörden gegenüber nötigenfalls scharfe Kritik üben zu müssen. (Vgl. S. 82 ff; die dort erhobenen Vorwürfe hatten das Gute, daß sie zu befriedigenden Erklärungen über die Absichten des betreffenden Amtes führten.) — Die Hälfte der Schrift *G.s* bringt sehr reiche statistische Angaben; daß einiges davon jetzt korrekturbedürftig erscheint, ist nicht zu verwundern. Hierauf erörtert *G.* die Ursachen des Geburtenrückganges und zeigt Wege der Abhilfe. An den wenigen Stellen, wo er vom Boden der Praxis einem gewissen Philosophieren sich zuwendet, und auch in der Auslegung des einen oder andern Schrift-Ausspruches wird man ihm nicht ganz zustimmen können. Im übrigen muß man sich mit ihm freuen, daß an Stelle des früheren Spottes für seine Bemühungen nun ein so allgemeines Interesse dafür wachgeworden ist: „. . . wenn wir zurückdenken, wie man uns selbst unter ernsten Männern verhöhnte und verlachte, und wenn wir die Zahl der Priester, Ärzte, Soziologen, Juristen, Pädagogen und anderer ausgezeichneten Männer überschauen, die sich jetzt auf unseren Standpunkt stellen, so schwellt sich unsere Brust und neuer Mut beseelt uns. Wir haben mitgewirkt zum Beginne der Heilung. Mögen wir noch den Tag erleben, an dem wir sagen können: Das deutsche Volk hat seine Zukunft gesichert“ (Schlußwort).

K 2.—. — **58)** Der Geburtenrückgang in Deutschland, seine Ursachen u. seine Bedeutung (Sammlung Kösel Nr. 71). Kempten 1914, 166 S. M 1.20.



Innsbruck. Franz Krus S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Moderne Bibelfragen. Vier populär-wissenschaftliche Vorträge in erweiterter Form von Dr. theol. et phil. *Leop. Fonck S. J.*, Rektor des päpstlichen Bibelinstituts in Rom, Honorarprof. der Univ. Innsbruck. Verlagsanstalt Benziger, Einsiedeln (Schweiz), 1917. VIII + 346 S. gr. 8°. Broschiert M 8.05; gebunden M 9.20.

Der verdiente Rektor des päpstlichen Bibelinstitutes, P. *L. Fonck S. J.*, hat die unfreiwillige Muße, welche der gegenwärtige Krieg seinen Berufsarbeiten in Rom setzte, zu einer Reihe von populärwissenschaftlichen Vorträgen in der neutralen Schweiz benützt. Eine bleibende Frucht dieser Vorträge ist das hier angezeigte Werk, eine erweiterte Wiedergabe von vier Vorträgen, welche im No-

vember und Dezember 1915 im Festsaale des katholischen Gesellenhauses in Zürich gehalten wurden. Der Inhalt derselben ist teilweise früheren Veröffentlichungen des Verfassers entnommen, jedoch in der Form von Vorträgen einem weiteren Leserkreis nahe gebracht.

Der erste Vortrag: „Die Irrtumslosigkeit der Bibel vor dem Forum der Wissenschaft" (S. 1—92) bietet der Hauptsache nach eine Zusammenfassung der Schrift: „Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seit 25 Jahren" Innsbruck 1901, sowie der in dieser Zeitschrift (XXXI [1907] S. 401—32) erschienenen Abhandlung: „Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel". Da sich der Redner an einen weiteren Kreis von Hörern richtete, so hat er, wie begreiflich, zumeist davon Abstand genommen, gegnerische Ansichten katholischer Gelehrten unter ausdrücklicher Namensnennung anzuführen. Er wollte für die Sache, die Irrtumslosigkeit der Bibel, kämpfen, nicht gegen die Personen aus dem eigenen katholischen Lager. Den Fachgelehrten aber sind die beiden Arbeiten, aus welchen der erste Vortrag geschöpft ist, stets zugänglich und in denselben ist auch mancher Punkt, der im mündlichen Vortrage nur kurz behandelt werden konnte, in genauerer wissenschaftlicher Beweisführung erörtert. Auch der zweite Vortrag: „Unsere Evangelien und die Kritik" (S. 93—178) bringt, vor allem im 1. und 2. Teil, eine Wiederholung der „Geschichte der Erklärung der Wunder Christi" aus der Einleitung des Werkes: „Die Wunder des Herrn im Evangelium" I² Innsbruck 1907, S. 59—101. Der 3. Teil des Vortrags aber führt das Thema bis in die Gegenwart fort. Der Standpunkt des Verfassers ist bekannt; er vertritt ihn mit dem Rüstzeug solider Wissenschaft, wie dies eben ein Fachgelehrter aufzubieten weiß, der sein ganzes Leben und seine ganze Lebenskraft dem Studium der hl. Schrift und der Verteidigung ihrer Wahrheit geweiht hat; er vertritt ihn mit edlem Freimut, in der Absicht der Wahrheit zu dienen und zu überzeugen, ohne aber die bona fides seiner katholischen Gegner in Abrede stellen zu wollen; er vertritt ihn mit heiligem Ernst und innerster Überzeugung, wo es gilt, die Angriffe einer destruktiven Kritik zurückzuweisen. Naturgemäß verlangen die beiden ersten Vorträge vom Hörer-, bezw. Leserkreis schon ein ziemlich hohes Maß von Vorkenntnissen und Urteilsvermögen; doch ist die ganze Darstellung und Sprache so klar, daß auch gebildete katholische Laien, nicht bloß die eigentlich theologischen Kreise, in das rechte Verständnis dieser schwierigen Bibelfragen eingeführt werden, soweit dies im Rahmen solcher Vorträge erreichbar ist.

Tritt in den beiden ersten Vorträgen mehr das apologetische Moment hervor, so überwiegt in den beiden anderen Vorträgen das belehrende. Der dritte Vortrag: „Das Land der Bibel im Lichte des Orients“ (S. 179—244) ist eine kurzgefaßte Palästinakunde, die für den vierten Vortrag: „Leben und Lehre Jesu im Lichte des Orients“ (S. 245—329) den Unterbau liefert nach dem bekannten Satze: „Wer die Bibel“ (und damit auch das Leben und die Lehre Jesu) „will verstehen, muß ins Land der Bibel gehen“. Wie notwendig die Kenntnis des Schauplatzes der biblischen Geschichte, der klimatischen Verhältnisse, der Tier- und Pflanzenwelt Palästinas, der Sitten und Gebräuche seiner Bewohner zum vollkommenen Verständnis des Lebens und der Lehre Jesu ist, dies recht anschaulich zu zeigen, dienen eine Reihe von Beispielen aus den Geheimnissen des Lebens des Herrn (der wunderbare Fischfang, der Seesturm, das Seewandeln, die erste Brotvermehrung, die Heilung des Gelähmten in Kapharnaum, Nathanael unter dem Feigenbaum) und aus ausgewählten Parabeln des Evangeliums (das Gleichnis vom Säemann, das Unkraut, das Senfkörnlein, der gute Hirt). Diese beiden Vorträge aus der Feder eines gelehrten Palästinapilgers, der das heilige Land auf wiederholten Studienreisen gründlich kennen gelernt hat, werden besonders den Katecheten willkommen sein. Sie bieten aber auch für volkstümliche Lichtbildervorträge über das heilige Land und das Leben Jesu sehr viel Anregung und brauchbares Material und dazu, was nicht übersehen werden darf, gute, nützliche Anleitung, wie solche Vorträge nicht zu bloßer Unterhaltung, sondern zu wirklicher religiöser Erbauung und Belehrung und zur Verteidigung der Wunder und der Lehre Jesu apologetisch verwertet werden sollten.

Nur einen Punkt möchte der Referent, soweit es in einer Besprechung zulässig ist, herausgreifen. Es ist die von *Fonck* (S. 267—271; vgl. noch S. 279) vorgelegte Erklärung des Seesturms, bezw. des Seewandelns. Man wird gerne zugeben, daß „auch dieses farbenprächtige Bild (des Seesturms) erst bei genauer Beachtung der Örtlichkeit und aller einzelnen Verhältnisse seine rechte Beleuchtung gewinnt“. Doch scheint *F.* die Richtung des Windes zu apodiktisch als einen von Norden her kommenden Sturmwind zu bestimmen. Begründet wird diese Ansicht damit, daß Lukas in seinem Berichte 8,23 bemerkt: „Es fiel ein Windsturm von oben her über den See herab“. „Diese Worte zwingen uns geradezu, an einen der gefürchteten ‚Fallwinde‘ zu denken. Für derartige Winde kommt aber beim See Genesareth in der Regel nur die nördliche Richtung in Betracht“. Nach Mk 4,35, bezw. der vorausgehenden Lehrrede, ist als Zeitpunkt

des Ereignisses „mit einiger Wahrscheinlichkeit das zweite Jahr der öffentlichen Lehrtätigkeit, und zwar die Zeit vor dem Osterfeste anzunehmen. Zu dieser Jahreszeit paßt nun im allgemeinen der erwähnte Umstand ganz gut, daß es sich bei unserem Wunder um einen von Norden her kommenden Sturmwind handelt. Denn wenn die Senkung des Jordantales im Süden des galiläischen Meeres schon bald nach Ostern ihre tropische Sommerhitze angenommen hat, herrschen bis zum Beginne des Winters auf dem See und in seiner Umgebung die Südwinde vor, während vorher die Luftströmungen von Norden her die Regel bilden". Die Richtigkeit dieser letzten Bemerkung scheint mir nicht sicher festzustehen, falls die Ausführungen von *Zephyrin Biever* (Au bord du lac de Tibériade: Conférences de Saint-Étienne 1909—1910 pp. 118—121), der 17 Jahre hindurch am See Genesareth geweilt hat, auf zuverlässigen Beobachtungen beruhen. *Biever* schreibt: „Der Nordwind ist während des Winters äußerst selten und ich habe niemals bemerkt, daß er Stürme verursachte, wie es verschiedene Autoren behaupten. Die heftigen Stürme werden meistens durch Ost- oder Südwinde hervorgerufen, während den Sommer über auch der Westwind eine ziemlich lebhafte Bewegung auf dem See hervorbringen kann ... Die Winde fallen ziemlich plötzlich auf den See und man kann nicht selten sehen, wie sich innerhalb einer halben Stunde seine Oberfläche, die zuvor ruhig und glatt war wie Öl, mit schäumenden Wogen bedeckt. Das trifft besonders für den nördlichen Teil zu, wo die engen Täler im Westen und Osten den starken Luftströmungen eine Art von Wegen bilden, wodurch die Winde von Ost und West sich mit Heftigkeit auf den See werfen ... Ist der See bewegt, so ist er es mehr oder weniger in seiner ganzen Ausdehnung, doch mit dem Unterschied, daß durch die Ost- und Westwinde der Wellengang im nördlichen Teil lebhafter ist, während durch den Südwind die ganze Oberfläche heftig aufgeregt wird, so daß sich Wogen bis zu 2 m Höhe bilden. Während des Sommers macht der Nordwind den See gegen Süden, d. i. zwischen Tiberias und Samâḫ, ziemlich stürmisch, während der Nordteil wegen der hohen Berge, welche seine Ufer schützen, relativ ruhig bleibt". Soweit *Biever.* Es ist interessant, mit diesen Ausführungen die meteorologischen Beobachtungen der Station 'Ain eṭ-Ṭabigha 1913/14 (mitgeteilt von *M. Blanckenhorn* ZDPV XXXVIII [1915] S. 152—53) zu vergleichen.

Es scheint, daß die Ansicht, daß „bis zum Beginne des Winters auf dem See und in seiner Umgebung die Südwinde vorherrschen, während vorher die Luftströmungen von Norden her die Regel bilden", in den tatsächlichen Verhältnissen zu wenig begründet ist.

Möge das neue Buch *Fonck's* recht viele Leser und Benützer finden und in ihren Herzen nach der Lehre der Kirche die Überzeugung von der Wahrheit und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift stärken! Mögen aber auch unsere Katecheten sich mehr und mehr davon überzeugen, „was das Licht des Orients für das Leben und die Lehre Jesu bedeutet. Es lehrt uns die menschlich bedingten Formen kennen, in denen der Gottmensch leben und lehren wollte. Ebendadurch führt es uns zum tieferen Verständnis der für alle Zeiten gültigen Normen und göttlichen Wahrheiten, die das Evangelium vom Sohne Gottes uns darbietet“ (S. 329).

Innsbruck. J. Linder S. J.

Formae cultus Mosaici cum ceteris religionibus orientis antiqui comparatae. Scripsit *Fr. X. Kortleitner*, *Ord. Praem.*, Oeniponte. Libraria societatis Marianae (Vereinsbuchhandlung), 1917. VIII u. 85 S. gr. 8°. K 2.50.

Das neueste Werk von *Fr. X. Kortleitner* bringt die in der Vorrede seiner Archaeologia Biblica angekündigte Untersuchung über das Verhältnis der Kultformen des mosaischen Kultus zu gleichen oder ähnlichen Kultformen der heidnischen Religionen des alten Orients. Zu manchen hier einschlägigen Detailfragen hat der Verfasser in seinem Hauptwerke bereits Stellung genommen. Man vergleiche z. B. die Abschnitte der Archaeologia Biblica über das Bundeszelt und dessen Geräte, vor allem die Bundeslade (S. 77—89), über den Ursprung und das Alter des levitischen Priestertums (S. 151—160), über den Ursprung und die Bedeutung des Sabbaths (S. 232—41), das Purimfest (S. 283—85), die Beschneidung (S. 395—401). Ergänzend tritt jetzt die vorliegende Untersuchung hinzu, welche in zwei Kapiteln zunächst einen gedrängten, aber gut orientierenden Überblick über die teils ungenügenden teils unzutreffenden Lösungsversuche aus älterer und neuerer Zeit bringt (S. 10—46), um dann in prinzipieller Erörterung der schwierigen religionsgeschichtlichen Frage die für den offenbarungsgläubigen Theologen einzuhaltenden Richtlinien aufzustellen und zu erhärten (S. 47—75).

Seinen Standpunkt hinsichtlich der für die Untersuchung der Frage leitenden Grundsätze hat *K.* klar und scharf in den Vorbemerkungen (S. III—V) betont. Ich hebe daraus die folgenden Sätze hervor:

1) „**Daß sich in der Religion des Alten Bundes viele Kultformen finden, welche den Kultformen der übrigen Religionen des alten**

Orients gleich oder ähnlich sind, ist durch die vergleichende Religionswissenschaft dargetan und durch die neueren Ausgrabungen im Orient aufs klarste bestätigt. Dem widerspricht nicht, daß die beim Volke Israel üblichen Kultformen in der Heiligen Schrift auf Gott als Urheber zurückgeführt werden. Denn der Ausdruck ‚Mosaische Offenbarung' besagt nicht, daß alles, was wir im Gesetze und in der Lehre des Alten Testamentes lesen, auf eine völlig neue Offenbarung Gottes an Moses zurückzuführen ist; es ist vielmehr festzuhalten, daß nicht wenige Lehren und Zeremonien der mosaischen Religion schon lange Zeit vor Moses bekannt und in Übung waren, wenn auch die spezielle Frage, welche neue Kultformen Moses eingeführt und welche Kultformen er von den aus früherer Zeit her beim Volke Israel gebräuchlichen beibehalten hat, nicht mit voller Sicherheit beantwortet werden kann. Man hat dabei eben zu beachten, daß mehrere Riten der heidnischen Völker des alten Orients, da sie allgemein-religiöse Begriffe zum Ausdruck bringen, an sich gut waren und nur dadurch schlecht wurden, daß sie nicht dem Einen wahren Gotte, sondern falschen Göttern und Dämonen erwiesen wurden. Konnte Gott solche Kultformen nicht dem Zwecke, auf welchen sie sich ursprünglich bezogen, zurückgeben? Gott verbindet ja nicht selten seine Vorschriften mit dem, was schon besteht, und vermehrt und entfaltet sie". — 2) „Viele Gelehrte haben ihr Augenmerk oft nur auf die mosaischen Kultformen an sich gerichtet, ohne die ihnen zugrunde liegenden (religiösen) Ideen zu beachten; sie glaubten auch, soviel nur zeigen zu müssen, daß diese oder jene (äußere) Kultform aus heidnischen Religionen entnommen sei; aber wenn man auch ohne Zweifel die mosaischen Kultformen selbst gebührend zu beachten hat, die Hauptsache ist doch das richtige Verständnis der ihnen zugrunde liegenden religiösen Ideen, weil eben durch jeden Kult solche Ideen nur zum Ausdruck gelangen, sodaß ohne ihr (richtiges) Verständnis der Kult selbst nicht verstanden werden kann. Wenn nun nachgewiesen ist, daß eine religiöse Idee alle Teile des mosaischen Kultus durchdringt, dann ist auch damit die Ansicht neuerer Gelehrter, daß der mosaische Kult aus verschiedenen Teilen, welche verschiedenen Zeiten und Völkern angehören, zusammengesetzt sei, zu verwerfen. Auch wird sich zeigen, daß die mosaischen Kultformen wegen der ihnen zugrunde liegenden religiösen Ideen von den Kultformen der übrigen Religionen des alten Orients ihrer Natur nach verschieden sein mußten, wenn es auch zutreffen kann, daß die alttestamentliche Religion viele Riten und Einrichtungen kennt, welche, sei es ähnlich oder gleich, nämlich an sich betrachtet, in den heidnischen Religionen sich finden. Es ist aber wohl zu beachten, daß die alttestamentliche Religion wie in anderen Punkten so auch in diesem Punkt alle alten Religionen

überragt, daß sie solche fremde religiöse Einrichtungen nicht einfachhin übernommen, sondern mit ihren religiösen Ideen erfüllt hat, so daß sie also völlig heidnische Riten nicht aufnehmen konnte und auch niemals aufnahm".

Diese Sätze sind angesichts des Wirrwarrs und der Willkür, welche in so manchen „voraussetzungslosen" religionswissenschaftlichen Werken herrschen, ebenso notwendig wie berechtigt. Dasselbe trifft zu für die vom Verfasser (S. IV—V) hervorgehobene Unterscheidung zwischen der legitimen Religion des Bundesvolkes und der sog. „Volksreligion". Gerade durch die (unbeabsichtigte oder auch beabsichtigte) Nichtbeachtung dieser Unterscheidung sind viele Irrtümer in neuere religionsgeschichtliche Werke eingedrungen.

Wie sind nun aber die gleichen oder ähnlichen Kultformen der mosaischen Religion und der übrigen Religionen des alten Orients zu erklären? Vier Momente kommen nach der Ansicht von *K.* hier in Betracht: 1) Die Uroffenbarung; 2) die wegen der gemeinsamen Abstammung anfängliche Gemeinsamkeit mancher Kultformen bei allen Völkern; 3) die Möglichkeit, daß bei derselben Naturanlage der Menschen gleiche oder ähnliche Kultformen, welche nur der Ausdruck allgemein-religiöser Ideen sind, bei mehreren Völkern sich von selbst in gleicher oder ähnlicher Weise entwickelten, z. B. gewisse Riten beim Gebete, ähnliche oder gleiche Gebräuche bei den Opfern, in der Einrichtung der Altäre, der Tempel; 4) der Verkehr der Völker unter sich. In welchem Sinne das letzte Moment für die mosaische Religion angenommen werden kann, ist in den oben zitierten Sätzen bereits kurz enthalten. Welches dieser vier Momente im einzelnen Falle zutrifft, wird sich meist nicht klar erkennen lassen. Das ruhige und besonnene Urteil des Verfassers, der seit einer Reihe von Jahren schon diesen Fragen sein lebhaftes Interesse entgegenbringt, wirkt um so wohltuender, als gerade hier so manche arbiträre und konträre Ansichten ohne genügende wissenschaftliche Begründung geltend gemacht wurden. Einige Proben solcher evolutionistischer oder panbabylonistischer Meinungen kann der Leser im beigegebenen „Appendix" finden, in welchem *K.* die neuere Literatur über die behandelte Frage skizziert (S. 76—86). Für die Leser und Benützer der „Archaeologica Biblica" sei diese prinzipielle Erörterung einer für das richtige Verständnis der Kultformen der mosaischen Religion so wichtigen Frage zum Studium noch besonders empfohlen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Die vier Evangelien. Ihre Entstehungsverhältnisse, Echtheit und Glaubwürdigkeit. Von Dr. *Bartholomäus Heigl,* Hochschulprof. in Freising. Freiburg i. B., Herder, 1916. XI + 400 S. 8° M 6.—, geb. M 7.—.

Es war dem Verf. darum zu tun, „vor allem den Studierenden der Theologie, Religionslehrern, Seelsorgern und weitern Kreisen ein übersichtliches, praktisches Handbuch zu bieten" (S. VII). Diesem Zwecke entspricht die genaue Zusammenstellung der zu behandelnden Fragen und ihre umsichtige Lösung, die im Buche zu finden ist. Was über die Glaubwürdigkeit der Evangelien S. 29—95 erörtert wird, ist weit ausführlicher, als es in den Lehrbüchern der Apologetik geboten werden kann; die folgenden Ausführungen behandeln die Einleitungsfragen in gleich eingehender und übersichtlicher Weise. Im Anhange des gut ausgestatteten Werkes sind die 4 Entscheidungen der Bibelkommission, welche die Evangelien betreffen, beigefügt.

Auffallend ist, daß der Verf. sich in der Beurteilung einzelner Fragen mitunter in anscheinend widersprechender Weise ausdrückt. S. 35. „Die Mythentheorie (von Strauß) als solche fand auch keinen Beifall". Was aber S. 44—46 als die heute übliche liberale Evangelienauffassung hingestellt wird, ist nichts anderes als dieses System. — S. 41. „Das Zeugnis des Josephus A. 18,3, 3 gilt heute allgemein als Fälschung von christlicher Hand". Die in der Anm. beigefügte Literatur rechtfertigt dies Ergebnis keineswegs; die Hauptsache ist gewiß als echt anzunehmen. — Vgl. was an vier Stellen (S. 275 A. 6 S. 277 u. A. 3) über das Martyrium des hl. Johannes gesagt wird.

Aus der Besprechung des Mk-Schlusses wird man sich nicht recht klar werden, was der Verf. meint. So heißt es: „Mt selbst und Lk haben keinen andern Mk-Schluß gekannt als den ursprünglichen, der mit 16,8 abbricht". S. 188. Die „lateinische Handschrift des 5. Jahrhunderts", welche „einen kürzern Schluß hat" und die mit klein k bezeichnet wird, ist eben der Codex Bobbiensis, der in der Anm. das Sigel groß K erhält. — Die Fassung des Textes[1]) wurde vom Verf. korrigiert, ohne daß dem Leser dies mitgeteilt wird, ebenso die berühmte Stelle bei *Hieronymus* Dialogus adv. Pelagianos[2]). Die ebd. Anm. 1 erwähnte Schrift des *Eusebius*, die „Quaestiones ad Marinum"[3]), erscheint als „ad Marchum 1"[4]).

---

[1]) Im Fac-Simile ist er in den: Old-Latin Biblical Texts, Nr. 2, Oxford 1886, auf der Titeltafel zu sehen.

[2]) 2,15. ML 23,550s S. 188 Anm. 2.

[3]) 1,1 MG 22,937. [4]) S. 187 Anm. 2.

Auch die Untersuchung über die Lebensverhältnisse des hl. Lukas enthält manches Ungenaue. Über die Abstammung des Evangelisten aus Antiochien wird behauptet: „Das älteste Zeugnis soll der an Aristides gerichtete Brief des Julius Africanus enthalten“ unter Berufung auf *Spittas* Monographie (ohne Seitenangabe); „nach *Zahn* (Lk S. 10 Anm. 18) dagegen wäre *Eusebius* (Quaestiones ad Stephanum [4 MG 22,961] u. Hist. Eccl. 3, 4, 6) der erste Zeuge“. Tatsächlish gibt es zwei ältere Angaben. Die eine ist die Lesart der Handschrift von Cambridge (D) zu AG 11,28: συνεσταμμένων ἡμῶν, die wie die ganze Rezension β dem 2. Jahrhundert angehört. Die andere ist in den sog. „Monarchianischen Prologen“ enthalten, die spätestens dem 3. Jahrhundert angehören. Die Einleitung zum 3. Evangelium beginnt daselbst mit den Worten: Lucas Syrus natione Antiochenus[1]). — Die widersprechenden Angaben über die Frage, ob Lukas der ungenannte Bruder 2 Kor 8,18 gewesen ist, werden keineswegs durch AG 20,4 gelöst Evident unrichtige Nachrichten aus der Väterzeit, wie z. B. daß Lk einer der 72 Jünger oder der Emmausjünger gewesen ist oder zu jenen gehört hat, welche an der eucharistischen Rede Anstoß genommen haben (Jo 6,66), sollten doch gleich als unrichtig bezeichnet (S. 204), manche dieser Nachrichten als ganz willkürlich und bedeutungslos weggelassen werden, z. B. daß das Wort Lukas nach Hier. bedeute „ipse consurgens“ oder daß er Bischof von Alexandrien gewesen[2]).

Daß man (bereits im Altertum) im Adlersymbol Ez 1,5—28; Apok 4,6 „allgemein den Johannes fand“ (S. 279) wurde zwar schon im 9. Jahrhundert von *Berengaud* behauptet[3]), entspricht aber nicht den Tatsachen, da *Irenäus*, *Juvencus*, ein *Anastasius*, *Andreas* von Kreta, *Aretas*, *Theophylakt*, wahrscheinlich auch *Ambrosius* im Adler den hl. Markus erblickten[4]).

Trotz der erwähnten Mängel sei das in echt kirchlichem Geiste gehaltene Werk bestens empfohlen.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

---

[1]) *Corssen* in: Texte und Untersuch. 15,1 S. 7; *Lietzmann* in: Kleine Texte 1, S. 14; *Wordsworth-White*, Novum Testamentum I p. 269.

[2]) S. 202 Anm. 4 u. 5 u. ö.

[3]) „Johannem per aquilam designatum fuisse nullus est qui neget“ Expositio in 7 visiones Apoc, in 4,7; unter den Werken des hl. *Ambrosius* abgedruckt ML 17,803.

[4]) *Welte*, Kirchenlex.[2] 4,1039; *Th. Zahn*, Forschungen II 257—75 vgl. *Soden* I 312.

Das Vaterunser. Text- und literarkritische Untersuchungen von Dr. *Josef Hensler* (Neutestamentliche Abhandlungen IV. Band, 5, Heft). Münster i. W. 1914. XII + 90 S. M 2.80.

Die reichhaltige Schrift gewährt eine gute Übersicht über die vielen Fragen, welche das uns allen so teure Gebet des Herrn betreffen. Im textkritischen Teile ist mit Recht der Untersuchung über die Geistbitte ein besonderes Augenmerk geschenkt worden. Es wird mit überzeugenden Gründen nachgewiesen, daß die Worte: „Es komme dein heiliger Geist über uns und reinige uns", die in 2 Handschriften des Lk die Reichsbitte ersetzen, nicht ins Lk-Ev. gehören. Mit Befriedigung folgt der Leser der Darstellung des Kampfes, den *A. Harnack* hervorgerufen hat durch seinen völlig willkürlichen Versuch, das Wort „Vater" und Bitte 4—6 einzuschränken. Bereits in diesem Abschnitte ist vom vielgedeuteten Worte ἐπιούσιος, allerdings ziemlich kurz, die Rede (S. 9—12). Die inzwischen neu entfachte Kontroverse (vgl. nur Bibl. Zeitschr. 12 [1914] 204. 425; 13 [1915] 181) hat wieder auf die Erklärung „fortwährend", „beständig", aufmerksam gemacht; sie wurde bereits einmal in dieser Zeitschrift 18 (1894) 589 erwähnt. *H.* hat sie allzustreng beurteilt, wenn er sie S. 13 für „noch gesuchter" als die Auslegung „bevorstehend" erklärt. In der sehr schwierigen Frage über den verkürzten Lk-Text wird im Anschluß an den hl. *Augustinus* auf das Bestreben des dritten Evangelisten verwiesen, den Redestoff zu verkürzen. Was dann S. 53—58 beigefügt wird über „die Vergleichung im Rahmen der synoptischen Frage", kann nicht auf Zustimmung Anspruch erheben: Die Zweiquellentheorie kann für diesen Punkt, auch wenn sie sonst annehmbar wäre, keinerlei Klärung bieten. Umsomehr befriedigt die folgende Zusammenstellung, in der das Gebet des Herrn mit den neutestamentlichen Parallelen der einzelnen Bitten verglichen wird. Der Rundgang durch die Literatur des Judentums, aus der bereits Bischof *A. Bludau* ein reiches Material gesammelt hat, ergibt sowohl die Eigenart des Gebetes, wenn es in seiner Gedankenfülle geprüft wird, als auch die Anklänge an die religiöse Gedankenwelt des alttestamentlichen Gottesvolkes.

Die beiden Kleinhandschriften, welche die merkwürdige Geistbitte enthalten, sind S. 31 ungenau teils nach der alten, teils nach der neuen Bezeichnung angegeben: es sollte heißen 700 = ε 133 und 162 = ε 214. Zur Frage nach der Entstehung der Lesart dürfte *H. E. Vogels* Vermutung, daß sie auf Marcion zurückzuführen ist, Beachtung verdienen The Revue 14 (1915) 163. — Gelegentlich hätte *Albert Schweitzer* erwähnt und widerlegt werden können, der auch

das Vaterunser im ausschließlich eschatologischen Sinne auffaßt, den er in die ganze Lehrverkündigung des Herrn hineinverlegt. Unter dem πειρασμός wären nach ihm die Drangsale zu verstehen, welche der Offenbarung und Wiederkunft des Herrn vorausgehen (Geschichte der Leben Jesu-Forschung, Tübingen 1913, S. 414. 421. 432—36). — Die geistreiche Einteilung des hl. *Thomas* (Mt-Kommentar in der ed. 2. Taurinensis 1912 p. 101 a) wäre recht geeignet, den Aufbau des Gebetes zu veranschaulichen (die 3 negativen Bitten entsprechen den affirmativen 2—4).

Gewiß ist es dem Verfasser recht gut gelungen, über die bisherige Forschung zu berichten und ihre Ergebnisse zu beurteilen; möge es ihm auch beschieden sein, durch weitere Einzeluntersuchungen die noch schwebenden Fragen der Lösung näher zu bringen.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu. Kritisch geprüft von Dr. *Vinzenz Hartl C. R. L.* (Neutestamentliche Abhandlungen, herausg. von Prof. Dr. *M. Meinertz.* VII. Band, 1—3. Heft.) Münster i. W. 1917, Aschendorff. VI + 351 S. M 9.—.

Der Verf. spricht als Schlußergebnis der inhaltsreichen Untersuchung seine Meinung aus, daß die Einjahrtheorie, wenn sie nicht „neue, aus den Quellen geschöpfte Beweise zu erbringen vermag, aus der Zahl ernster wissenschaftlicher Hypothesen ausscheidet" (S. 340). Um ein derartiges Endurteil vorlegen zu können, hat er sich nicht mit den üblichen Beweisen begnügt. Er hatte namentlich die vier Grundpfeiler der Evangelien-Chronologie, die Stellen Lk 3,1; Joh 2,20; 4,35; 6,4 aufs neue zu untersuchen. Er mußte ferner den verschiedenen Formen der Einjahrhypothese nachgehen und zeigen, daß es ihr nicht gelingt, die berichteten Ereignisse im engen Rahmen eines Jahres unterzubringen. Man braucht nur das letzte, völlig verfehlte Werk des inzwischen verstorbenen Professors *von Belser* (Abriß des Lebens Jesu, Freiburg 1916) durchzunehmen, um aus der Geschwindigkeit, mit der die Ereignisse vorüberziehen, den Eindruck zu bekommen, daß eine größere Entwicklungszeit unbedingt erforderlich wird. In eingehender Untersuchung zeigt *H.* für die Ereignisse Jo 2—4, daß sie unmöglich, wie es in der bekämpften Auffassung geschehen muß, von Ostern bis Pfingsten einzureihen sind. Die vielen Einwürfe gegen die mehrjährige Tätigkeit mußten eine gründliche Abfertigung erfahren. Besondere Schwierigkeiten waren zu bewältigen

im zweiten Teile der Arbeit: „Die Einjahrhypothese unter Preisgabe der chronologischen Ordnung des Johannesevangeliums". Mit Befriedigung wird der Leser zugeben, daß von den vielen vorgeschlagenen Umstellungen keine einzige ernst in Betracht kommt; es kann als erwiesen gelten, daß auch die Kapitel 5 und 6 nicht den Platz tauschen dürfen. Die Darlegung der gegnerischen Ansichten hätte vielleicht etwas kürzer geboten werden können. Allein umso sicherer ist das Endergebnis, da nichts außer Acht geblieben ist.

Neue Gesichtspunkte erscheinen besonders für die bereits unter dem Spitznamen „Kronprinzenära" als abgetan erklärte, aber in der Dreijahrhypothese kaum zu umgehende Auffassung (vgl. ZkTh 41 [1917] 132), welche das Jahr des Tiberius (Lk 3,1) auf 26/27 ansetzt. Aus den Münzen des Syrischen Statthalters Silvanus wird der bisher nur mangelhaft geführte Beweis geliefert, daß in Antiochien, der Heimat des hl. Lukas, eine Zählung der Tiberiusjahre üblich war, welche „das letzte Drittel des Jahres 12 n. Ch. zum Ausgangspunkt hatte" (S. 67—71). Etwas vor dieser Zeit hatte aber bekanntlich Augustus seinem Stiefsohne das Imperium proconsulare maius, allerdings nur für die (kaiserlichen) Provinzen, übertragen. — Eine Ergänzung dieses Punktes durch neue Zeugnisse wäre indes recht willkommen. Bereits *F. Prat* hat (Recherches 3 [1912] 102 Anm.) in dieser Frage darauf hingewiesen, daß Kaiser Titus seine Kaiserjahre von der Zeit an zählte, als er vom Vater zum Mitregenten erklärt wurde. Er begann bereits im Jahre 71 seine tribunicia potestas und erreichte in der Ausübung derselben somit 11 Jahre (vgl. *Weynand* bei *Pauly-Wissowa* 6, 2695—2729). Da aber die römischen Kaiser ihren Prinzipat gerade auf dieses Amt zurückführten und die gezählten Kaiserjahre mit den Jahren der tribunicia potestas zusammenfallen, so haben wir hier eine Zählung, die für die vorliegende Frage von Bedeutung sein dürfte. Freilich ist der Fall auch insofern nicht völlig analog, als die Gewalt des Tiberius sich ausschließlich auf die Provinzen bezog, während die des Titus sich auch auf Italien erstreckte. Indes könnte es noch gelingen, weiter zu begründen, daß die beiden Fälle im wesentlichen übereinstimmen.

Ein besonderes Gewicht legt *H.* auch auf die Stelle Jo 4,35. Mit Recht versetzt er den Zeitpunkt des Gespräches in den Jänner oder Februar (nicht wie üblich in den November oder Dezember). Die einzige Ernte kann in der Umgebung von Sichem erst im Mai erfolgen, wie der Verfasser mit guten Gründen nachweist. Mögen die Erklärung von Sommersaaten und die Annahme einer sprichwörtlichen Redensart endlich aus der Diskussion verschwinden! Durch das darnach einfallende, Jo 5,1 erwähnte Fest, das ja nicht die Purimfeier

sein kann, ist dann weiterhin schon erwiesen, daß das Gespräch am Jakobsbrunnen etwa 14 Monate vor dem Ostern der Brotvermehrung (Jo 6,4) stattfand. Es kann dabei zunächst gleichgültig sein, ob das Bethesdawunder an einem Paschafeste geschah oder dies ungenannte Fest nur ein von Jo 2,12 und Jo 6,4 verschiedenes Osterfest voraussetzt, wenn z. B. das Pfingstfest angenommen würde; in beiden Fällen wäre der Dreijahrtheorie zum Siege verholfen, da zwischen Jänner und Pascha außer den Purimtagen kein Fest einfällt.

Von den entgegenstehenden Schwierigkeiten faßt *H.* namentlich zwei ins Auge: „die Inhaltslosigkeit eines dreivierteljährigen Aufenthaltes in Judäa und die „unterbliebenen Jerusalemwallfahrten". Erstere, die unleugbar vorhanden ist, will er dadurch mildern, daß er auf Grund von mehreren recht beachtenswerten Gründen dem gleichzeitigen Wirken des Herrn und seines Vorläufers einen „vormessianischen Charakter" zuschreibt. Um die zweite zu beheben, möchte er das Gebot, alljährlich dreimal im Tempel zu erscheinen, für die damalige Zeit, als die bürgerliche Gewalt des Synedriums sich nur auf Judäa (und Samaria) erstreckte, nach dem Wortlaut aus Ex 34,23 f auf dieses Gebiet beschränken. Für Galiläa habe sich die Gewohnheit gebildet, welche man Lk 2,41 angedeutet sieht, nur zum Paschafest nach Jerusalem zu pilgern. Gewiß sind, namentlich von *Josephus*, gute Andeutungen einer derartigen mildern Auffassung und der entsprechenden Übung vorhanden. Eine weitere Begründung dieser Ansicht, die sich als Hypothese der Forschung ungescheut zur Überprüfung vorstellen kann, wäre recht zu begrüßen. Ob aus der rabbinischen Literatur hiefür eine wesentliche Bereicherung zu erhoffen ist, bleibt vorderhand abzuwarten. — Selbstverständlich wird auch dem bekannten Einwurfe aus *Irenaeus* und anderen Vätern gegen die Echtheit von Jo 6,4 die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Doch möchten manche der angeführten Gründe (aus den Beziehungen der Brotvermehrung zum Paschafeste) etwas aprioristisch erscheinen; sie spielen somit als Beweise nur eine untergeordnete Rolle.

Der Verf. stellt am Schlusse S. 340 ein zweites Werk in Aussicht, in dem, wie es scheint, mit der Zweijahrtheorie in ähnlicher Weise verhandelt werden soll wie hier bei der Einjahrhypothese; jedenfalls sollen die weiteren „chronologischen Stützpunkte", welche der evangelische Bericht bietet, eingehend untersucht werden. Möge sich sein Wunsch erfüllen, daß diese zweite Arbeit „in absehbarer Zeit" der Öffentlichkeit vorgelegt werden kann! Gewiß wird sie ebensoviel zur Förderung der Forschung beitragen wie die vorliegende eingehende Untersuchung, die sich auch durch eine gefällige Darstellung auszeichnet.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Zpověď v tradici katolické církve. (Die Beicht in der Tradition der katholischen Kirche.) Napsal Dr. *Josef Foltynoský*. Prag 1917, Fürsterzb. Buchdruckerei. 86 S.

Der Verf. will in seiner Studie den Beweis liefern, daß das Bußsakrament in der kathol. Kirche dem Wesen und der dogmatischen Seite nach stets unverändert blieb; zugleich zeichnet er kurz den geschichtlichen Entwicklungsgang, den die Praxis der Erteilung dieses Sakramentes im Laufe der Jahrhunderte in der Kirche durchmachte. Es werden zuerst die Zeugnisse der vorkonstantinischen Zeit geprüft, dann die Bußdisziplin der Kirche, wie sie seit Konstantin bis zum 12. Jahrhundert gehandhabt wurde, beschrieben, schließlich des letzten Entwickelungsstadiums bis zum Tridentinum kurz Erwähnung getan.

Als Resultat der geschichtlichen Forschung hat nach *F.* (S. 84, 85) zu gelten, daß einerseits die Kirche sich immer die Macht der Sündenvergebung zuschrieb, das Bekenntnis der schweren Sünden immer verlangte, und daß seit den ältesten Zeiten die geheime Beicht in Übung war; daß aber anderseits die Praxis der öffentlichen Buße wechselte, die Anschauung über die Grenze der schweren und der läßlichen Sünde zu verschiedenen Zeiten verschieden war, ebenso die Ansichten über die Bedeutung und Stellung der Genugtuung in der Erteilung des Bußsakramentes und über die Erlaubtheit und Nützlichkeit des Bekenntnisses der läßlichen Sünden erst mit der Zeit geklärt wurden.

Wenn auch die Arbeit keine wesentlich neuen Ergebnisse liefert, so ist sie als eine fleißige und übersichtliche Darlegung der ganzen äußerst schwierigen Frage recht nützlich.

Bei der Behandlung der ersten und der dritten Periode der Entwickelung der Bußdisziplin würde man ein näheres Eingehen auf die Praxis des Orients wünschen. — Irreführend ist es S. 17 u. a. „peccata capitalia“ mit „Hauptsünden“ zu übersetzen. — Der Ausdruck „verpflichtend“ für das lateinische „peremptorius“ ist etwas schwach (S. 4). — Daß es eine unentschiedene Frage wäre, ob die Kirche (nämlich die allgemeine und allgemein) in den ersten Zeiten die Vergebung der peccata capitalia Gott dem Herrn überlassen hätte (S. 18), kann man doch nicht leicht behaupten. — Auch müßte es mehr bewiesen und belegt werden, was der Verfasser nur in etwas unklaren Wendungen ausdrückt, daß in den ersten Zeiten die Pflicht des Beichtens nur für die peccata capitalia bestand (S. 17), oder daß die Vergebung nicht der Absolution, sondern der Satisfaktion zugeschrieben wurde (S. 35, 59). — S. 40 soll wohl „Buße“ statt „Geheimnis“ stehen.

Welehrad. Th. Spáčil S. J.



Das Problem der Realität und der christliche Glaube. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Von Lic. theol. *Robert Jelke*, Pfarrer in Saxdorf. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Schell, 1916. X + 248 S. 8⁰ M 5.50.

Seit einigen Jahren mehrt sich erfreulicher Weise unter den protestantischen Theologen die Zahl jener, welche die Religion nicht bloß auf Gefühl und Willen gründen wollen, sondern eine verstandesmäßige Religionsbegründung für notwendig oder doch für erwünscht halten. In ihre Reihe stellt sich sehr entschieden der Verfasser der vorliegenden Schrift. Ihm ist das religiöse Leben getrennt vom Erkennen „gänzlich wertlos“ (S. 116), „Illusionismus“ (S. 117), die Frage nach der Bewußtseinstranszendenz der vorgestellten religiösen Gegenstände ist ihm die „Wahrheitsfrage“ (S. 115).

Er stellt sich daher die Aufgabe, die Wirklichkeit transsubjektiver Realitäten zu erweisen und zwar erstens physischer, zweitens psychischer und drittens religiöser. Grund zur Setzung transzendenter Realitäten sind ihm nach dem Vorgehen *Külpes* die „fremdgesetzlichen Beziehungen“ und zwar im ersten Falle „unserer Wahrnehmungsinhalte“, im zweiten Falle „unserer Begriffe“, im dritten Falle des religiösen Bewußtseins. Die „fremdgesetzlichen Beziehungen“, welche das Bestehen transzendenter r e l i g i ö s e r Realitäten verbürgen sollen, liegen darin, daß sich die Botschaft von der Erlösung im Christen durchsetzt im Gegensatz zu seinen „natürlichen“ Vorstellungen von Gott und gegen seinen freien Willen (vgl. bes. S. 165—169). Abgesehen davon, daß der Verf. keine wissenschaftlichen Daten für die behauptete Allgemeinheit jenes Erlebnisses beibringt, und abgesehen von der Frage, ob wirklich ein psychologischer Gegensatz besteht zwischen dem Bewußtsein der Schuld und der gänzlichen Hilflosigkeit einerseits und der „Botschaft eines in Christo gnädigen Gottes anderseits“, bleibt unerfindlich, warum das „sich durchsetzen“ dieser Botschaft wider Willen und wider alles Erwarten die unmittelbare Einwirkung religiöser Realitäten gewiß macht. Ein solches „sich durchsetzen“ eines Gedankens kann auch ohne Dazwischenkunft „supranaturaler“ Faktoren, z. B. der Geschäftsmann erfahren, der seine Bücher vernachlässigt hat und nun darauf kommt, daß Soll und Haben nicht übereinstimmen. Ein solches „sich durchsetzen“ religiöser Gedanken erfuhren nach Epikurs Zeugnis auch er und seine Anhänger (*Diog. Laert.* X 81), ohne daß wir an eine unmittelbare Einwirkung und Offenbarung Gottes zu denken brauchen. Der ausschlaggebende Beweis, daß die historische Be-

gründung des christlichen Glaubens ungangbar und darum eine unmittelbare Erfahrung religiöser Realitäten erforderlich sei, liegt nach *Jelke* darin, daß die Wunder für Gottesleugner unannehmbar sind. Wird aber die hier fehlende Allgemeinheit des Glaubenskriteriums auf dem von *Jelke* vorgezeichneten Wege erreicht werden? *J.* sagt S. 141, die Gewißheit um die transzendente Realität des im Christentum Geglaubten sei nur für jenen erreichbar, der schon auf dem Boden des Christentums steht und für den die Fundamente seines Glaubens unerschütterlich feststehen. Das ist offenbar der Fall, wenn der von *J.* gezeichnete Weg zur Gewißheit der einzige ist. Damit wird aber ein Zirkel statuiert und die gegenüber der geschichtlichen Begründung geltend gemachte Möglichkeit eines allgemeinen Kriteriums in Abrede gestellt.

Soviel zum Kern von *Jelkes* Ausführungen. Auf weniger wesentliche Punkte kann nicht eingegangen werden, da dies allzu weit führen würde. Nur auf einen Verstoß gegen die Methode des wissenschaftlichen Arbeitens muß noch hingewiesen werden. Als solchen pflegt man sonst wenigstens in Proseminarien bei Anleitung zum wissenschaftlichen Arbeiten das völlige Außerachtlassen der einschlägigen Literatur einer ganzen großen Schule zu bezeichnen, wenn dieselbe auch lange nicht so ausgedehnt und bedeutend wäre wie die Literatur der katholischen Philosophie, Apologetik und Fundamentaltheologie.

Trotz der Ausstellungen, die aus ehrlicher Wahrheitsliebe gemacht wurden, begrüße ich *Jelkes* Buch, weil es so entschieden dem Konszientialismus und dem bloßen Gefühlsglauben entgegentritt und so energisch für die Möglichkeit und Notwendigkeit verstandesmäßiger Begründung der Religion einsteht.

Innsbruck. Andr. Inauen S. J.

P. Franz Suarez S. J. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag. Beiträge zur Philosophie des P. Suarez von *K. Six S. J.*, Dr. *M. Grabmann*, *F. Hatheyer S. J.*, *A. Inauen S. J.*, *J. Biederlack S. J.* Innsbruck 1917, Verlagsanstalt Tyrolia. 169 S. gr. 8° K 8.—.

Am 25. September 1617 beschloß in Lissabon Franz Suarez sein arbeitsreiches Leben. Die vorliegenden „Gedenkblätter" wollen zur 300sten Wiederkehr seines Todestages eine allgemeine Dankesschuld gegen den großen Gelehrten begleichen, aus dessen Wissen und Werken so viele geschöpft haben, in der Überzeugung, daß



sich mit den engeren Ordensmitgliedern des Gefeierten auch weitere Kreise der katholischen Gelehrtenwelt in dem Bewußtsein dieser Dankesschuld einig fühlen werden. Sie wollen zu diesem Zwecke in einigen Beiträgen zur Philosophie des Suarez ein Bild seiner philosophischen Tätigkeit zeichnen.

Der erste Aufsatz von *K. Six S. J.* behandelt in anziehender Darstellung „P. Franz Suarez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft", speziell der Philosophie. Er beleuchtet besonders seine wissenschaftliche Eigenart: Selbständigkeit im Urteil, die bei aller Hochachtung der Autorität doch vor allem die Gründe prüft und einen soliden Eklektizismus übt, staunenswerte Ausdehnung des Wissens, die mit seltener Geisteskraft die weiten Gebiete der ganzen Philosophie, Theologie, kirchlichen Rechtswissenschaft, auch Aszese umspannt, endlich eine erschöpfende Gründlichkeit, mit der fast alle einzelnen Fragen behandelt werden, das sind die hervorstechendsten Merkmale seiner wissenschaftlichen Eigenart.

Zur Charakteristik dieser Eigenart und des weiten Herzens, das Suarez der Erforschung der Wahrheit entgegenbrachte, dient auch die kurze Kennzeichnung, die uns der Verf. von der Stellung gibt, welche Suarez als Berater bei der damaligen Abfassung der Studienordnung der Gesellschaft Jesu einnahm. Er sprach sich beharrlich für die Bewegungsfreiheit der Lehrer nnd besonders gegen die Einführung von Katalogen anbefohlener Lehrsätze aus; ließen auch in diesem Punkte Rücksichten anderer Art seine Ansicht damals nicht ganz durchdringen, so ist dieselbe doch ein Beleg für seine großzügige und weitherzige Geistesart. Beachtenswert ist auch ein Gutachten, das eine Kommission von vier Patres in Alcala, an deren Spitze Suarez stand, zu einer derartigen geplanten Vorschrift von Lehrsätzen gab; unter ihnen befanden sich auch einige, die von den Lehren des hl. Thomas abwichen. „Setzen wir uns nicht der Gefahr aus", äußert sich die Kommission, „eine Möglichkeit zu schaffen, durch die unsere Professoren zu ihrem eigenen Schaden und zum Nachteil ihrer Schüler dahin gelangen, den englischen Lehrer nicht mehr als ihren Meister zu betrachten, sondern wie irgend einen andern beliebigen Autor anzusehen. Das würde ein sehr großes Übel bedeuten. Denn für die ganze Christenheit ist es ein Interesse allerersten Ranges, daß dieser heilige Lehrer . . bleibend die erste Stelle einnehme". Es sind das herrliche Worte der Hochschätzung des hl. Thomas.

Viel Interessantes und Lehrreiches bietet die zweite Abhandlung von *M. Grabmann* über „Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung". Der Verf., überall aus dem Vollen seines

reichen philosophiegeschichtlichen Wissens schöpfend, weist zunächst hin auf den historisch-positiven Zug des Werkes, indem Suarez „die ganze bisherige Literatur über die einzelnen Probleme mit staunenswerter Erudition herangezogen hat“ (S. 41), sowie auf die Ausführlichkeit, Sachlichkeit und lichtvolle Klarheit, welche die Disputationes metaphysicae wohl zur „ausführlichsten systematischen Darstellung der Metaphysik, die es überhaupt gibt“, macht (S. 42). Dann hebt der Verf. mehrere Gesichtspunkte hervor, unter welchen sich das monumentale Werk als eine methodisch bedeutsame und für die Folgezeit einflußreiche Erscheinung darstellt.

Der erste ist der Aufbau einer selbständigen, sachlich gegliederten Metaphysik. Vor Suarez pflegte man die metaphysischen Fragen fast durchgängig in der Form von Kommentaren an der Hand und in der Reihenfolge der aristotelischen Metaphysik zu behandeln. Suarez brach damit und setzte eine selbständige, sachlich geordnete Darlegung an die Stelle. Er begründet sein Vorgehen mit der etwas systemlosen Art der aristotelischen Metaphysik. Suarez wirkte damit bahnbrechend; er schuf so den Übergang von den Metaphysikkommentaren, ja überhaupt von den philosophischen aristotelischen Kommentaren zu den systematisch geordneten Lehr- und Handbüchern.

Ein zweiter Gesichtspunkt ist die Zusammenfassung des Gesamtgebietes der Metaphysik zu einer Einheit, ohne die spätere Zerlegung in eine allgemeine und in mehrere Teile der speziellen Metaphysik; freilich eine Zusammenfassung, die schon bei Suarez unvollständig ist, da er in seinen Büchern De anima die Seelenlehre getrennt von der Metaphysik behandelt, und die auch in früherer Zeit leichter durchführbar war als jetzt, wo die metaphysischen Fragen vielfach in engem Zusammenhang mit reicheren ganz oder teilweise empirischen Stoffen stehen und ohne Zerreißungen und Wiederholungen nicht aus der Naturphilosophie oder Psychologie herausgenommen und in eine gemeinsame Metaphysik zusammengelegt werden können.

Ein dritter Gesichtspunkt ist endlich der Eklektizismus des Suarez. „Es ist dies ein Eklektizismus im guten und gesunden Sinne“, sagt der Verf. Und mit Recht fügt er die schönen Worte hinzu: „Der von . . Suarez und, wir dürfen sagen auch von Thomas, vertretene Eklektizismus, das große methodische Fundamentalprinzip der Philosophia perennis, sieht gerade darin die volle Lebenskraft des metaphysischen Wahrheitsorganismus, daß dieser unbeschadet seiner Eigenart neue Stoffe sich assimilieren und sich so noch mehr ausgestalten und festigen kann“ (S. 58 70).

Die drei letzten Abhandlungen beziehen sich auf speziellere Gegenstände. In der ersten bespricht *F. Hatheyer S. J.* einen

Punkt der Religionspsychologie: „Die Lehre des P. Suarez über Beschauung und Ekstase". **Suarez behandelt diesen Gegenstand in seinem klassischen** Werke De virtute et statu religionis, und zwar, meist an den hl. Thomas sich anlehnend, mit der gewöhnlichen Gründlichkeit und Beherrschung der einschlägigen Literatur. P. *Hatheyer* begnügt sich nicht damit, nur zu referieren, er bringt auch überall in Anlehnung an den gegenwärtigen Stand der Fragen verständnisvolle Gedanken zur Ergänzung und Kritik. Man kann den Eindruck gewinnen, daß die Ansicht des Suarez über Beschauung etwas nüchtern sei. Der Verf. stellt es nicht in Abrede. „Trotz dieses Mangels", fügt er hinzu, „wird man der Suaresianischen Abhandlung eine große Hochschäzung nicht versagen können. Sie hat einen hohen und dauernden Wert. Ein Vergleich mit der Mehrzahl der Schriften über Mystik wird dieses Urteil berechtigt erscheinen lassen. Man wird unter ihnen nicht viele finden, die mit gleicher Sicherheit die Grundlagen einer wahren Mystik aufstellen und mit der gleichen Schärfe die sekundären Fragen derselben lösen, wie es bereits Suarez getan hat" (S. 122).

A. Inauen S. J. gibt uns ein Beispiel der Arbeitsweise von Suarez auf naturphilosophischem Gebiete: „Suarez' Widerlegung der scotistischen Körperlichkeitsform". Durch angeregte Darstellung weiß er das Trockene des Stoffes zu beleben und durch lehrreiche Orientierung einen wertvollen Beitrag zur scholastischen Naturphilosophie zu bieten. Suarez hält an der Lehre des hl. Thomas von der Einheit der Form auch in den Organismen fest, sucht sie aber von manchen Schwierigkeiten zu befreien und namentlich von der Verbindung mit der reellen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein abzulösen, wobei er, seinem gesunden Eklektizismus treu, sich nicht scheut, selbst Bausteine aus antischolastischen Systemen, die ihm gut schienen, seiner Metaphysik einzufügen, in diesem Falle die Lehre der Nominalisten und Neuaverrhoisten über das Verbleiben numerisch derselben Eigenschaften bei der substanziellen Umwandlung. Dadurch hat Suarez, wenn wir *Mastrius*, dem Erneuerer des Scotismus, glauben dürfen, auf längere Zeit hinaus für die Verbreitung der Lehre von der Formeinheit entscheidend gewirkt. Aber gerade unter seinen Ordensmitgliedern war der Erfolg nicht durchschlagend; in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert ging ein großer Teil derselben zu den Verteidigern der Formenmehrheit über.

Im letzten Aufsatz kommt Suarez noch als Rechtsphilosoph zur Darstellung. *J. Biederlack S. J.* behandelt „Die Völkerrechtslehre des Franz Suarez", einen Gegenstand, der an-

gesichts des Zusammenbruchs des modernen Völkerrechts **und** der haltlosen wissenschaftlichen Grundlagen, welche ihm die moderne Rechtsphilosophie untergelegt hat, eine aktuelle Bedeutung gewinnt[1]). Bei dieser Sachlage beginnt man auch wieder zu den völkerrechtlichen Grundlagen der christlichen Philosophie sich zurückzuwenden, wie sie bei einem Franciscus Victoria und nicht zuletzt bei Suarez, in Anlehnung an den hl. Thomas, zu finden sind. Dieselben werden hier in klarer, übersichtlicher Form vorgelegt, sowohl die Grundsätze über die rechtlichen und sittlichen Beziehungen der souveränen Staaten im Frieden, wie auch die über die Kriegführung; Suarez hat hier schon treffliche Worte über die Einsetzung von Schiedsgerichten geschrieben. —

Die tätige, aufstrebende Verlagsanstalt hat dem Werke eine sehr gefällige Ausstattung gegeben. Dasselbe wird bei seinen Lesern nicht nur den pietätvollen Zweck erreichen, des großen Suarez Verdienste dankbar anzuerkennen und „an seiner Liebe zur Wahrheit und seinem unermüdlichen Eifer für die katholische Wissenschaft auch unsern Eifer neu zu entzünden“, sondern ihnen auch wertvolle Beiträge zur wissenschaftlichen Bereicherung bieten.

Innsbruck. Jos. Donat S. J.

Beiträge zur Patrozinienforschung. Von *Johann Dorn* in Friedberg (XIII. Band [1917] des **Archiv für Kulturgeschichte,** unter Mitw. von *Bezold, Dehio, Finke* u. aa. hsg. von *Walter Goetz* u. *Gg. Steinhausen.* Leipzig, Teubner. S. 4—49 u. 220—255).

Der Aufsatz verdient wegen seines programmartigen Charakters von den Professoren der Kirchengeschichte und besonders von den Verfassern der Diözesanschematismen und kirchlicher Topographien beachtet zu werden. In 4 Absätzen weist der Verfasser nach, daß in der Patrozinienforschung mit guter Methode noch viel mehr und Besseres erreicht werden kann, als bisher tatsächlich erreicht wurde. Im 1. Absatz handelt er über die bisherigen Forschungen und macht auf manche Irrwege und methodisch Verfehltes aufmerksam, doch erkennt er an, daß trotz des geringen Umfanges der Forschung schon nennenswerte Fortschritte in der geschichtlichen Erkenntnis der Einführung des Christentums in unseren Ländern erreicht wurde. Er kommt daher im zweiten Teil auf die Ergebnisse der bisherigen Forschung

[1]) Siehe auch diese Zeitschrift 1917, S. 701 ff 805 ff.

zu sprechen. „Die Sitte, einem Gotteshaus den Namen eines Heiligen beizulegen, reicht bis ins christliche Altertum zurück" (24). Das beginnende Mittelalter fand die Kirchenpatrozinien im Wesentlichen bereits als bestehend vor. Allerdings ermöglichen uns die Kirchenpatrozinien noch nicht in dem Ausmaße, wie *Fastlinger* gemeint hat, die Feststellung der kirchlichen Verhältnisse der Römerzeit, aber sie bilden doch „eine der wichtigsten Quellen für die Kenntnis der Christianisierung und der ältesten kirchlichen Organisation" (26). Die Annahme eines „Zweikirchensystems", das *Fastlinger* für das frühe Mittelalter behauptet, wird mit Recht zurückgewiesen (S. 252 f: Exkurs zu S. 16); aber es läßt sich aus den Patrozinien mit Berücksichtigung gewisser Verhältnisse, die *Dorn* eingehend darlegt, mit großer Sicherheit auf die ersten Mittelpunkte christlichen Lebens schließen. Die ersten Glaubensboten haben ja sehr oft die in ihrer Heimat verehrten Heiligen auf den neuen Boden verpflanzt und daher die von ihnen erbauten Kirchen diesen Heiligen geweiht.

Hier hätte der Verf. mehr Rücksicht nehmen können auf die Geheimnisse des Lebens und Leidens Christi und besonders auf das heilige Kreuz. (Vgl. die Ausführungen des P. *Grisar* in der Civiltà cattolica Serie XVI vol. III fasc. 1086, 15. sett. 1895 über die Kirchen Roms und Jerusalems.) Daß manche Patrozinien gewählt worden sind, um heidnische Erinnerungen zu verwischen oder heidnische Gebräuche durch christliche zu ersetzen, ist unzweifelhaft richtig, doch warnt der Verf. mit Recht vor kühnen Schlüssen hinsichtlich der heidnischen Vorgeschichte christlicher Kirchen (31). Ob heidnische Vorstellungen über das Verhältnis des Erzengels Michael zu den Seelen der Verstorbenen, wie der Verfasser glaubt, auch ein Grund gewesen sei, Friedhofskapellen diesem Heiligen zu weihen, ist mehr als zweifelhaft. Die liturgischen Gebete der Kirche reichen aus, um diese Weihen zu erklären. Viel öfter dürfte auch hier der Wille des Stifters der Kirche maßgebend gewesen sein. Mit Recht betont *Dorn* immer wieder diesen freien Willen der Stifter und Glaubensboten. Übrigens ist auch hier Vorsicht geboten. In Böhmen und Mähren z. B. bestehen sehr viele alte Kirchen und Kapellen, die dem hl. Papste Klemens geweiht sind. Daraus schlossen manche Geschichtschreiber, daß sie von den hl. Glaubensboten Cyrillus und Methodius stammen. Dieser Schluß hat aber bei den meisten dieser Kirchen nicht die geringste Berechtigung. Es dürfte auch hier das spätere „Eigenkirchenwesen" zu berücksichtigen sein und auch das darf nicht übersehen werden, daß manche Kirchen in späteren Zeiten ihren Patron gewechselt haben. Deshalb muß bei jeder Kirche festgestellt werden, welcher Patron der älteste war.

Es gibt also ohne Zweifel in dieser Beziehung noch manches zu erforschen und der dritte Absatz: „Aufgaben der künftigen Forschung" ist vor allem zu beachten. Die Gesichtspunkte, nach welchen weiter gearbeitet werden muß, sind an erster Stelle die Schaffung brauchbarer Zusammenstellungen der Kirchenpatrozinien für eine größere Anzahl von Gebieten, am besten Monographien einzelner Diözesen, dann die Untersuchung über die Verbreitung der Verehrung gewisser Heiligen. Die Grundsätze, nach denen hier verfahren werden soll, legt *D.* ausführlich dar und warnt vor Irrwegen oder unbrauchbaren Zusammenstellungen, die ihren Zweck nicht erreichen. Vorbildlich sind ihm in dieser Beziehung die Arbeiten von *Stückelberg*, *Evelt*, *Hauthaler* und *Ringholz*, obschon auch diese nicht allen Forderungen, die man an solche Arbeiten stellen muß, allseitig gerecht werden. Da Benennungen von Kirchen aus verschiedenen Anlässen vorgekommen sind, so ist ein tieferes Eindringen in die Geschichte jedes einzelnen Landes, und eine genaue Untersuchung der älteren Kirchen und ihrer Geschichte, der Klöster und ihrer Entstehung notwendig, um ein verläßliches Register herstellen zu können. Die Quellen, die dabei berücksichtigt werden müssen, sind sehr mannigfaltig. Das gedruckte Quellenmaterial wird in den meisten Fällen kaum ausreichen, man wird auf archivalische Forschungen angewiesen sein, um den Wechsel der Patrozinien sicher verfolgen zu können. — Im Schlußabsatz (IV) versucht der Verf. auf Grund gedruckter Verzeichnisse die ältesten Patrozinien nach dem Alphabet der Heiligennamen zusammenzustellen. Auf Vollständigkeit will er dabei keinen Ausspruch erheben, aber sein Zweck, zu zeigen, wie ein solches Verzeichnis angelegt werden soll und welche Kenntnisse es vermittelt, wird erreicht. Bei Herstellung des Schematismus der einzelnen Diözesen könnten diese Anregungen Berücksichtigung finden. Der Schematismus der Brünner Diözese hat in dieser Beziehung schon vieles geleistet und überragt weit die Schematismen der Nachbarländer.

Innsbruck. Al. Kröß S. J.

1. **Die Theorien über die Entstehung der Arten.** Zeitgemäße Kritik in kurzer allgemeinverständlicher Zusammenfassung von Dr. *A. Süssenguth.* gr. 8. 45 S. M 1.—.

2. **Stellung des Menschen in der Natur,** mit besonderer Berücksichtigung der rudimentären Organe, von *Jos. Diebolder,* Schwyz, vorm. Professor an der Kantonsschule in St. Gallen. kl. 8. 59 S.

M 1.—. Nr. 11 u. 12 der Sammlung Natur und Kultur. Verlag Natur u. Kultur, Dr. Franz Jos. Völler, München 1918.

1. Die erstgenannte Schrift wendet sich an die weitesten Kreise und will dem Verfechter des Glaubens an eine göttliche Erschaffung der Lebewesen gerade jene Waffen in die Hand geben, welche die moderne Naturwissenschaft liefert.

Der erste Teil bietet eine kurze, schlagende Widerlegung des Darwinismus im besonderen Anschluß an *Oskar Hartwigs* „Werden der Organismen" (Jena 1916. Vergl. diese Zeitschrift XLI. Jahrg. [1917] S. 186—195). Der zweite Teil behandelt den Neo-Lamarckismus als die Theorie der direkten physikalischen Bewirkung. Eine solche genügt durchaus nicht, denn die Einwirkung der Umgebung erreicht nur die Zerstörung der Organismen und ganz unbedeutende Variierungen derselben, allein die überall zutage tretende hohe Zweckmäßigkeit der Reaktionen auf äußere Einflüsse, die nicht nur das gestörte Gleichgewicht wiederherstellt, sondern es zugunsten des Organismus verschiebt, kann nur durch eine innere Zielstrebigkeit der Organismen, durch den „Willen zum Optimum" erklärt werden. Diese zielstrebigen Reaktionen sind ein überphysikalisches Ereignis und müssen demnach auch eine überphysikalische Ursache haben, die wir eben die Pflanzen- oder Tierseele nennen; sie ist auch der Urheber der einzigartigen Organisation der Lebewesen.

Der dritte Teil zeigt, daß die Lebensvorgänge nicht rein chemisch erklärbar sind. Darnach müßte die große Verschiedenheit der Tier- und Pflanzenarten schließlich auf eine chemische Verschiedenheit der Artzellen zurückgeführt werden. Ja nicht nur diese, sondern selbst die Zellen aller Individuen, die je auf Erden existieren, wären von einander chemisch verschieden, eine Annahme, vor der jedermann zurückschrecken müsse. Ferner hätten diese chemischen Stoffe Entwicklungsfähigkeit, Sinnesvermögen, Willen zur Existenz, Möglichkeit der Neuerwerbung zweckmäßiger Eigenschaften; da schließlich die chemischen Verbindungen, wie die neuesten Forschungen gezeigt, nichts anderes seien, als eine neue räumliche Verlagerung der Teilchen zu molekularen oder atomistischen Gemengen, so führe sich der ganze Unterschied, der zwischen der Eizelle etwa eines Frosches und eines Menschen besteht, auf die verschiedene räumliche Anordnung der Elementarteilchen zurück, alles Vorstellungen, die offenbar absurd seien.

So kann das Rätsel des Lebens nur gelöst werden durch die Annahme überphysikalischer Gewalten und das ist die unmaterielle Seele; können wir unterdessen auch nicht nachweisen, wie viele direkte Schöpfungsakte für die jetzt existierende Pflanzen- und Tierwelt vonnöten waren, so wissen wir mit Bestimmtheit, daß ein solcher für die Menschenseele erfordert war.

Diese kräftig geschriebene Abwehr mechanistischer Theorien des Lebens und der Entwicklung wird den Kreisen, an die sie sich wendet, gewiß von beträchtlichem Nutzen sein. Immerhin wird man eine genauere Scheidung von Sicherem und weniger Sicherem wünschen. Die Meinung, daß alle chemische Verschiedenheit bloß auf verschiedener räumlicher Lagerung der Elementarteilchen beruhe, steht noch nicht so sicher, daß sie mit solcher Überzeugung vorgetragen werden sollte. Ferner werden zwar Individualstoffe, sagen wir etwa individuelle, nur einem Individuum eigene Eiweißkörper, von der Physiologie meistens abgelehnt, allein die Vorstellung, daß es auch nicht zwei Zellen gibt, die sich chemisch ganz gleichen, in der Weise wenigstens, daß sie die einzelnen in ihnen vorkommenden chemischen Verbindungen in verschiedener Menge und Verteilung enthalten, wird nicht allen ungeheuerlich erscheinen. Mit dieser Annahme wäre ja auch das Lebensprinzip noch keineswegs überflüssig gemacht.

Die Behauptung, daß Sinnesvermögen lediglich eine chemische Eigenschaft sei, ist freilich leicht als unannehmbar einzusehen, viel leichter als daß die Entwicklung, die zweckmäßige Umbildung und der Wille zur Existenz, soweit er sich in der Selbsterhaltung der Pflanzen äußert, nicht einfachhin durch die chemischen Verhältnisse der Zelle gegeben sind. Dieses Letztere hätte vielleicht noch etwas klarer und greifbarer dargelegt werden können.

Auch wäre noch eine bestimmtere Unterscheidung von Tier- und Menschenseele und deren Immaterialität erwünscht. Schlechthin unzeitlich, weil unräumlich ist nur die Menschenseele, die allein unsterblich ist; der Tierseele ist eine wesentlich größere Abhängigkeit von der Materie und damit von Raum und Zeit eigen.

Eine Berücksichtigung des Psycho-Lamarckismus, wie ihn *Aug. Pauly*, *Francé* und andere verteidigen, hätte der Schrift mehr Vollständigkeit gegeben. Vielleicht wäre es überhaupt von Vorteil gewesen, sich auf die E n t s t e h u n g d e r A r t e n zu beschränken und die Frage von der mechanistischen Erklärung des Lebens getrennt in einem eigenen Hefte zu behandeln. Die Bedeutung der Frage ließe es wünschenswert erscheinen.

2. Entgegen der Behauptung moderner Deszendenztheoretiker, daß der menschliche Körper geradezu eine Sammlung rudimentärer Organe darstelle, zeigt *Diebolder* die Bedeutung einer Reihe von Organen, die vielfach der Unzweckmäßigkeit bezichtet wurden, so der Milz, Schilddrüse, des Wurmfortsatzes und der Schlundspalten. Er stützt sich dabei zum größeren Teile auf fachmännische Abhandlungen und nur hie und da auf Quellen zweiter Art.

Besonders die Behandlung des Wurmfortsatzes und der Schlundbogen ist ausführlich und interessant. Auch *Diebolder* bringt für ersteren als wahrscheinlichste Annahme, daß er für die Verdauung der Pflanzenkost Bedeutung habe und daher vor allem bei Bevorzugung derselben die normale Entwicklung und Widerstandsfähigkeit finde. Die Schlundbogen und Schlundspalten sind notwendige embryonale Durchgangsformen für die Organe, die aus ihnen entstehen sollen, Gehörknöchelchen, Zungenbein u. s. w.

Da nicht wenige Tierformen Organe aufweisen, die allem Anscheine nach rudimentär sind, wird für das Tierreich eine begrenzte Umbildung zugegeben. Dies ist mit der Behauptung einer planmäßigen, zielbewußten Schöpfung durchaus vereinbar. Auch wird eingeräumt, daß der Mensch der Steinzeit nicht genau so aussah, wie der jetzt lebende, zumal der zivilisierte Mensch. Doch bleibt für den Eiszeitmenschen immer noch bestehen, daß er plötzlich und unvermittelt und als echter homo sapiens auftrat.

Die Schrift bildet besonders wegen der Ausführungen über den Wurmfortsatz und den Schlundbogen eine recht brauchbare Bereicherung der populären Literatur über die Herkunft des Menschen.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

Unser Gottsuchen und Gottfinden. Gedanken über Gottesglaube und Atheismus. Von *Joh. Bapt. van den Speulhof,* Priester der Ges. Jesu. Köln, J. P. Bachem. kl. 8°. 134 S. Geb. M 2.—.

Die schweren Zeiten des Weltkrieges gaben zu manchen Büchern über Gottsuchen und Sehnsucht nach Gott Veranlassung; vorliegendes Büchlein muß ohne Bedenken zu den besten Erzeugnissen dieser Art gezählt werden. In drei Hauptabschnitten (Überzeugung und Gott, Wissenschaft und Gott, Geschichte und Gott) behandelt es die Unmöglichkeit, daß die Menschheit im Großen atheistisch sei, die Beweise für die Existenz Gottes und deren Sicherheit und für die Gottheit Christi. Es ist aus dem großen Gebiete der Apologetik das Beste, Klarste und Überzeugendste, in sehr gewählter und doch leicht verständlicher, einfacher Sprache vorgetragen. So bringt der Verfasser z. B. für die Existenz Gottes den teleologischen Beweis, der nun einmal für die Menschheit aller Zeiten der leichteste und überzeugendste ist. Das Büchlein kann nicht nur den, der das Glück des Glaubens hat, mit Freude und Begeisterung für denselben erfüllen, sondern auch manchem

den Glauben wiederbringen und vor allem zaghafte Gemüter von dem Dunkel und Schwanken der Glaubenszweifel befreien.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

Grundfragen der Philosophie und Pädagogik für gebildete Kreise dargestellt. Von Dr. *C. Willems*, Prof. der Philos. im Priesterseminar zu Trier. III. Band: Das sittliche Leben. Trier 1916 Paulinus-Druckerei. X + 534 S. M 6.—, geb. M 7.—.

Zur richtigen Beurteilung auch dieses Schlußbandes des umfangreichen Werkes (über die 2 ersten Bände vgl. diese Zeitschr. 1916, 557) ist nicht zu vergessen, daß die einzelnen Abschnitte aus Vorträgen hervorgegangen sind, deren jeder möglichst für sich abgerundet sein sollte. In der vorliegenden gedruckten Form sind einige dieser Vorträge beinahe zu Monographien geworden, z. B. Ethik, Religion und Christentum S. 301—399 (darin wird behandelt: 1. Religion u. Ethik im allgemeinen [Rel. u. Lebensziel, Rel. u. freier Wille, Rel. u. sittl. Weltordnung, Gott u. sittl. Gesetz, Gott u. Sanktion], 2. Ethik u. christl. Religion [Das christl. u. das auf natürlicher Erkenntnis gegründete Lebensziel, Willensfreiheit im Licht des christl. Glaubens, christl. u. natürl. Sittengesetz, Zeugnis der Geschichte für christl. Rel. u. Sittlichkeit: das Leiden, Sündenschuld u. Erlösung, idealer Gehalt des Christentums, Reinheit der christl. Lehre, Aufhebung der Sklaverei, Hebung des Frauengeschlechtes, Achtung vor dem Kind, Klosterleben, christliche Familie, Caritas, christl. Religion als Kulturmacht], 3. Der ethische Einfluß der kathol. Kirche [Im allgem., im besondern: Selbstmordfrequenz, Neomalthusianismus uneheliche Geburten, Ehescheidungen, Sozialdemokratie], 4. Rel. u. Pädagogik [Schule, Unterricht u. Praxis, konfessionslose Einheitsschule, autonome Ethik u. Pädagogik, christl. Volksschule]; auch der letzte Abschnitt: Kants Sittenlehre (400—525) ist eine recht eingehende Gesamt-Darstellung.

Der Plan für den ganzen Band war: Zuerst sollte der psychische Träger des sittlichen Lebens behandelt werden, nämlich Gefühle als Vorläufer nnd Begleiterscheinungen des sittlichen Aktes und freier Wille als dessen eigentlicher Träger; das führt sogleich zur Darstellung der Willensbildung, des Charakters und der Persönlichkeit (1—186). Es folgt die sittliche Ordnung selbst nach ihrem formellen Grund samt den Fragen über das Ziel des Menschen, über Gut und Bös, objektive und subjektive sittliche Normen, Pflicht und Gesetz, Lohn und Strafe, sittliche Motive (187—268). Als „be-

friedigenden Abschluß" dieser Fragen fügte der Verf. die Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele hinzu (268—300) und weiter mit Rücksicht auf die antireligiösen Strömungen unserer Zeit noch die Darstellung des Verhältnisses über Ethik, Religion u. Christentum (301—369). Der Abschnitt von Kants Sittenlehre bildet den Schluß, weil sie „gleichsam alle in dem Bande behandelten Probleme kurz zusammenfaßt" (Vorw.).

Durchgehends tritt der philosophische und apologetische Charakter vor dem pädagogischen in den Vordergrund, obschon die meist kurz gefaßten Anwendungen auf die Pädagogik sehr gut sind. Die angeführte Disposition des Bandes zeigt selbst, daß sich über ihre Zweckmäßigkeit und Vollständigkeit streiten ließe. Aber jeder Abschnitt für sich bietet viel Wertvolles und für tiefere Erfassung der Erziehungsarbeit Unentbehrliches in einer so klaren und verhältnismäßig leichten Darstellung, daß sich an das Studium des Werkes alle Lehrerkreise heranwagen dürfen; es wird ihnen Freude und soliden Nutzen einbringen und selbst in Fragen, die noch weiterer Klärung bedürfen, wie z. B. die Lehre von den Gefühlen, eine gute Übersicht über die bestehenden Ansichten vermitteln.

Innsbruck. Fr. Krus S. J.

Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild, gezeichnet von *Ildefons Herwegen*, Abt von Maria Laach. Düsseldorf, L. Schwann, 1917. 154 S. in kl. 4°. Geb. M 6.50.

Aus dem Leben des großen Ordensstifters S. Benedikt ist nur wenig bekannt. Die geschichtliche Quelle, die bei der Darstellung seiner Lebensschicksale in Betracht kommt, ist das zweite Buch der Dialoge Gregors des Großen. Der große Papst wollte aber da keine kritischen Untersuchungen anstellen, sondern einfach und erbaulich berichten, was zu seiner Zeit noch über seinen großen geistlichen Vater erzählt wurde. Er hält sich fast ausschließlich an das Wunderbare und Auffällige, weil nur dieses in dem Gedächtnisse seiner Ordensbrüder hängen geblieben und so dem großen Verfasser der Dialoge bekannt geworden war. P. *Ildefons* sieht sich daher nach andern Hilfsmitteln um und zieht die Altertumsforschung, die Zeitgeschichte, den Vergleich mit andern Orden und Ordensgründern, besonders aber die Regel des Heiligen in ausgedehntem Maße heran, um allen Freunden und Verehrern des großen Heiligen ein anziehend geschriebenes Cha-

rakterbild zu bieten. Mit Vermeidung kritischer Ausführungen und Untersuchungen, die den Gang der Erzählung nur stören würden, zeichnet er den Heiligen zuerst in Nursia und in Rom, dann als Einsiedler in Subiaco, wo er die ersten Versuche einer Ordensgründung machte, dann als Abt und Baumeister auf dem Monte Cassino und schließlich in seinem Verhältnisse zu den immer zahlreicher werdenden Mitbrüdern, als Gesetzgeber und treu besorgten Vater, der sich selbst heiligt und andere zur Heiligkeit führen will. Seine natürlichen Vorzüge, die Einflüsse seiner Jugenderziehung und seiner Umgebung werden so viel als möglich aus der Zeitgeschichte erschlossen. Der Leser sieht das herrliche Gebäude der Benediktiner-Regel aus den Erfahrungen und Grundsätzen des Heiligen hervorwachsen. Jeder, der sich ein würdiges Bild von dem Heiligen einprägen will, wird gerne nach diesem schön ausgestatteten Buche greifen, das zugleich auch einen guten Einblick in die Grundzüge der Verfassung der Benediktinerstifte vermittelt.

Innsbruck. Al. Kröß S. J.

Der selige Hroznata. Zum siebenhundertjährigen Gedächtnis seines Todes verfaßt von Dr. *Basil Graßl*, Chorherr des Stiftes Tepl. Marienbad 1917. Kommissionsverlag A. H. Bayer, Pilsen. 57 S. Lex. K 3.10.

Mit sichtlicher Liebe zum Gegenstand hat der Verfasser der vorliegenden Schrift alles zusammengetragen, was über das Leben des seligen Stifters der Stifte Tepl und Chotieschau aus den noch erhaltenen Schriftstücken zu ermitteln ist. Er erweist sich dabei nicht nur als einen tüchtigen Kenner der einschlägigen deutschen und böhmischen Literatur, die weit verzweigt ist, sondern auch als fleißigen und umsichtigen Archivforscher, dem nicht leicht eine Urkunde entgeht und der die Bedeutung der einschlägigen Urkunden und Archivstücke wissenschaftlich zu werten und abzuwägen weiß. Das Ergebnis seiner langwierigen und mühevollen Forschung ist einerseits eine vollkommenere Kenntnis des in Böhmen weitverzweigten Adelsgeschlechtes der Gutenstein, später von Krašow genannt, andererseits die Klarlegung der Gründungsgeschichte der beiden Stifte Tepl und Chotieschau und ihres Zusammenhanges mit dem seligen Hroznata. Es gelang dem Verf., die Legende in dieser Beziehung mehrfach zu berichtigen. Weiter bietet er eine festere Begründung der Überlieferung, daß der Selige nicht in Hohenburg, wie *Gradl* annimmt, sondern in Kins-

berg schwere Kerkerhaft und den Tod erduldet hat. Die letzten drei Kapitel sind der Verehrung des Seligen nach dem Tode gewidmet und rechtfertigen die Anerkennung seiner Verehrung durch den Papst am 16. September 1897. Die Darlegung ist zunächst für Priester und wissenschaftlich gebildete Laien berechnet, wird aber auch beim Volke Verständnis finden und die Verehrung des Seligen fördern, da ein jeder Leser das Gefühl hat, hier stehe man auf sicherem wissenschaftlichen Grunde.

Innsbruck. Al. Kröß S. J.

Das Benediktinerstift Göttweig in Niederösterreich. Das berühmte Stift Göttweig, dessen Gründung auf den hl. Altmann von Passau zurückgeht, hat in den letzten Jahren von zweien seiner Ordensmitglieder, Dr. P. *Adalbert Fr. Fuchs* und P. *Heinrich Siegl*, eine geschichtliche und beschreibende Bearbeitung erfahren. Während *Fuchs* in einem wissenschaftlich gründlich gearbeiteten Artikel der Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige Jhg. VI (Neue Folge 1916) S. 302—346 u. 510—590 mit allen Mitteln einer vorsichtigen Kritik und Beurteilung der Quellen die Geschichte der Gründung, seiner ersten Bauten und seiner Rechtsverhältnisse mit Bezug auf die Vögte, die römische Kurie und das Hochstift Passau, sowie auch auf die inneren Einrichtungen der Abtwahl, des Verhältnisses der Pfarren zum Stifte und anderer kirchlicher Angelegenheiten klar legt, hat *Siegl* in einer glänzend ausgestatteten Schrift („Das Benediktinerstift Göttweig". 64 S. in 4°. Selbstverlag des Benediktinerstiftes Göttweig. Carl Ueberreutersche Buchdruckerei [M. Salzer] in Wien) eine flott geschriebene Geschichte und Schilderung der umfangreichen Bauten und wichtigsten Altertumsschätze des Stiftes geboten. Die zwar nicht erschöpfende, aber auf gründlicher Forschung beruhende Darstellung wird zweifellos nicht bloß den bescheidenen Wunsch des Verf.s erfüllen, „in ideal veranlagten Kreisen einiges Interesse zu erwecken für die benediktinische Hochburg an der Donau" (Geleitswort), sondern schon wegen seiner trefflichen Abbildungen auch für tiefere Studien als erste Einführung gute Dienste leisten.

Innsbruck. Al. Kröß S. J.

Analekten

Des hl. Athanasius Traktat in Mt 11,27 (Migne SG 25,207—220). In der Beurteilung der athanasianischen Theologie ist es ein heiß umstrittener Punkt, ob der große Alexandriner den Ausdruck τρεῖς ὑποστάσεις bereits verwertet habe. Die 3 Stellen, an denen er sich findet (de virginitate c. 1; de inc. c. Arianos nr. 10; in Mt 11,27 nr. 6) erscheinen manchen Forschern verdächtig, so daß sie diese Stellen oder gar die ganzen Werke als unecht verwerfen. So erklärt *Hoß*, eben mit Bezug auf das μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, damit sei dem Traktat in Mt 11 das Urteil gesprochen[1]). Obwohl *Loofs* diesen Beweis nicht für durchschlagend hält[2]), gibt er doch, „ohne sicher zu sein", den Traktat auf[3]). Auch *Stegmann* verwirft in seiner eben erschienenen Studie „Die pseudoathanasianische ‚IVte Rede gegen die Arianer' ein Apollinarisgut" (S. 135 A. 2) die Echtheit des Traktates. *Stülcken* sieht die Begründung nicht hinlänglich erhärtet[4]); *Bardenhewer* hält an der Echtheit des Traktats und der drei Hypostasen unentwegt fest[5]). Im Rahmen weiter ausgreifender Athanasiusstudien glaube ich nun feststellen zu können: 1. Das Schlußkapitel, nr. 6, ist von einem späteren, frühestens dem 5. Jahrhundert angehörigen Schriftsteller dem Fragment einer größeren Schrift angefügt worden, um ihm das Aussehen einer eigenen Schrift zu geben; 2. der Hauptteil, nr. 1—5, eben dieses Fragment, ist sicher echt.

---

[1]) *Hoß*, Studien über d. Schrifttum u. die Theologie des Athanasius S. 51.

[2]) *Loofs*, Dogmengesch.[4] S. 240 A.

[3]) A. a. O. S. 238 A.

[4]) *Stülcken*, Athanasiana S. 40 f.

[5]) Gesch. der altkirchl. Literatur III, 56 u. A.

1. Sein Verwerfungsurteil stützt *Hoß* auf 4 Gründe: „τρεῖς ὑποστάσεις“ ist homöusianisch, nicht athanasianisch: Ausdrücke, wie δευτεροῦν, τρισσεύειν, κυριολογεῖν, πανύμνητος, σεβάσμιος finden sich bei A. nicht; Mt 11,27 und Joa 3,35 werden in der sicher echten or. III in Ar. wesentlich anders erklärt; der Traktat setzt die Ansicht voraus, Christus habe den vollen Menschen angenommen, welche Auffassung A. nicht teilt.

Der erste Grund ist beim heutigen Stand der Frage eine petitio principii, denn sachlich bestand für A. keine Schwierigkeit, drei Hypostasen zuzugeben, wie er in seinem tomus (26,801, 804) ausdrücklich sagt. Mehr Gewicht hat der zweite Grund. *Hoß* hat richtig gesehen: der Traktat enthält Ausdrücke, die im athanas. Sprachschatz sich nicht nachweisen lassen. Freilich ist seine Zusammenstellung mangelhaft und er hat übersehen, daß diese verdächtigen Worte sich nur im Schlußkapitel finden, sich aber dort so drängen, daß für den, der in den charakteristischen Stil des Alexandriners eingelesen ist, die Unechtheit klar ist. Nicht bei Athanasius zu belegen sind[1]): ἄπαγε (nur noch in der or. IV c. Arian.), ἄπαυστος, ἀσυγχύτως, ἀσχημάτιστος, ἀτμήτως, αὐθάδης, ἄφραστος, δευτεροῦν, δοξάζειν (in der Bedeutung, die Doxologie sprechen), δοξολογία, ἐξιχνιάζειν, θεσπέσιος, καταδοξεῖν, κόλασις, κυριολογεῖν, πανύμνητος, σεβάσμιος, τρισαγιότης, τρισσεύειν. Es ist wohl zu beachten, daß diese ungewohnten Worte sich in einem sehr kleinen Abschnitt von 40 Zeilen finden und großenteils terminologischen Wert haben.

Zu entschiedenem Mißtrauen mahnt sodann die Verwertung von Isai. 6,3 in trinitarischem Sinn. Von den Kappadoziern ab ist sie sehr geläufig: so Basilius MSG 29,661 A; Greg. Naz. 36,329 B; Chrysostomus 56,71; Cyrill. Alex. 70,176 A; Theodoret 81,264 D. Aber vorher scheint sie selten gewesen zu sein. Wenigstens weiß Gregor (36,320 C u. 628 B) nur von Einem, der die Stelle so erklärt hat: ὃ καὶ ἄλλῳ τινὶ τῶν πρὸ ἡμῶν πεφιλοσόφηται κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα. Man möchte am liebsten an den von ihm hoch verehrten Origenes denken; gut passen würde dazu, daß er den bezüglich seiner Orthodoxie nicht mehr Unverdächtigen vorsichtig mit τις bezeichnet. Aber soweit ich sehe, bezieht Origenes die Seraphim auf den Sohn und den hl. Geist (so de princ. I 3 S. 53 *Koetschau* und im Isaiaskommentar MSG 13,222 C, was Hieronymus SL 24,94 tadelt). Euseb. (SG 24,125 D) sagt, die Engel rufen

[1]) Ich stütze mich auf ein in der Hauptsache von meinem Freund *G. Müller* angelegtes, absolute Vollständigkeit anstrebendes Wörterverzeichnis aller athanas. Schriften, das beinahe vollendet ist.



oft, ja εἰς ἀναρίθμητον ihr Heilig, weil sie sich wunderten über: ἡ ἀπὸ τῶν ὑψηλοτάτων ἐπὶ τὰ ταπεινὰ κατάβασις τοῦ θεοῦ λόγου. Athanasius verwendet die Stelle sonst nicht, außer in de inc. c. Arianos. Das eine Mal, 26,1025 B, heißt es, der Prophet habe den Heiland in seiner Leidensgestalt, zuvor freilich auch in Gottesgestalt auf dem Thron seiner Herrlichkeit gesehen, als die Engel ihr dreimal Heilig sangen, ähnlich wie Origenes in seinem Johanneskommentar (καὶ Ἡσαίας τὸ μυστήριον ἑώρα τοῦ ἐπὶ θρόνου καθεζομένου καὶ τῶν δύο Σεραφὶμ κτλ. (111,11 *Preuschen*). Das andere Mal steht es im nämlichen kritischen Zusammenhang wie in unserem Traktat; auf das τὰ Σεραφὶμ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δοξολογοῦσι folgt fast unmittelbar: μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν 26,1000 B. Da ich in diesem Zusammenhang die Echtheitsfrage von de inc. c. Arianos nicht aufrollen kann, begnüge ich mich mit der Feststellung, daß die Verwertung von Isai. 6,3 starken Verdacht erweckt.

Entschieden aber wird unsere Streitfrage durch die Tatsache, daß im Schlußkapitel sich ein klares Amphilochiuszitat findet. In seinem Gedicht ad Seleucum singt der Bischof von Iconium:

> . . ., ὡς χρὴ διαιρῶν καὶ συνάπτων ὡς θέμις.
> Συνάπτεται γὰρ ἡ τριὰς ἀσυγχύτως,
> ὥσπερ κἀτμήτως ἡ μονὰς χωρίζεται.
> ἡ γὰρ φύσις ἄτμητος, αἱ δ' ὑποστάσεις
> ἀεὶ μένουσι παντελῶς ἀσύγχυτοι. 37,1591 A.

Diese Verse sind klar verwendet in dem Satz: συνάπτεται δὲ ἀσυγχύτως, ὥσπερ καὶ ἀτμήτως ἡ μονὰς χωρίζεται 220 A. Die Jamben sind ein bischen verwischt, aber so leicht, daß das Versmaß doch stark durchklingt. Das Schlußkapitel ist also später als Amphilochius, fällt frühestens ins 5. Jahrhundert. Der Traktat darf darum in Zukunft nicht mehr als Beleg dafür angeführt werden, Athanasius habe die Drei-Hypostasenlehre vertreten.

2. Muß der Schluß nr. 6 aufgegeben werden, so sind nr. 1—5 dafür unbedingt echt. Die sachlichen Gründe, die *Hoß* dagegen anführt, sind nicht stichhaltig. Zunächst soll ein Widerspruch bestehen zwischen der Erklärung von Mt 11,27 in unserem Traktat und der or. III c. Arian. Dort werde das omnia auf das Erlösungswerk bezogen, hier auf das göttliche Wesen. Der Verfasser des Traktats sagt, die Arianer beziehen das „alles“ auf die Herrschaft des Logos über die Schöpfung. Das sei falsch; denn der Logos sei Herr der Schöpfung geworden dadurch, daß er sie schuf. Vielmehr τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας ἐστὶ δηλωτικὸν τὸ ῥητόν. [αὐτῷ] .. παρέδωκεν τὸν ἄνθρωπον, ἵνα γένηται αὐτὸς ὁ λόγος σάρξ . . . ὡς γοῦν παρεδόθη αὐτῷ τὰ πάντα καὶ γέγονεν ἄνθρωπος, εὐθὺς δι-

ορθώθη καὶ ἐτελειώθη τὰ ὅλα (ἡ γῆ, παράδεισος, ᾅδης, πύλαι τοῦ οὐρανοῦ, πάντες οἱ κοπιῶντες). Also dem menschgewordenen Logos wird die Menschheit und die ganze Welt übergeben, damit sie, wie sie durch den vorweltlichen Logos geschaffen worden ist, so durch ihn erlöst werde. Freilich, so fährt er fort, an anderen Stellen will der Heiland auch seine Einheit mit dem Vater bezeugen; dann sagt er Joa 5,22 „alles, was der Vater hat, ist mein". Beide können so wenig getrennt werden, als Sonne und Lichtstrahl. Des Vaters ist das Ungeschaffensein, die Ewigkeit, die Unsterblichkeit; diese Eigenschaften sind also auch dem Sohn zuzuschreiben. Die gleiche Erklärung findet sich in der Or. III, nur ist der Gedankengang umgekehrt. Stellen wie Mt 11,27 besagen nicht, daß der Logos diese Dinge einmal nicht besessen habe; denn „was der Vater hat, ist mein". Das „es wurde übergeben" sagt nur, daß Vater und Logos verschiedene Personen sind. Darum kann der Sohn nicht zu den Geschöpfen gezählt werden, er hat immer, was der Vater hat, kann von ihm nicht getrennt werden, ebenso wenig wie der Lichtstrahl von der Sonne. Freilich kann das Wort auch vom Mensch gewordenen Logos verstanden werden. Denn bedürfen und empfangen ist Sache des Menschen. Darum εἰ ἵνα λυτρώσηται τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ἐπεδήμησεν ὁ λόγος, καὶ ἵν' αὐτοὺς ἁγιάσῃ καὶ θεοποιήσῃ, γέγονεν ὁ λογος σάρξ· τίνι λοιπὸν οὐκ ἔστι φανερόν, ὅτι ταῦθ' ἅπερ εἰληφέναι λέγει, ὅτε γέγονε σάρξ, οὐ δι' ἑαυτὸν ἀλλὰ διὰ τὴν σάρκα λέγει; 408 A. Mit anderen Worten, in beiden Schriften wird Mt 11,27 in vollständig gleicher Weise erklärt mit Beziehung auf den ewigen Logos und den Gottmenschen, nur in anderer Reihenfolge.

Das gleiche Mißverständnis unterläuft *Hoß* mit der Stelle Joa 3,35. Die or. III versteht das „alles hat der Vater in seine Hand gegeben" absolut nicht einseitig vom göttlichen Wesen, bezieht es vielmehr schon 377 A auf das „Menschliche des Erlösers", und erklärt es dann 400 ebenso wie Mt 11.

Wenn endlich *Hoß* im Wort συνεπλάκη ὁ λόγος τῶν ἀνθρώπων 312 C die These findet, in der Menschwerdung habe der Erlöser den vollen Menschen angenommen und diese These sei nicht athanasianisch, so ist der erste Satz falsch und der zweite sehr zweifelhaft. Denn an jener Stelle ist unter „Mensch" das ganze Geschlecht zu verstehen, das ihm gegeben wurde und mit dem er sich verband. Zu der Frage aber, ob der Erlöser nur einen Leib oder auch eine Seele angenommen habe, sich zu äußern hatte A vor dem Auftreten des Apollinarios keinen Anlaß. Später allerdings hat er Stellung gegen ihn genommen, wie im tomus ad Antiochenos.

Die gegen die Echtheit des ganzen Traktates vorgebrachten Einwände erweisen sich also als nicht stichhaltig. Die Anhaltspunkte, die positiv für Athanasius sprechen, und sich gleichmäßig auf Stilistik, Terminologie, Schriftverwendung, dogmatisches Lehrgut verteilen, mögen bei anderer Gelegenheit behandelt werden. So ist der Traktat das Fragment eines größeren athanas. Werkes; denn wie er unvermittelt mitten im Kontext beginnt, ebenso schließt er.

Feldkirch. V. Hugger S. J.

Gregor von Nazianz und das Germanikum 1580. Am 11. Juni 1580 ließ Papst Gregor XIII die Reliquien des hl. Gregor von Nazianz, die bisher fast unbeachtet auf dem Campo Marzo ihre Ruhestätte gefunden hatten, in feierlichem Aufzug in die Peterskirche übertragen. Rom tat sein möglichstes, die Feier auf das Glänzendste zu begehen[1]). Am 5. Juni hatte der Franziskaner *Francesco Panigarola*, neben dem Kapuziner *Lupo* und dem Dominikaner *Alessandro de' Franceschi* damals der bedeutendste Kanzelredner Italiens[2]), dem Volke die Bedeutung des Vorganges vor Augen gestellt; für den festlichen Tag waren die Häuser mit Teppichen, Blumen und Kranzgewinden geschmückt, die Straßen zur Abwehr der glühenden Junisonne mit Tüchern überspannt. Als die Stunde der feierlichen Übertragung nahte, drängte sich eine Volksmenge in den Straßen, daß kaum noch ein Plätzchen zu erobern war. Schaulust und der Wunsch, die ausgeschriebenen Ablässe zu gewinnen, hatte von fern her viele Neugierige angelockt, aber was der ganzen Feier ihr Gepräge gab, war doch die Frömmigkeit. Festesfreude und Andacht spiegelten sich in jedem Antlitz und betend empfing und begleitete die Menge den Festzug[3]).

Man hätte nicht im Zeitalter des Humanismus sein müssen, wenn die Feier nicht auch zu zahlreichen rhetorischen Leistungen im Stile der Zeit Anlaß gegeben hätte. Eine rhetorische Beschreibung des Festzuges gab noch im Jahre 1580 *Giovanni Battista Rastelli*, ein Arzt aus Perugia[4]). Drei Jahre später erblickte auf

---

[1]) Beschreibung des päpstlichen Zeremonienmeisters *Mucanzio* in Acta Sanctorum, Mai II, Paris 1866, 454 ff.

[2]) *Quétif-Echard* II 326.

[3]) ... vixque aditus in tanta populi frequentia patebat. Ingentem omnes laetitiam et devotionem ostendebant, orantes pompae transitum intuebantur. *Mucanzio* 455 n. 39.

[4]) Descrizione della pompa e del' apparato fatto in Roma per

deutschem Boden eine ebenfalls 1580 entstandene Schilderung das Licht der Welt. Der Ingolstädter Rhetorikprofessor *Robert Turner* nämlich, ein Engländer, der um seines katholischen Glaubens willen die Heimat meiden mußte, nach manchen Schicksalen der Theologie sich zuwandte und 1580 im Deutschen Kolleg zu Rom studierte, wählte jene römische Feier zum Gegenstand seiner Erstlingsschrift[1]), die ganz in dem heute ungenießbaren Latein der damaligen Humanisten gehalten ist, als Werk eines Augenzeugen aber des Wertes nicht entbehrt. Manches, was der päpstliche Zeremonienmeister *Mucanzio* in seiner Beschreibung als bekannt voraussetzte und überging, war dem Ausländer, der für Ausländer schrieb, neu und erwähnenswert. Während der Römer z. B. nur sagt, die Prozession sei eröffnet worden durch 33 römische Bruderschaften und 24 Orden, zählt der Engländer die Bruderschaften[2]) und Orden[3]) im einzelnen auf, gibt Bemerkungen z. B. über die Tracht der Bruderschaften und hebt namentlich mit außerordentlichem Lob die von dem damals noch lebenden hl. Philipp Neri

---

la traslazione del Corpo di S. Gregorio Nazianzeno. Perugia (Pier Jacopo Petrucci) 1580. Vgl. *Sajdak* (s. u.) 281 f u. *G. B. Vermigliosi*, Biografia degli scrittori Perugini II, Perugia 1829, 251.

[1]) *Roberti Turneri* Panegyrici sermones duo, de D. Gregorio Nazianzeno translato unus, alter de triumpho, quo post conditam Ecclesiam Leodiam celeberrimo Illustrissimus Bavariae dux Ernestus fuit Episcopus Leodius auspicato inauguratus. Ingolstadii, Ex Officina Typographica Davidis Sartorii Anno M. D. LXXXIII.

[2]) Panegyrici 50—55. — An 14. Stelle nennt er, ohne Erwähnung des hl. Joseph als Patrons der Bruderschaft, die Sodalität „fabrorum lignariorum in carcere Tulliano; sodalibus vestis caerulea" (ebd. 51). — Bei unsern Bemerkungen über diese Bruderschaft diese Ztsch. 1917, 494 Anm., mußte die Bulle Gregors XIII vom 7. März 1581 (nicht 1580) erwähnt werden, in der über die im Oktober 1543 von Paul III mündlich bestätigte Josephsbruderschaft in S. Maria Rotonda (Pantheon) gehandelt wird. S. Bullarium Romanum 8, Turin 1863, 365 ff (daselbst sind p. 362—371 zwischen Erlassen vom 25. November 1580 u. 30. Mai 1581 drei Bullen an richtiger Stelle eingereiht, aber durch falsche Datumauflösung dem Jahre 1580 statt 1581 zugewiesen). Die Avvisi di Roma (Vatikan. Bibl. Urbin. 1050 fol. 86 v) melden unter dem 21. März 1582 (so!): „In der Rotonda eine Compagnia des hl. Joseph gegründet, zu der wegen des vom Papst gegebenen Ablasses viel Zulauf".

[3]) Panegyrici 56—58.

gegründete Dreifaltigkeitsbruderschaft hervor[1]). Dem Fremden, der vieler Herren Länder und Städte gesehen hat, fällt die Ruhe und Gesetztheit der Römer auch beim Zusammenströmen großer Volksmassen auf, während doch in Paris, London, Antwerpen nicht 200 Menschen zusammenkämen, ohne daß alsbald Weibergeplärr und Kindergeschrei und die Schimpfreden der Männer, die um einen guten Platz streiten, sich unangenehm bemerkbar machen[2]). *Turner* bezeichnet außerdem den Weg und die Straßen, welche der Festzug einhielt[3]), gibt eine glänzende Schilderung der Beredsamkeit des Panigarola[4]) u. s. w. Aus allem sieht man, daß die ganze Festlichkeit einen tiefen Eindruck auf den Verbannten machte, der in seiner Heimat ähnliche religiöse Aufzüge nicht erlebt hatte. „Am Tag des hl. Barnabas, schrieb er bald nach der Feier[5]), wurde der Leib des hl. Gregor übertragen. Großer Gott, mit welcher Pracht, mit welchem Glanz, mit welchem Aufwand! Man hätte glauben können, einen der Triumphzüge aus der Zeit des Altertums mitzuerleben“. Besonders freut es ihn, den begeisterten Zögling des deutschen Kollegs, daß eben diese Anstalt, die er als seine zweite Mutter verehrte[6]), es ganz Rom zuvorgetan habe durch den reichen Schmuck ihrer drei Fronten und durch

[1]) Ebd. 53: Quoties hanc Archifraternitatem cogito, toties miror, haereticos ita sine fronte esse, ut negent Romam sanctam esse . . . Haec una Archifraternitas florens summa sanctitatis laude Romam faceret summam, faceret sanctam, faceret coelum . . . Nobilibus, maximis, plurimis, qui in hanc Archifraternitatem asciti sunt, non satis est pecuniam subministrare ad sumptus: adsunt ipsi pauperibus, excipiunt, exuunt, lavant, abstergunt, docent . . . Charitatis, quae in hac sodalitate ardet potius quam viget, illud sit signum, quod haec una centum viginti millia pauperum, qui anno iubilaei visebant sancta loca, exceperit tecto, paverit cibo, informarit exemplo, iuverit commeatu.

[2]) Nobis, qui transalpinas partes tuemur, mirum sane videri debet, quod dicam de populi Romani modestia, suavitate, lenitate. Nam vix convenimus aliquando Parisiis, Londini, Antverpiae (quibus civitatibus nihil sane habent transalpinae partes elegantius aut suavius) ducenti, quin mox audiantur garritus mulierculaum, puerorum vagitus, hominum convitia vel tuentium sua loca, vel involantium in aliena . . . At quid Romae in tanta multitudine etc. Ebd. 16.

[3]) Ebd. 20 ff. [4]) Ebd. 14 f.

[5]) *Roberti Turneri* . . . Epistolae, quae reperiri potuerunt, additis centuriis duabus posthumis. Köln 1615, 312.

[6]) Panegyrici 26.

die lateinischen Gedichte, die zwischen den Teppichen und Blumen den Ruhm des hl. Gregor verkündeten[1]). Auch *Rastelli* spricht von den „superbe tapezzarie" und von den „bellissimi Epitaphii con versi bellissimi", mit denen das Deutsche Kolleg seine Front verziert hatte[2]). Eine ganze Menge von diesen kürzern oder längeren Sinngedichten, die damals mit oder ohne Eingebung der Muse den geschäftigen Federn entflossen, teilt *Turner* mit[3]), diese dichterischen Leistungen füllen sogar den größeren Teil seiner Schrift über die Reliquienübertragung vom 11. Juni 1580.

Auf den poetischen Wert jener dichterischen Erzeugnisse einzugehen, ist hier nicht der Ort. Dagegen bieten sie uns Gelegenheit zu einer Studie, die sehr wohl in eine theologische Zeitschrift hineingehört, zu einer Studie über den Wert der philologischen Konjekturen, die ja auch dem Theologen in den Textausgaben auf Schritt und Tritt begegnen. Ein polnischer Philolog, *Johannes Sajdak,* hat nämlich in einer gelehrten Zusammenstellung über die Scholiasten und Kommentatoren des hl. Gregor von Nazianz viele der von *Turner* veröffentlichten Gedichte aus einer fehlerreichen römischen Handschrift von neuem zum Abdruck gebracht[4]), ein anderer sehr geschätzter und gelehrter Vertreter derselben Wissenschaft, *Carl Weyman* in München, die Stellen, die ihm verdorben schienen, durch Konjektur zu heilen versucht[5]). In jener Handschrift sind die von *Sajdak* abgedruckten Sinngedichte einem weiter nicht bekannten

---

[1]) Triumphabat Collegium Germanicum. Nam in publico omnium triumpho (ut breviter dicam) vicimus Romam amore, pompa, carmine. Sed umbram iam vides, postea leges triumphum, in quo describendo dum versor sedulo etc. Epistolae a. a. O. 312. Vox populi aures omnium undique circumsonans fecit nobis fidem, Romam tam libenter cessisse nobis illa die, ut potius stuperet nostra, quam miraretur sua etc. Panegyrici 23. Vgl. *Theiner*, Annales 3, 235.

[2]) *Sajdak* 282.

[3]) Panegyrici p. 28—47; ferner p. 67—90 ein Gedicht in lateinischen Hexametern: Sacellum Gregorianum von *Laurentius Frizolius*. Beschreibung der Kapelle in Prosa von *Asc. Valentinus*, Florenz 1583.

[4]) Meletemata patristica. I. Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni scripsit *Joannes Sajdak.* Pars prima. De codicibus scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni. Accedit appendix de Pseudogregorianis et Gregorii encomiis. Cracoviae 1914, 282—287.

[5]) In Münchener Museum für Philologie des Mittelalters u. der Renaissance II, München 1914, 339—342.

Jesuiten *Ascanio Grimaldi* zugeschrieben. Glücklicher Weise haben beide Gelehrte die längst vergessene Schrift *Turners* übersehen — glücklicher Weise, denn es wird uns dadurch Gelegenheit geboten, die Konjektur tüchtiger Fachmänner mit dem Urtext vergleichen zu können, und so an Beispielen zu sehen, was natürliche Verstandesschärfe und philologischer Spürsinn, was gelehrte Schulung und feinsinniges Einfühlen in den Geist eines Gedichtes zur Textverbesserung leisten können.

Doch vor allem bitten wir, uns nicht mißzuverstehen. Wenn die genannten Gelehrten nicht kostbare Zeit mit dem Nachsuchen verderben wollten, ob jene längst vergessenen Poesien nicht doch in irgend einem Winkel der Literatur schon gedruckt seien, so finden wir das sehr vernünftig, und sind also weit entfernt, daraus auch nur den leisesten Vorwurf drechseln zu wollen. Ebenso liegt uns durchaus die Absicht zu nergeln fern, wie sich schon daraus ergeben wird, daß wir Gelegenheit genug zur Bewunderung und Anerkennung finden werden. Unser Zweck ist also kein anderer als der angedeutete. In so vielen Fällen, wo die handschriftliche Überlieferung uns im Stich läßt, ist man für die Textverbesserung auf die Konjektur angewiesen, sogar am Text der hl. Schrift wird in neuerer Zeit ausgiebiger Gebrauch von ihr gemacht. Es ist somit für den Historiker wie für den Theologen von Wichtigkeit, an möglichst vielen Einzelfällen nachgewiesen zu sehen, was man durch Konjektur erreichen kann und was nicht. Also zur Sache.

Der von *S*(*ajdak*) veröffentlichten, von *W*(*eyman*) besprochenen Gedichte sind 23 an Zahl. Nr. 1, 2 u. 23 fehlen bei *T*(*urner*), von den übrigen findet sich

N.	bei *T*. p.	N.	bei *T*.	N.	bei *T*.
N. 3 bei *T*. p.	42	N. 10 bei *T*.	43	N. 16 bei *T*.	34
4 „ „	36	11 „ „	32	17 „ „	41
5 „ „	37	12 „ „	39	18 „ „	45
6 „ „	39	13 „ „	39	19 „ „	33
7 „ „	38	14 v. 1-2 „ „	33	20 „ „	28
8 „ „	31	14 v. 3-4 } „ „	41	21 „ „	44
9 „ „	47	15 }		22 „ „	30

Bei den zwei ersten Gedichten fehlt uns die Möglichkeit auf den Urtext zurückzugreifen, aber die Textverbesserungen sind durchaus einleuchtend und selbstverständlich.

III. Dum sol iustitiae terras lustraret Eoas,
Nazanzene, Asiae lucifer alter eras.
At simul ingratus viduavit lampade gentes
Et cursum populos flexit ad Hesperios,
Subsequens solem Hesperias et diligis oras,
Lucifer alter eras, Hesperus alter eras.

Es wird zu diesen Versen keine Verbesserung vorgeschlagen. Aber der Text, wie er liegt, ist unverständlich; *ingratus* (v. 3) muß offenbar *ingratas* heißen, wie bei *T.* steht. Subsequens (v. 5) kann, weil dem Metrum widersprechend nicht richtig sein. *T.* liest die beiden letzten Verse:

> Subsequeris solem, Hesperias et diligis oras
> Lucifer alter eras, Lucifer alter eris.

Das etwas gesuchte Epigramm hat jetzt wenigstens einen enträtselbaren Sinn. Derselbe Stern — so ist der Gedanke — ist Morgenstern, wenn er der aufgehenden Sonne vorausgeht, und Abendstern, wenn er nach Untergang der Sonne am Himmel steht. Der Sinn also: so lange Christus (sol iustitiae, Mal. 4,2) das Morgenland mit dem Glaubenslicht erleuchtete, war Gregor dem Morgenland Leuchte (Morgenstern). Als das Licht nach dem Abendland hinüberwanderte, folgte Gregor der Sonne, und wird jetzt dem Abendland eine Leuchte der Wissenschaft sein als lucifer alter. Also Leuchte für das Morgenland als Morgenstern, für das Abendland als Abendstern.

> IV. Rex vigil in festo, qui circumcingitur hoste
> Suprema vigiles Urbis in arce locat
> Gregorium. Sit Gregorius summam Urbis ad arcem,
> Quae Petrus est, vigilem ducit et ipse vigil.

W. verbessert *in festo* in *infesto* und *sit* (v. 3) in *sic*. Ferner ändert er die Interpunktion. Alles von selbst einleuchtend und durch *T.* bestätigt. Das Spielen mit dem Wort *vigil* ist natürlich durch die Wortbedeutung des Namens Gregorius veranlaßt — ecce qualis est *Gregorius* (von Syrakus), qui *Dormitantius* convenientius poterat dici, schreibt einmal Papst *Nikolaus I* (epist. 104 cap. 6. Migne SL 119,1081 c).

> VII 5—6. Sic quos sol oriens quondam male debet honores,
> Hos tibi nunc gaudet sol reparare cadens.

Keine Konjektur angemerkt, aber der Text ist offenbar verdorben. Statt *debet* (in der Handschrift: debuit) ist mit *T.* zu lesen *dempsit*.

> VIII. O lux Christiadum, coeli decus et decus orbis
> Notus es Eois, notus es Hesperiis:
> Ecce novum solem Arctous vocat orbis, et orat,
> Ut tenebras clara lampade disiicias.
> Nil opus hinc migrare, huc Arctos mittit alumnos.
> Horum corda tua luce nitore sat est.

Es liegt auf der Hand, daß statt *nitore* mit *W.* nitere zu

lesen ist. Zum Verständnis des Sinnes ist aber die Überschrift des Gedichtes: „Collegium Germanicum ad Gregorium N." unentbehrlich, sie fehlt bei *S.* und in der von ihm benutzten Handschrift. Wie Gregor den Osten und Westen erleuchtet, so soll er auch dem deutschen Norden sein Licht spenden, der seine alumnos, d. h. die Germaniker, nach Rom sandte. *T.* liest v. 5 übrigens *Arctos huc.*

IX. In mare pervolvens flumen de rupibus undas
Rursum agit occultas prima sub umbra vias.
Sic quoque Gregorium mundis de gurgite fas est
De Petro natum flumen adire Petrum.

Zu v. 2 verbessert ein Freund *Weymans*, Dr. *Josef Martin*, *sub umbra* in *sub antra*. Die Konjektur ist nicht nur glänzend, sondern auch richtig, wie *T.* beweist. Dagegen ist die Verbesserung *de petra* (*W.*) statt *de Petro* (*T.*) mißglückt. Gregor ist aus dem Geschlecht des Apostelfürsten (de Petro natum flumen), weil Petrus der erste Bischof und Vater der Bischöfe ist. — Richtig dagegen (v. 3) *mundi* (*T.*) statt *mundis*. V. 1 lies: *pro*volvens.

X. Constantinopoli vivens sed mortuus Urbi
Invigilat, dispar exitus officii est.
Despicitur vivens, colitur sed mortuus — ⏑ ⏑
Eous tantum distat ab Hesperio.

Am Schluß von v. 3 liest die Handschrift: *mortuus aios*. *S.* konjekturiert zweifelnd *aevis* (?) statt *aios*; unter Berufung auf den Gebrauch von *aius* = *hagios* bei Venantius Fortunatus, meint *W.*: die „Lücke wird durch das überlieferte aios = hagios in durchaus sinngemäßer Weise ausgefüllt". Bei *T.* lautet die Stelle:

... colitur sed mortuus. An mos
Eous tantum distat ab Hesperio?

Das ist freilich sehr einfach, allein es ist nicht immer so einfach, das Einfache zu finden.

XI. Utrum Gregorii funus video, anne triumphum?
Pompa triumphalis clausum funera est etc.

Dazu *W.*: Lies: *clausa in f. e.* Dagegen *T.*: *triumphalis, clausula* statt *clausum*; ebenso der Abdruck des Epigramms bei *Theiner*, Annales 3, 235 ad a. 1580 n. 107.

Zu XII bis XVIII keine Verbesserungsvorschläge bei *W.* — In XII in der Tat bei *T.* nur die gleichgültige Variante v. 3: *iam* statt *nunc* bei *S.* In XIII völlige Übereinstimmung zwischen *S.* u. *T.* In XIV—XVIII dagegen ruft manches nach der bessernden Hand des Philologen.

XIV 1. 2 Orbis, Roma, caput stellanti cincta corona,
Te, pater, in summa fronte parare parat.

V. 2 ist zu lesen: . . . in summa *ponere* fronte parat (*T.*). Die Handschrift liest: parare fronte parat. XIV 3—4 sind mit *T.* als Anfangsverse zu XV zu ziehen, XV sollte also bei *S.* lauten:

XV. Japoniae gentes et divitis ostia Gangis,
Roma, tuas leges et tua sacra petunt.
Graecia et illustres violat dum perfida divos
Et refugit fatis praesulis imperium,
Excidit imperio, terris invisa poloque;
Mite iugum fugiens, fert iuga barbariae.
At tu dum profugis, ornas altaria divis,
Roma, tibi adiungis foedere coelicolas.

V. 3 liest *T.: Graecia at*, statt *Gr. et*; v. 4: *Et ref. Latii pr. imp.*; v. 7 ist Komma nach *profugis* zu streichen und *profugis* als Adjektivum zu *divis* zu ziehen.

XVI. Bizanti aede locat vivum terrae arbiter, Urbis
Aede locat bustum claviger aethereus.
Quid par Gregorii est? Vatum suprema potestas
Utraque supremae Sedis honore colit.

Bei *T.* steht am Ende von v. 2 ein Fragezeichen, v. 3—4 lauten bei ihm:

Quid par Gregorio est? Unum, suprema potestas
Utraque, supremae sedis honore colit.

Das läßt sich verstehen: der Kaiser (terrae arbiter) berief den Nazianzener in seine Hauptstadt, der Papst (claviger aeth.) versetzt ihn nach dem Tod in die erste Kirche der Welt. So haben die beiden höchsten Gewalten, Staat und Kirche, ihm den höchsten Ehrenplatz angewiesen.

XVII. Theologum Graius praesul vero ore tonantem
Negligit, et Latius Theologi ossa tegit . . .

V. 2 lies: *at Latius T.*

XVIII. Obscura illustres cineres contexerat urna,
Nunc merito insolitae lucis honore nitet . . .
Disce hinc, qui alta petis. Coelidum splendor Eous
In Latio latitat, clarior inde micat.

V. 2 *nitent* (*T.*). In den Schlußversen lies: . . . *qui alta petis coeli, dum splendor Eoi.*

XIX 3. Desine mirari, Graius tibi missus ab oris
Nuntius en adsum.

V. 3 *Graiis* statt *Graius W.*, so auch *T.*

XX. Nazanzene pater, toties mutare sepulcrum ...

Ist von *W.* trefflich hergestellt. Indes zu lesen: v. 3 *amplectatur* (*T.; amplectantur W.*); v. 4 *colat* (*T.*); v. 5 statt *unum* lies *nostrum* (*T.; W.* läßt die Wahl zwischen *canum* u. *nostrum*), v. 10 *nil morior; Petri tecta superba cole* ist glänzend emendiert von *W.* in: *nil moror; i, Petri,* so auch *T.*; v. 12 *hospitiumque hospes hospitii in axe para* lies: *h. h. hospiti in arce* (*T.*): *W.* emendiert *h. h. hospitis arce.*

XXI 1 ff. Dive, quem Summus Latio sacerdos
Mille quem Petrum celebrant tiara
Clara, quem circum volitans peritum
Turba salutat.

W. bemerkt dazu: „v. 2 ist in dieser Fassung unverständlich. Vielleicht *ille, quem Petri celebrat tiara?*“ Jedenfalls muß nach *tiara* Komma gesetzt und *clara* in v. 3 als Epitheton zu *turba* gezogen werden. Die nähere Bezeichnung dieser *turba* steckt in *peritum* das in *Quiritum* zu verbessern ist“. V. 2 lautet bei *T.*:

Mille quem patrum celebrant tiarae;

Wiederum eine höchst einfache Lösung, die aber nichts weniger als leicht zu finden ist. Kaum wird jemand im Eigennamen Petrus den störenden Dämon vermuten, und wenn diese Vermutung jemand aufdämmerte, würde es ihm schwer halten, sie andern glaubhaft zu machen. V. 3 ist bei *W.* richtig emendiert, ebenso in Strophe 2 zwei Fehler richtig verbessert. Strophe 2 u. 3 bei *S.* haben bei *T.* ihre Plätze vertauscht.

XXII. Tu quoque lux Asiae ...

Text bei *S.* fehlerlos. Nur die Überschrift: *Divus Melentius divo Gregorio Nazianzeno* fordert eine Erklärung. Wer ist der hl. Melentius, der hier redend eingeführt wird? Bei *T.* lautet der Name *Maxentius* statt *Melentius,* Maxentius aber war einer der Heiligen, die in der Kirche des Deutschen Kollegs begraben waren und denen bei *T.* 29 f Grüße an den vorüberziehenden Nazianzener in den Mund gelegt werden.

Unsere Studie bestätigt das Urteil, das über den Wert der Konjektur schon jedermann geläufig ist. An wie vielen bis zur Sinnlosigkeit verstümmelten Texten muß auch der geschulte Philolog schweigend vorübergehen, weil er nicht helfen kann! In wie vielen anderen Fällen erweist sich der Heilungsversuch als verfehlt! Und wenn ein außergewöhnlicher Scharfsinn wirklich das Richtige getroffen hat, wie schwer ist meistens der Beweis, daß wirklich das Richtige gefunden ist! Mit Texten aus vergangenen Jahrhunderten verhält es sich ähnlich wie mit Statuen

aus dem Altertum, sie haben sich bis auf uns gerettet, aber hier fehlt ein Finger, dort ein Arm, dort gar der Kopf, und wo eine Restauration versucht wurde, hat der Versuch sich selten das Lob der Kenner zu erringen vermocht. Wo es sich um eine Argumentation aus Texten handelt, wird der Historiker und Theologe genau auseinander halten müssen, was die Überlieferung bietet und was durch Konjektur ergänzt ist.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Zur Geschichte der Predigt bietet Bischof Dr. *Paul W. von Keppler* in der „Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet von seinen Freunden und Schülern"[1]) einige wertvolle Mitteilungen und Anregungen (S. 210—217). Sie sollten bei dem neu erwachten Interesse für die Homiletik weithin bekannt werden. „Da wir", so berichtet der hochwürdigste H. Verf. über sich selbst und über Prof. Knöpfler, „noch jung waren, beschäftigte uns viel der Gedanke, unsere gemeinsame Arbeit namentlich auch der Geschichte der Predigt zuzuwenden. Ich hatte auf meinem ersten Seelsorgsposten in Cannstadt einen ersten Versuch gewagt mit einem Beitrag zur Passionspredigt des Mittelalters, der 1882, S. 283 ff, und 1883, S. 161 ff im histor. Jhb. der Görresgesellschaft erschien. Eben hatten wir uns verabredet, den Passauer Prediger Paul Wann in Behandlung zu nehmen, da traten an mich durch Übernahme der neutestamentlichen Professur in Tübingen andere Aufgaben heran, die auf Jahre die homiletischen Pläne zurückdrängten, während der Freund durch die Übersiedlung von Passau nach München und durch wichtigere Arbeiten jenem Gebiet ferngehalten wurde. Ich selbst konnte nur mehr in der Theol. Quartalschr. [Tüb.] Beiträge liefern zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage und für das Kirchenlexikon (1889 u. 1897) die Artikel Homiletik u. Predigt mit gedrängtem geschichtlichen Überblick . . . Wir beide bedauern, daß es uns nicht möglich war, auf diesem Gebiet mehr zu leisten. — Hierauf erinnert *v. K.* kurz an die hohe Bedeutung der Predigtgeschichte nicht bloß für die Homiletik, sondern für die Kirchen-, Kultur- und Literaturgeschichte wie für die Apologetik.

Mit dem hochwürdigsten Hrn. Verf. wird man vollkommen übereinstimmen in dem Bedauern, daß es ihm nicht gegönnt war,

---

[1]) Herausg. von *Heinr. M. Gietl* und *Georg Pfeilschifter*. Freiburg i. Br. 1917, Herder. VIII + 415 Lex. 8°. M 20.—.

noch mehr auf diesem Arbeitsfelde sich zu betätigen; bei den ausgezeichneten Richtlinien, die er für die Predigtgeschichtsforschung aufstellt, hätten wohl bald schöne Ergebnisse die Frucht sein können, während jetzt tatsächlich gesagt werden muß: „Die zusammenfassenden Darstellungen waren eigentlich alle verfrüht, weil die Einzelforschung noch zu wenig vorgearbeitet hatte (S. 212)"; ein Blick in derartige Zusammenfassungen, auch die im Lehrbuch von *Krieg-Ries* und die von † *Aug. Brandt* im neuesten Buch *Tillmanns*[1]) nicht ausgenommen, bestätigt die Richtigkeit dieses Urteils.

Nach der Aufzählung einiger der wichtigsten schon vorliegenden Arbeiten über die Predigt der Väterzeit, des Mittelalters und der noch ganz besonders vernachlässigten neueren Zeit seit dem 16. Jhdt. ruft Bischof *v. Keppler* die jüngere Generation zur Arbeit auf für die noch allzu wenig gepflegte Geschichte der Predigt. „Der Aufruf wird aber vielleicht mehr Gehör finden, wenn wir einige methodische Weisungen folgen lassen, Richtlinien, die sich uns nach und nach ergaben in manchen Unterredungen und aus eigenen Erfahrungen, und die zeitraubendes Suchen und Experimentieren ersparen und eine einheitliche Methode dieser Forschung anbahnen können". Diese Weisungen sind hauptsächlich folgende: 1. „Von Gesamtdarstellungen und allgemeinen Übersichten sollte für geraume Zeit ganz abgesehen werden. Viel verdienstlicher ist vorerst die Einzelforschung und Kleinarbeit". Genaue Inventarisierung des vorhandenen Materials ist vor allem notwendig. 2. „Erwünscht wären ganze Reihen von Monographien über Prediger von Namen und Einfluß aus allen Jhdtn." und 3. als Vorbedingung gerechter Bewertung: die Herausarbeitung der jeweiligen homiletischen Theorie und Praxis sowie der Zeitverhältnisse. 4. Bei älteren Predigten ist gut zu unterscheiden die Art und Form der Wiedergabe von der Art, wie sie mündlich gehalten wurden; 5. am allerwenigsten dürfen Hilfsbücher für den Prediger mit den Predigten selbst verwechselt werden, was merkwürdigerweise auch geschehen ist. 6. Auch darf nie übersehen werden, für welches Auditorium die Predigten bestimmt waren. 7. Als Maßstab für die Beurteilung haben Dogma, Hl. Schrift, Liturgie, Zeitbedürfnisse, formell die Gesetze der Homiletik zu gelten, nicht aber subjektive An-

[1]) Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt erklärt von Dr. *Fritz Tillmann,* Prof. der Theologie. I. Band: Vom 1. Adventsonntag bis Palmsonntag. Mit einem Abriß der Gesch. u. Theorie der Homiletik von † Dr. *Aug. Brandt*, Prof. der Theol. Düsseldorf 1917, L. Schwann (VIII + 390 S. M 7.—).

sichten. 8. Sehr berechtigt ist die Erinnerung: „Am besten würde [im Interesse der Objektivität] aus den protestantischen Handbüchern und Übersichten von der Reformation an die katholische Predigt ganz ausgeschaltet". 9. Schließlich: das Recht, zu urteilen und gar abzuurteilen, muß durch gewissenhafte Prüfung und gründliche Lesung erworben werden. „Die Mehrzahl der Werturteile der bisherigen homiletischen Geschichtschreibung beruht auf Stichproben, auf flüchtigen Einblicken und Eindrücken oder auf nicht immer gerechtfertigtem Vertrauen auf das Urteil der Vorgänger oder Vorarbeiter" (S. 217). —

Wie zeitgemäß dieser Aufruf zur Pflege der Predigtgeschichte ist, das beweist auch der in der Profanwissenschaft, namentlich unter den Philologen, erwachte Eifer für das Studium alter Predigtwerke, angefangen von den Kirchenvätern. An und für sich wäre das ja erfreulich — aber wird man auch von ungläubigen Literaten eine gerechte Gesamtwürdigung der katholischen Homiletik erwarten können?

2. Noch zwei andere kurze Beiträge zur Predigegeschichte finden sich in der Festgabe für Knöpfler: Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Gr. Ein Beitrag zur Erforschung der literar. Quellen Gregors d. Gr. von Hochschulprof. Dr. *Ludwig Eisenhofer* in Eichstätt (56—66). Auch mit den wenigen, nach Art von Lesefrüchten vorgelegten Beispielen auffälliger Übereinstimmung zwischen Gregor und Augustin meint *E.*, und mit Recht, etwas zur Beantwortung der interessanten Frage beisteuern zu können: ob Gregor bei seinen eigenen Ansprachen an einen schriftlichen Entwurf sich band oder nach Gebet und Betrachtung frei predigte? Antwort: „Manche Homilien — es sind jene vornehmlich, in welchen eine direkte Berührung mit Augustinus nur in untergeordneter Weise hervortritt — rufen allerdings den Eindruck hervor, daß in vorausgegangener Meditation ein augustinischer Gedanke Gregor besonders ansprach, so daß er ihn in maßvoller homiletischer Breite seinen Zuhörern vorzutragen sich entschloß. Andere Homilien, in welchen sich augustinische Gedanken aneinander drängen oft mit deutlicher wörtlicher Übereinstimmung, haben die Vermutung für sich, daß sie nur nach voraufgegangener schriftlicher Vorbereitung gesprochen wurden — oder durch einen Notar vorgelesen wurden" (S. 65 f).

Dr. *Joh. Zellinger* hat (S. 403—415 derselben Festschrift) aus der Väterliteratur einige interessante Aufschlüsse über den „Beifall in der altchristlichen Predigt" zusammengestellt. Auch aus diesem Aufsatz ist indirekt zu ersehen, wie viel Vorarbeit vorwiegend historischer Art zur richtigen Beurteilung der alten Prediger noch erforderlich ist.

3. Darum ist es zu begrüßen, daß die eben beginnende neue Vierteljahresschrift „Kirche und Kanzel. Blätter für homil. Wissenschaft"[1]) außer ihren übrigen Absichten „in der Erforschung der Geschichte der Predigt eine ihrer wichtigsten und größten Aufgaben" erblickt; voll zutreffend für das deutsche Sprachgebiet ist die Begründung: weil wir „auf diesem Gebiete eben die ersten Schritte getan und weil hier ein überaus reiches Material aufgespeichert liegt, das noch gehoben und für die Theorie und Praxis der Predigt frucht- und nutzbar gemacht werden muß" (I. Heft S. 9).

Mit einem Urteil über die neue Zeitschrift, die nicht in eine Konkurrenz mit dem „Chrysologus" und den anderen schon bestehenden homiletischen Zeitschriften eintreten, sondern deren Ergänzung sein will, wird man natürlich vorderhand zurückhalten müssen. Aber auch das I. Heft schon beweist, daß noch weite Arbeitsfelder der Bebauung harren. Wird das aufgestellte Programm durchgeführt, so bedeutet das einen großen Fortschritt.

Inhalt des I. Heftes, in dem allerdings das Historische noch wenig vertreten ist: Bischof Dr. *Karl Jos. Schulte*, Zum Geleite 1; *Th. Soiron*, Die neue homiletische Bewegung. Zur Einführung 3; *F. Stingeder*, Allg. Grundsätze üb. die homiletische Behandlung der Psalmen 10; *Wend. Meyer*, Homilet. Erklärung des Ps. „Beatus vir, qui non abiit . . ." 15; *Const. Rösch*, Der Jakobusbrief exeg.-homiletisch erklärt 21; *Pet. Hüls*, Unsere Predigt u. die Hl. Schrift 28; *Jos. Brögger*. Liturgie u. Predigt 37; *G. Kieffer*, Wie ist der Vortrag einzuschätzen? 59; *K. Rieder*, Ein wichtiges Gebiet für die Kanzel. Gott u. seine Eigenschaften 65; *A. Donders*, Der Beruf des Predigers nach dem hl. Augustinus 74; Anregungen u. Lesefrüchte 78; Bücherbesprechungen 81—84.

4. Zweifellos wird das genauere Studium der Predigtgeschichte auch in die viel besprochene Frage über das Wesen der echten Homilie und über ihren Wert Licht bringen. Kürzlich ist wieder die sogenannte „niedere" d. h. die von den Kirchenvätern mit Vorliebe gepflegte Homilie nach ihrer rhetorisch-technischen Seite entschieden als eine unvollkommene, für die Kanzel ungeeignete Predigtform verurteilt und ihren heutigen Verteidigern der Vorwurf gemacht worden, daß sie einen „unheilvollen homiletischen Dualismus, der andere Gesetze für die Predigt,

[1]) Mit Unterstützung von Dompred. Dr. *Ad. Donders*—Münster, Prof. Dr. *Alb. Lauscher*—Bonn, Dr. *Clem. Loenartz S. J.*—Valkenburg, Msgre. *Fr. Stingeder*—Linz herausg. von P. Dr. *Thad. Soiron O. F. M.*, Lektor der Theol. u. Domprediger in Paderborn. I. Jhg. 1918. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn. Jährl. M 6.—.



andere für die Homilie aufstellt", vertreten; das sei „ein Haupthindernis der Predigtentwicklung" (Linzer Theolog.-praktische Quartalschrift 1917 S. 706). — Hoffentlich wird dieses Urteil dem Ansehen bestverdienter Lehrer der Homiletik, wie z. B. *Jungmanns*, *Friedr. Schroeders*, die aus wohl erwogenen Gründen anderer Ansicht waren, keinen Eintrag tun und noch weniger vom Studium auch der rhetorischen Seite der Väterhomilie, namentlich des hl. Chrysostomus, abhalten. Als Hauptgrund für die Ablehnung der „niederen" Homilie wird angeführt, sie sei, weil „einheitslos", ein ordnungsloses Gerede; und falls sie jemals erbaut, so tut sie dies „zufällig . . An sich ist das Ungeordnete stets auch das Unerbauliche" (a. a. O. 708). — Daß die Geschichte der Predigt von viel „ungeordnetem und wirklich unerbaulichem Gerede" zu berichten weiß, ist leider wahr; aber jene seit den ersten Zeiten der Kirche gebräuchliche Art der Homilie grundsätzlich ebenso einzuschätzen, geht nicht an. Freilich vermag nicht jedermann z. B. einem Chrysostomus gerecht zu werden; eine flüchtige Lesung nur einiger Abschnitte aus seinen Homilien-Werken wird leicht zum Urteil verleiten, er rede ordnungslos über alles und jedes. Die größten Meister der Beredsamkeit, auch ein Bossuet oder der Vertreter der unentwegtesten Zielsicherheit, Segneri, lasen ganz anderes aus Chrysostomus heraus; ein oft zitierter Kenner der altchristlichen Literatur, *Villemain*[1]), rechtfertigt ihre Begeisterung für den Goldmund gerade mit Rücksicht auf dessen vermeintliche „Ordnungslosigkeit" mit folgenden Worten;

„Aufmerksam auf alles, was Antiochien rühren oder zerstreuen konnte, ist Chrysostomus sowohl ein öffentlicher Ratgeber für die Stadt, als zugleich ein Führer und Tröster für jedes gläubige Gemüt; hieraus hat sich eine Art von Beredsamkeit und Einfluß gebildet, zu dem selbst der Geist unserer großen [französischen!] Redner im 17. Jhdt. keine Idee geben kann . . . [Seine Homilien] gehen nicht in einer regelmäßigen Stufenfolge durch feine, genau ausgeführte Einteilungen auf den erschöpfenden Beweis einer Wahrheit der Moral oder des Glaubens los. Nein, die Phantasie des christlichen Redners Griechenlands und Asieus will sich freier bewegen. Seine Rede hat mehr Erguß des Gefühls;

---

[1]) De l'éloquence chrétienne dans le quatrième siècle (Paris 1827. Dtsch. nach der erweiterten Ausg. von 1851 von *J. Köhler*, Regensburg 1855 S. 101 ff). Nach *E. Norden* (Antike Kunstprosa, 1898. S. 550 f) ist „das Beste u. Wärmste, was über die Predigt des IV. Jhdt. in der östlichen Kirche geschrieben ist, die Abhandlung von Villemain, De l'éloq. chr. . . ."



er könnte sich nicht in die langsame Dialektik schicken . , .; er ist gemütlich, überredend, vertraut mit seinen Zuhörern. Er spricht mit ihnen über alles, was sie beschäftigt. Bald spricht er seine Zufriedenheit aus über ihre fromme Aufmerksamkeit, ihre Tränen, die für ihn kostbarer sind als ihre Lobeserhebungen; bald beklagt er sich über ihre Lauheit, ihre häufigen Versäumnisse und Zerstreuungen, die ihnen das Theater bereitet. Er begleitet sie mit seinen Sorgen außerhalb der Kirche, er ahnt ihre Fehler, die weder seine Worte, noch ihre alte Reue abwenden werden; er stärkt ihren Mut und ruft sie zu sich für den Fall, daß sie noch fehlen sollten. Man kann sich keine Vorstellung machen von jenem mächtigen und rührenden Interesse eines Gespräches zwischen einer liebreichen und starken Seele und so vielen schwachen und wankelmütigen, welche die Leidenschaft, das Vorurteil, die Gewohnheit ihrer eigenen Überzeugung und der Hand ihres evangelischen Führers streitig macht. Es ist zugleich die Tätigkeit der volkstümlichen Rednerbühne und die des Beichtstuhls; es ist der Markt und das Heiligtum, die Verbindung dessen, was im rednerischen Ausdruck das Erhabenste, in der geheimen Leitung der Gewissen und Herzen das Eindringendste, das Rührendste ist".

Auch wenn man nüchterner urteilen wollte als *Villemain*, so scheint dieser doch einige charakteristische Züge der „Homilie" recht zutreffend gezeichnet zu haben. Jedenfalls würde das von manchen geforderte Ausmerzen dieser Predigtart eine Verarmung der geistlichen Beredsamkeit bedeuten. (Übrigens soll jene in der Linzer Quartalschrift neu angeregte Streitfrage zunächst dortselbst zu einer weiteren Aussprache führen.)

5. Einen ganz kleinen, aber nicht zu verachtenden Beitrag zur Geschichte der Homilie enthält auch der „Chrysologus" im 4. Heft des 58. Jhgs. (1917/18, S. 285 f). Mit Recht wird dort erinnert, daß die Homilie erst voll zur Geltung kommt, wenn ganze Bücher der Hl. Schrift auf der Kanzel für die praktischen Zwecke des christlichen Lebens erläutert werden, wie das eben die Kirchenväter so gern taten. Daß dieses Vorgehen möglich sei, zeige auch die tridentinische Zeit. „Als man im 16. Jhdt. sich wieder auf gründliche Unterweisung des Volkes in den Heilswahrheiten besann, kam die schlichte Praxis der Kirchenväter wieder zu Ehren. Damals war die Erklärung ganzer Bücher nichts Ungewöhnliches". So sind auch Joh. Eck, der Augustiner Joh. Hoffmeister, Joh. Wild, Mich. Helding, Petrus Canisius vorgegangen. Der Ordensvisitator Hieronymus Nadal S. J. hat uns einige Nachrichten hinterlassen, wie die vom Tridentinum so sehr

gewünschte Einrichtung dieser „Lectiones sacrae“ oder „Lectiones Scripturae sacrae“ in Wirklichkeit aussahen.

Des weiteren berichtet der „Chrysologus“ nach einer Schrift des Spaniers *Florentino Ogara S. J.*[1]) über Versuche, die in den letzten Jahren mit solchen Homilienserien in Spanien gemacht worden sind. Von den Erfolgen heißt es: „In Madrid erklärt der Prediger das Buch Tobias; das Volk kommt, um zu hören, was der Prediger sagt, nicht um zu sehen, wie er predigt. Die Frucht läßt sich mit Händen greifen. In Valencia erklärte P. Solá das Buch Jonas, und die Augenzeugen erzählen uns wahre Wunderdinge . . .“

Die geschichtliche Seite der Homiletik wird die Überzeugung festigen, daß die richtigere Theorie der geistlichen Beredsamkeit jene ist, die ihre Regeln aus den tatsächlichen Leistungen der gottbegnadeten Prediger abzuleiten trachtet; das hat auch den Vorteil immer neuer Entwicklungsmöglichkeit, während der umgekehrte Weg, vermeintlich absolut bindende Gesetze in immer gleicher Weise bei den verschiedenen Arten der Predigt anbringen zu wollen, zur Erstarrung führen kann.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Kleine Mitteilungen. 1. Es war ein guter Gedanke, **Die Kundgebungen Papst Benedikts zum Weltfrieden** im Urtext und in deutscher Übersetzung in einem einzigen Buche zusammenzufassen. Die dankenswerte Arbeit hat Dr. *Arnold Struker,* Theologieprof. an der Universität zu Münster i. W., geleistet. Die deutsche Übersetzung ist trefflich gelungen. Die Herder'sche Verlagshandlung hat dem Buche (Freiburg 1917, S. XII u. 243) ein sehr gutes Bildnis Papst Benedikts von Samberger beigegeben. Ein Anhang S. 115 ff bringt auch die wichtigsten außerpäpstlichen Aktenstücke zur Friedensfrage seit dem Friedensangebot der Mittelmächte vom 12. Dez. 1916; das letzte derselben ist vom Oktober 1917. Zu geeigneter Zeit wird sich eine Fortsetzung des Werkes empfehlen.

2. Eine Sammlung der Aktenstücke, die sich auf die römische Frage beziehen, hat Prof. Dr. *Hubert Bastgen* in Straßburg herauszugeben sich entschlossen. Der erste Band liegt bereits vor: **Die römische Frage. Dokumente und Stimmen.** (Erster Band. Freiburg i. B. 1917, Herder. XIII u. 467 S. M 12.—, geb. M 13.50). Er umfaßt die Aktenstücke von den ersten Anfängen des Kirchenstaates bis zum Jahre 1860 d. i. bis zum einstweiligen Stillstande

[1]) Lecciones Sacras y Predicación Homilética. Bilbao 1914.



der Beraubung des Hl. Stuhles durch das Königreich Sardinien. Die ganze Sammlung zerfällt in drei Teile nach den geschichtlichen Perioden: „I. Der Kirchenstaat bis zu seiner ersten Säkularisation (unter Napoleon I). II. Die erste Säkularisation des Kirchenstaates. III. Der Kirchenstaat nach seiner ersten Säkularisation bis zu seiner Auflösung". Der zweite Band wird demnach den Zeitraum von 10 Jahren umfassen, das 7. Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts, und für die heutige römische Frage das größte Interesse beanspruchen. Zur Gesundung sowohl der innern als der zwischenstaatlichen Verhältnisse ist nichts so notwendig als die Rückkehr zu den Grundsätzen des Rechtes und der Gerechtigkeit, als deren von Gott bestellten Hüter und Lehrer wir den Nachfolger des hl. Petrus anerkennen. Möge die Sammlung zur Besserung der Lage des hl. Stuhles beitragen, damit die Päpste mit noch viel größerem Erfolge ihr Ansehen unter den Herrschern dieser Erde geltend machen können zum Nutzen der Menschheit.

3. Über den Verlauf der Krisis in der deutschen Sozialdemokratie liegen zwei Broschüren von Dr. *Richard Berger* vor. Die erste betitelt sich **Fraktionsspaltung und Parteikrisis der deutschen Sozialdemokratie** (M. Gladbach 1916, Volksvereinsverlag. 104 S. M 1.40) und behandelt die Spaltung bis September 1916. Die zweite: **Die deutsche Sozialdemokratie im dritten Kriegsjahre** (1917. 131 S. M 1.90) bespricht den weiteren Verlauf bis Mai 1917. Darf man auch an diese Spaltung keine überspannten Hoffnungen knüpfen, so behält doch die Geschichte derselben für die innerstaatlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse Deutschlands nicht geringe Bedeutung; ihre Kenntnis ist zur Beurteilung des Gesamtcharakters der Sozialdemokratie notwendig. Da der Streit weiter geht, wird hoffentlich Dr. *Berger* die Geschichte desselben auch fernerhin darstellen. Sie wird, auch wenn die sozialdemokratische Bewegung längst aufgehört haben mag, doch lehrreich bleiben für alle Zeiten als Bruchteil einer Geschichte der menschlichen Verirrungen größten Umfanges. J. Biederlack.

4. Derselbe Verfasser hat als einer der ersten den Versuch gemacht, aus dem Wirrwarr der Berichte über **Die russische Revolution** eine zusammenfassende Darstellung über deren Verlauf herauszuarbeiten. (Die russ. Revolution. M. Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 48 S. 60 Pf.) Sie wird vielleicht später in Einzelheiten noch Berichtigungen erfahren, vorderhand muß man für diese Ermöglichung eines verhältnismäßig klaren Überblickes über die Vorgänge bis zur Jahreswende 1917/18 dankbar sein. Die Hauptabschnitte des Schriftchens sind: Die treibenden Kräfte der Revolution; die letzten Stunden der Zarenherrschaft; Ausbruch

u. Sieg der Revolution; Ära Kerenski; Lenin u. die Maximalisten die Auflösung der russ. Volkswirtschaft; Rußlands Fremdvölker u. Staatenbildungen. Obschon *B.* nicht direkt von den religiösen Zuständen Rußlands spricht, so wird seine Arbeit doch auch für denjenigen von Nutzen sein, der weiter der religiösen Seite der Vorgänge nachgehen will.

5. Die Durchforschung **polnischer Archive** soll bereits im besten Gange sein. Nach dem „Archiv f. Kulturgeschichte" XIII (1917) 191 hat Prof. *Bergsträßer*—Greifswald in Kowno auch päpstliche Urkunden aufgefunden und kirchengeschichtliche Forschungen angestellt, worüber er in der „Kownoer Zeitung" Mitteilungen macht, während Prof. *O. Clemen*—Zwickau in der „Mitauer Zeitung" Aufsätze zur geistigen Geschichte Kurlands veröffentlicht. In Warschau arbeiten seit 2 Jahren deutsche Archivbeamte an der Hebung des für Deutschland wertvollen Archivmaterials. Auch die kunsthistorischen Aufnahmen und Forschungen schreiten gut voran.

6. Der bestverdiente Verfasser der Gesch. des Kulturkampfes, Dr *Joh. Kißling*, veröffentlicht soeben den 1. Teil seines auf 2 Bände berechneten Werkes: **Der deutsche Protestantismus 1817—1917** (Münster i. W. 1917, Aschendorff; XI + 422 S. M 6.—). Er sagt (Vorw.): „Meine Forschungen und Beobachtungen zu einer Gesch. des deutschen Protestantismus von 1817—1917 zusammeuzufassen, bewog mich ein in katholischen Kreisen unseres Vaterlandes stark empfundenes und häufig ausgesprochenes Bedürfnis". Dieses gehe zum Teil aus den nationalen Verhältnissen hervor, zum Teil sei es auch darin begründet, daß „innerhalb des Protestantismus seit Jahren Fragen zur Erörterung gestellt worden sind, deren Austrag auch auf die kirchenpolitischen Verhältnisse der Katholiken aufs tiefste einwirken muß", wie z. B. die weittragende Frage der Trennung von Kirche und Staat. *K.* kann von vornherein auf den Dank weiter Kreise, vor allem der katholischen Theologen, rechnen, weil man bisher auf diesem Gebiete fast nur auf nichtkatholische Darstellungen angewiesen war, die untereinander wenig übereinstimmen. Eine ausführlichere Besprechung behält sich diese Zeitschrift vor. K.

7. **Kardinal Franz von Dietrichstein, Bischof von Olmütz.** Der bekannte Dietrichsteinforscher, Pfarrer *Johann Tenora*, dem auch die Kommission für die Herausgabe der Briefe der Olmützer Bischöfe die Bearbeitung der Briefe des Kardinals Dietrichstein vor dem dreißigjährigen Kriege anvertraut hat, wollte einen Teil seiner mühevollen Forschungen den Gelehrten schon vor der Herausgabe der ganzen Sammlung zugänglich machen und hat daher in einer Artikelreihe der von den PP. Benediktinern von Raigern

(Mähren) herausgegebenen Zeitschrift „Hlídka“ die Tätigkeit des Kardinals während des Kampfes des Erzherzogs Matthias mit seinem Bruder Rudolf II eingehend auf Grund neuer Funde dargestellt. Es gelang ihm, die Haltung des Kardinals in mehreren Punkten zu klären. Diese Artikelreihe ist nun, durch einen alphabetischen Index ergänzt, auch in einem Sonderdruck in der Verlagshandlung der Benediktiner in Brünn erschienen. Allen, die sich mit der Geschichte der Markgrafschaft befassen, wird diese Gabe sehr willkommen sein. (Účast kardinála Dietrichštejna za boje mezi arciknížetem Matyášem a Rudolfem II. roku 1608. Napsal *Jan Tenora*; Otisk z Hlídky, 1917 Brünn, 204 S. 8°. K 4.—.)

A. Kröß S. J.

8. Der literarische Ratgeber für die gebildeten Stände „**Was soll ich lesen?**“ von *Herm. Acker* ist zu sehr großer Beliebtheit gelangt; mit dem Erscheinen des eben herausgegebenen 2. Teiles der 3., bedeutend erweiterten Auflage teilt der Verlag mit, daß der 1. Teil schon wieder vergriffen ist. Der 2. Teil verzeichnet mit kurzen Charakteristiken das Beste aus: Philosophie, Erziehungswissenschaft, Religiöse Bildung und relig. Leben, Kirchengeschichte, Heiligenleben, Missionskunde (Trier 1918, Paulinusdruckerei. 204 S, M 3.60). — Der 3. Band wird behandeln: Geschichte, Lebensbeschreibungen, Länder- u. Völkerkunde, Naturwissenschaft u. Technik, Soziales, der 4.: Jugendschriften.

Der kleinere Ratgeber „**Religion und Leben.** Auf Veranlassung u. unter Mitwirkung katholischer Religionslehrer“ hrsg. von *Herm. Acker*, hat in seiner 3. Aufl. (31.—50. Tausend! 84 S. 60 Pf. 1918, ders. Verlag) ebenfalls eine bedeutende Umgestaltung erfahren. Es wurden mehrere Lebensdarstellungen hervorragender kath. Schriftsteller aufgenommen, und mit diesen Lebensbildern soll in neuen Auflagen gewechselt werden.

Zu begrüßen ist auch das für eine bestimmte Volksgruppe verfaßte Bücherverzeichnis: „Die **Fabrikbibliothek.** Bücher für das werktätige Volk und die werktätige Jugend in alphabetischer u. sachlicher Ordnung. Mit Bemerkungen über Inhalt und Brauchbarkeit für einzelne Lesergruppen“, zusammengestellt vom Generalsekretariat des Vereins vom hl. Karl Borromäus in Bonn a. Rh., Wittelsbacher Ring 9 (M. Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 24 S. 50 Pf). Das Vorwort macht mit Recht aufmerksam, daß die hohen Löhne der Arbeiter in der jetzigen Kriegszeit oft zu sinnlosem Luxus verführen „ein Mittel, diesen Mißständen zu wehren, ist ohne Zweifel eine gut ausgewählte und gut geleitete Fabrikbibliothek“. — Wer die Zeitverhältnisse, besonders die Umwälzungen in der Industriearbeiterwelt

einigermaßen versteht, wird den Wert dieser Gabe des rührigen Borromäusvereins zu schätzen wissen.

9. Die vortreffliche **„Einführung in die christliche Mystik"** von Prälat Dr. *Jos. Zahn*, Prof. a. d. Univ. Würzburg, liegt nun in 2., vielf. umgearbeiteter Auflage vor (Paderborn 1918, Schöningh. XI + 642 S. M 12.—; die erste Aufl. hatte 581 S.). Eine Würdigung der neuen Ausgabe wird diese Zeitschrift demnächst bringen; über die 1. Aufl vgl. Jhg. 1909 S. 326 ff.

10. Die zwei letzten Bändchen der Betrachtungen für Priester **„In der Schule des Evangeliums"** von *Herm. Cladder S. J.* u. *Karl Haggeney S. J.* behandeln: (VI) Den Entscheidungskampf in Jerusalem (Mt 20,29—25,46) und (VII) den Ausgang des messianischen Kampfes (Mt 26,1—28,20). Daß dieses Betrachtungs-Werk zum Besten der neueren aszetischen Literatur gehört, davon wird sich jeder überzeugen können, der sich seiner durch längere Zeit bedient. Außer dem Nutzen für das geistliche Leben ist auch der andere Gewinn nicht zu übersehen: Tiefes Versändnis des Matthäus-Evangeliums. (Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1917. VIII + 310 und X + 334 S. 12°. Je M 3.—, geb. M 3.80).

11. **Hilfsschriften zum Codex juris canonici.** Der Umstand, daß das neue kirchliche Rechtsbuch in kürzester Zeit (19. Mai) in Kraft tritt, vor allem aber die durch die Zeitverhältnisse so sehr erschwerte Beschaffung eines Exemplares des Codex juris canonici hat eine mannigfaltige Hilfsliteratur ins Leben gerufen, die zwar nicht hohe wissenschaftliche Werte bieten will, aber doch als vorläufiger Behelf, bis zum Erscheinen wissenschaftlicher Kommentare, besonders für den Seelsorgsklerus erwünscht sein wird. Außer einer großen Zahl von Aufsätzen und Abhandlungen in Zeitungen, Diözesan- und Pastoralblättern und Zeitschriften sind als selbständige Broschüren erschienen:

Theol.-Prof. Dr. *Alois Schmöger*, Das neue Kirchenrechtsbuch von 1917 (Codex juris canonici) in seinen praktisch-wichtigsten Teilen verglichen mit dem alten Recht und mit besonderer Berücksichtigung Österreichs dargestellt. In zweiter erweiterter und verbesserter Auflage. 60 S. 8°. Verlag Pustet in Salzburg. Preis K 1.60, M 1.40. — Dr. *A. Scharnagl*, k. Hochschulprofessor, Das neue kirchliche Gesetzbuch. Eine Einführung mit besonderer Berücksichtigung des bayerischen Rechtes. Regensburg, Verl. vorm. G. J. Manz. Preis ca. M 2. — Dr. *Emil Göller*, Professor an der Universität zu Freiburg i. B, Das Eherecht im neuen kirchlichen Gesetzbuch. Mit einer Einführung in den Kodex. Kurz dargestellt. 80 S. gr. 8°. Freiburg i. Br., Herder. M 2.—.

Ergänzungen zu bestehenden Lehrbüchern des Kirchenrechts und der Moral sollen bilden: Dr. theol. et jur. *Johann B. Haring*, o. ö. Professor an der k. k. Universität in Graz, Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes. Zusammenstellung der wichtigsten durch den neuen Codex Jur. Can. herbeigeführten Änderungen. 2. Aufl. Graz, Ulrich Moser. — *Albertus Schmitt S. J.*, Theol.-Prof. in C. R. Universitate Oenipontana, Supplementum continens ea, quibus ex Codice Juris Canonici Summa Theologiae Moralis auctore H. Noldin exarata vel mutatur vel explicatur. Editio 2 (10 Bogen 8° einseitig gedruckt). Innsbruck, Fel. Rauch. K 2.40, M 2.10. — *A. Lehmkuhl S. J.*, Quaestiones Praecipuae Morales novo juri canonico adaptatae quas pro appendice Theologiae Moralis breviter collegit. 96 S. 8. Freiburg i. B., Herder. M 1.60. — Dr. *M. Prümmer O. Pr.*, Brevis Conspectus Mutationum quas in Theologia Morali introduxit novus Codex Juris Canonici. Supplementum ad Manuale Theologiae Moralis. 17 S. gr. 8°. Freiburg i. B., Herder. 40 Pf.

Ferner ist im Erscheinen begriffen: Prälat Dr. *Martin Leitner*, o. Hochschulprofessor in Passau, Handbuch des katholischen Kirchenrechts auf Grund des neuen Kodex vom 28. Juni 1917. In Einzellieferungen. Es liegt vor: Erste Lieferung: Grundlagen der katholischen Gesetzgebung; Konkordate, Kirchengebote. 84 S. 8°. Regensburg, Friedrich Pustet in Regensburg. M 1.50.

Mit Spannung entgegensehen darf man dem schon seit Monaten angekündigten Werke: Codex Juris Canonici. Handausgabe mit Erläuterungen. In Verbindung mit Prof. Dr. *Eduard Eichmann*—München, Prof. Dr. *August Knecht*—Straßburg, Prof. *Johannes Linneborn*—Paderborn, Abt *Raphael Molitor O. S. B.*—St. Joseph b. Coesfeld i/W. und Prof. Dr. *Franz Egon Schneider*—Freiburg i/B. herausgegeben von Dr. *Godehard Josef Ebers*, Professor der Rechte in Münster i/W. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn. Damit, so steht zu hoffen, wird uns der erste wissenschaftliche Kommentar zum neuen Rechtsbuch der Kirche beschieden werden.

Zum Schlusse mag noch ein von nichtkatholischer Seite angekündigter Kommentar erwähnt werden: *Erwin Ruck*, Codex iuris canonici. Herausgegeben und bearbeitet. 2 Bde (10 Lief.) Verlag E. Finckh, Basel. S.

12. **Von der Lackenbacherstiftung.** Neuerdings ist eine Prämie von 1200 Kronen für die beste Lösung nachstehender biblischer Preisfrage zu vergeben: „Exponantur fontes Apocalypseos S. Joannis Apostoli". Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten literarischen Hilfsmittel u. ein alphabetisches Sachregister.

Bedingungen zur Erlangung dieser Prämie: 1. Jene konkurrierende Arbeit hat keinen Anspruch auf den Preis, welche sich nicht im Sinne der Enzyklika *Providentissimus Deus* als gediegen erweist und zum Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelassen, aus welcher nicht zu ersehen ist, ob der Verfasser in jenen Sprachen versiert ist, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Bibelstudium unerläßlich ist und zu deren Erlernung der Lackenbacher'sche Stiftsbrief aneifern will. 2. Die Sprache der konkurrierenden Arbeiten ist die lateinische oder die deutsche; jedoch wird den in lateinischer Sprache abgefaßten Arbeiten bei sonstiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. 3. Die Bewerbung um obige Prämie steht jedem ordentlichen Hörer der vier beteiligten theolog. Fakultäten (Wien, deutsche und böhmische Universität Prag und Univ. Budapest) und jedem römisch-katholischen Priester in Österreich-Ungarn offen, mit Ausschluß der Universitätsprofessoren. 4. Die Konkurrenzarbeiten sind an das Dekanat der theol. Fakultät der k. k. Wiener Universität spätestens bis zum 15. Mai 1919 einzusenden. 5. Diese Elaborate dürfen bei sonstiger Ausschließung vom Konkurse weder außen noch innen irgendwie den Namen des Autors verraten, sondern sind mit einem Motto zu versehen und in Begleitung eines versiegelten Umschlages einzureichen, welcher auf der Außenseite das gleiche Motto, im Innern aber den Namen und den Wohnort des Verfassers angibt. Die von der Zensurkommission preisgekrönte Arbeit ist mit Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen, welche die Zensurkommission nahegelegt oder bestimmt hat, in Druck zu legen. (Pauschalsumme 400 Kronen.) Es ist daher erwünscht, daß die Arbeiten gebunden und nur auf einer Blattseite geschrieben eingereicht werden.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und der Ordensobern.

Abhandlungen

Die Chronologie des 3. u. 4. Buches der Könige

Von Josef Hontheim S. J.—Valkenburg

(I. Artikel)

I. Vorbemerkungen. Der Kanon des Ptolemaeus

1. Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist die Chronologie der judäischen und israelitischen Könige von der Reichsteilung beim Tode Salomons bis zur Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch Nabuchodonosor. Die Grundlage der Untersuchung ist der biblische Text unserer lateinischen Vulgata, d. h. der hebräische Text. Selbstverständlich werden auch die Funde der Archäologen und die Angaben der alten Schriftsteller zu Rate gezogen.

2. Wir werden uns folgender Abkürzungen bedienen: 586^n v. Chr. (Nisanjahr 586) ist der Zeitraum vom 1. Nisan 586 inkl. bis zum 1. Nisan 585 exkl.; 586^t v. Chr. (Tišrijahr 586) ist der Zeitraum vom 1. Tišri 586 inkl. bis zum 1. Tišri 585 exkl.; 586^s (Sommer 586) ist der Zeitraum vom 1. Nisan 586 inkl. bis zum 1. Tišri 586 exkl.; 586^w v. Chr. (Winter 586) ist der Zeitraum

vom 1. Tišri 586 inkl. bis zum 1. Nisan 585 exkl. Es umfaßt also 586^{n} die Zeiträume 586^{s} und 586^{w}; 586^{t} umfaßt die Zeiträume 586^{w} und 585^{s}. — 586th (Thothjahr 586) ist der Zeitraum vom 1. Thoth 586 bis zum 1. Thoth 585. Der 1. Thoth ist der ägyptische Neujahrstag (vgl. diese Zeitschrift 1913, 84).

3. Die Regierungsjahre eines Herrschers zählen wir bald als Schlichtjahre, bald als Volljahre. Bei der Zählung nach Schlichtjahren gilt das Akzessionsjahr, in welchem der Herrscher antritt, als 1. Schlichtjahr. Mit dem 1. Neujahrstage, der auf den Antritt des Herrschers folgt, beginnt das 2. Schlichtjahr. Mit dem folgenden Neujahrstage beginnt das 3. Schlichtjahr usw. Das letzte Schlichtjahr ist das Todesjahr oder das Rücktrittsjahr des Herrschers. Dieses selbe Jahr ist zugleich das 1. Schlichtjahr seines Nachfolgers. Als Neujahrstag gilt je nach den Umständen der 1. Tišri oder der 1. Nisan oder der 1. Januar oder irgend ein anderer Tag. — Bei der Zählung nach Volljahren wird das Akzessionsjahr gar nicht als Jahr des neuen Herrschers gezählt; es gilt nur als letztes Volljahr seines Vorgängers. Das 1. Volljahr des neuen Herrschers beginnt mit dem 1. Neujahrstag, das auf seinen Antritt folgt. Mit dem folgenden Neujahrstag beginnt das 2. Volljahr usw. Das Todesjahr des Herrschers ist sein letztes Volljahr. Die Zählung nach Schlichtjahren ist also der Zählung nach Volljahren um eine Einheit voraus. Ein Herrscher, der bis ins 20. Schlichtjahr regiert, erreicht nur das 19. Volljahr.

4. Bei unseren Untersuchungen werden wir uns mehrfach auf den ptolemäischen Kanon berufen müssen. Es sind deshalb einige Bemerkungen über den Kanon nötig, damit der Leser die Zuverlässigkeit solcher Berufungen leicht und klar zu durchschauen vermöge. Der Kanon gibt der Reihe nach die Namen der babylonischen, persischen, ptolemäischen Könige und der römischen Kaiser, die vom Jahre 747 v. Chr. bis zum Jahre 160 n. Chr. regiert haben. Bei jedem Monarchen ist die Dauer seiner Regierung in vollen Jahren angegeben ohne alle Bruchteile. Es ist auch die Summe der Jahre notiert, die seit 747 v. Chr. bis zu jenem Monarchen verflossen sind; diese Summe wird erhalten durch einfache Addition der Teilzahlen.

5. Der Kanon ist eine Handtafel, die Ptolemaeus sich angelegt hat, um nach ihr in seinem astronomischen Werke, dem Almagest, die Himmelserscheinungen zu datieren. Aus dem Almagest sehen wir, daß die Jahre, mit denen

der Kanon rechnet, nicht julianische Jahre zu 365¼ Tagen, sondern ägyptische Jahre zu 365 Tagen sind. Die Regierungsdauer des Fürsten ist in folgender Weise bestimmt. Im 1. Teile des Kanons (bei den babylonischen und persischen Königen) beginnt die Regierung mit dem 1. Thoth, der auf den wirklichen Antritt des Herrschers zunächst folgt; das Akzessionsjahr wird also ganz dem Vorgänger zugerechnet, es wird postdatiert, der Herrscher tritt an am Ende des Akzessionsjahres. Im 2. Teile des Kanons (bei den Ptolemäern und Römern) beginnt die Regierung mit dem 1. Thoth, der dem wirklichen Antritt des Herrschers vorausgeht; das Akzessionsjahr wird also ganz dem neu antretenden Herrscher zugelegt, es wird antedatiert, der Herrscher tritt an am Anfange des Akzessionsjahres. Das alles ist jetzt kurz zu beweisen.

6. Da der Kanon keine gebrochenen Regierungsjahre bringt, die doch in Wirklichkeit vorhanden waren, so hat er die Bruchjahre offenbar beseitigt durch Antedatierung oder Postdatierung. Bei diesen Datierungen galt sicher der 1. Thoth als Jahreswende; denn es handelt sich um ägyptische Jahre, und der Almagest datiert nach ägyptischen Jahren und ägyptischen Monaten. Nun nehmen wir zwei beliebige Herrscher, deren Regierungsanfang uns anderweitig genau bekannt ist, den einen aus dem Anfang der Liste, den andern aus dem Ende: etwa Xerxes und Caligula. Xerxes trat an 486 v. Chr. nach dem 1. Nisan und vor dem 1. Thoth, also zwischen April und Dezember. Caligula trat an am 16. März 37 n. Chr. (Tod des Tiberius) oder am 18. März (Proklamation des Caligula durch den Senat)[1]. Nach dem Kanon liegen zwischen dem Antritt des Xerxes und dem des Caligula 521 (ägyptische Jahre). Das ist aber nur richtig, wenn der Antritt des Xerxes postdatiert und der des Caligula antedatiert wird, d. h. wenn wir setzen: Xerxes trat an am 1. Thoth (23. Dez.) 486 v. Chr.; Caligula trat an am 1. Thoth (14. Aug.) 36 n. Chr. Die Distanz zwischen 486 v. Chr. (= —485 aerae Christianae) und 36 n. Chr. (= +36 aerae Chr.) ist wirklich 485+36 = 521 Jahre[2]. Damit ist

[1]) Xerxes trat an 486 v. Chr., Artaxerxes I 465 v. Chr., Darius II 424 v. Chr., alle drei nach dem 1. Nisan und vor dem 1. Thoth. Das ist aus den Papyri *Sayce-Cowley* bewiesen worden in der Bibl. Zeitschr. V 225 ff. — Über Caligula s. Prosopographia Imperii Romani II 175 n. 143.

[2]) In den Rechnungen des Mathematikers und Astronomen wird



bewiesen, daß der Kanon im Anfange postdatiert und gegen Ende antedatiert. Den Übergang bildet Alexander der Große, dessen Tod die erste Antedatierung ist. Alexander ist gestorben am 13. Juni 323 v. Chr.[1]). Der Kanon läßt aber seinen Nachfolger 21+41+19+46+21+2+4+8 = 162 Jahre nach Xerxes antreten, also bereits am 1. Thoth (12. Nov.) 324 v. Chr.

7. Wir haben hiermit für einen der Fürsten (für Xerxes oder für Caligula) den vom Kanon angesetzten Tag des Regierungsantrittes gefunden nach julianischer Datierung und in Jahren aerae Christianae. Es ist jetzt ein Leichtes, für alle im Kanon enthaltenen Herrscher den Tag des Regierungsantrittes zu bestimmen, indem man einfach mit Hilfe der im Kanon gegebenen Regierungsdauer vorwärts und rückwärts weiter rechnet. So ergibt sich zunächst das Jahr des Regierungsantrittes, der Tag aber ist der 1. Thoth, dessen julianisches Datum für jedes beliebige Jahr uns genau bekannt ist. Ausgaben des Kanons, wo diese Umrechnung der Daten des Kanons in julianische Tagesdaten aerae Christianae bereits vollzogen und dadurch die Benutzung des Kanons für jedermann ganz leicht geworden ist, bieten *Wachsmuth*, Einl. in das Studium der Alten Geschichte 305; *Ginzel*, Handb. d. Chronologie I 139. Es steht dort z. B. neben Xerxes: er regierte vom 23. Dez. (1. Thoth) 486 v. Chr. bis zum 17. Dez. (1. Thoth) 465 v. Chr. exkl. Auf diese Ausgaben und ihre Umrechnungen kann man sich absolut verlassen. Nur muß man wissen, was wir soeben bewiesen haben, daß Ptolemaeus im Anfang der Liste postdatiert, nachher antedatiert[2]). — Eine Ausgabe des Kanons (aber

---

das Jahr 1 n. Chr. als Jahr (+1) aerae Christianae bezeichnet. Demgemäß ist das unmittelbar vorausgehende Jahr, welches der Historiker 1 v. Chr. nennt, für den Astronomen das Jahr Null aerae Christianae. Das vorausgehende Jahr (2 v. Chr.) ist astronomisch Jahr (—1) aerae Christianae u. s. w. Also 1 v. Chr. und 1 n. Chr. folgen unmittelbar aufeinander. Aber zwischen den Jahren (—1) und (+1) liegt selbstverständlich das Jahr Null. Die historische Ausdrucksweise vermeidet das Jahr Null; der Mathematiker darf es natürlich nicht vermeiden.

[1]) Den Beweis wollen wir an dieser Stelle nicht bringen.

[2]) Der Grund der Postdatierung am Anfang ist ohne Zweifel darin zu suchen, daß die babylonischen und persischen Könige selber postdatierten, wie wir aus den archäologischen Funden wissen. Ptolemaeus hat, so ist anzunehmen, den 1. Nisan, an welchem nach offizieller babylonischer (und assyrischer) Datierung die babylonischen und persischen Herrscher antraten, einfach, ohne sich um den wirklichen Tag des Antritts zu kümmern, in den 1. Thoth umgesetzt, der

ohne jene Umrechnungen) findet man auch bei *Deimel*, Veteris Testamenti Chronologia (Romae 1912) 25.

Der Kanon des Ptolemaeus ist eine eminent glaubwürdige chronologische Geschichtsquelle. An keiner seiner Datierungen darf man rütteln[1].

II. Die assyrischen Eponymenlisten

1. Im Folgenden müssen wir uns zuweilen auf die assyrischen Eponymenlisten stützen. Deshalb sind einige kurze Bemerkungen über diese Listen unumgänglich notwendig. — Wie man in Rom nach den beiden Konsuln datierte, so datierte man in Assyrien nach einem hohen Beamten, dem Eponymen, der gleich jenen Konsuln von Jahr zu Jahr wechselte. Man war deshalb in Rom genötigt, Listen anzulegen, die von Jahr zu Jahr die Namen der beiden Konsuln angaben; und man führte diese Listen bis zur Gegenwart hinab. Wenn nun der Römer ein altes Dokument las, das nach den beiden Konsuln des betreffenden Jahres datiert war, so nahm er die Liste der Konsuln zur Hand und suchte diese beiden Namen. Hatte er sie glücklich gefunden, so zählte er in seiner Liste vorsichtig weiter von Jahr zu Jahr bis auf die Konsuln der Gegenwart. Jetzt wußte er, wann oder vor wie vielen Jahren das Dokument verfaßt war. Genau so legten auch die Assyrer Listen ihrer Eponymen an.

2. Die Archäologen sind so glücklich gewesen, eine ziemliche Anzahl solcher Eponymenlisten, d. h. Fragmente von Listen, auszugraben. Durch Zusammenstellung dieser Fragmente haben wir uns jetzt eine Liste der Eponymen gebildet, die lückenlos vom Jahre 892 v. Chr. bis zum Jahre 667 v. Chr. läuft; ja, unleserliche Teile der Fragmente gehen noch ein paar Jahre höher und tiefer. —

in jenen Zeiten nur wenig dem 1. Nisan vorauslag. Grund zur Umsetzung war die so entstandene große Bequemlichkeit für die astronomische Rechnung.

[1]) Man erlaube uns, noch beizufügen, daß der Kanon, weil er nur mit ganzen Jahren rechnet, kurze Regierungen unterdrückt und die betreffenden Zeitabschnitte dem vorausgehenden oder nachfolgenden Herrscher zuweist. Doch kommt das für unsere Untersuchungen nicht in Betracht.



Man hat 2 Listen oder 2 Formen von Listen dieser Art: eine Liste mit Beischriften, welche für das betreffende Jahr außer dem Namen des Eponymen kurze chronikartige Notizen gibt, und eine Liste ohne Beischriften. Die Liste ohne Beischriften liegt, um von kleineren Fragmenten abzusehen, in 4 Paralleltexten vor, die man als Kanon I—IV unterscheidet. Diese Listen findet man z. B. bei *Schrader*, Die Keilinschriften und das Alte Testament 470[1]); etwas vollständiger (mit Nachtragung der neueren Funde) bei *Deimel* a. a. O. 5[2]).

3. Diese Listen sind absolut zuverlässig. Denn für die meisten Jahre besitzen wir zwei, zuweilen auch mehr Listen. Sie stimmen immer in den Namen und in der Reihenfolge der Eponymen durchaus überein. Andere Bestätigungen für die Zuverlässigkeit der Listen aus den Annalen der Könige usw. übergehen wir.

4. In einer assyrischen Inschrift lesen wir: „Im Monat Sebat am 24. Tag unter dem Eponymat des Mutakkilasur im Jahre 16 des Sargon als König von Assyrien und im Jahre 4 desselben als König von Babylon"[3]). Wir nehmen jetzt die Eponymenliste zur Hand und suchen den Namen Mutakkilasur. Wir finden ihn gegen das Ende der Liste da, wo der Herausgeber die Zahl 706 an den Rand hat drucken lassen. Nunmehr greifen wir nach dem Kanon des Ptolemaeus und suchen, wann Sargon König von Babylon war. Wir lesen bei *Wachsmuth* oder *Ginzel*: Ἀρκεανός, d. i. Sargon. regierte in Babylon vom 17. Febr. 709—15. Febr. 704 v. Chr. Das 4. Jahr Sargons als König von Babylon lief also vom 16. Febr. (1. Thoth) 706 bis zum 16. Febr. 705. In diesem Jahre also war Mutakkilasur Eponym. D. h. er war Eponym vom 1. Nisan (März oder April) 706 bis zum 1. Nisan 705; in Assyrien war ja am 1. Nisan, nicht am 1. Thoth, die Jahreswende.

---

[1]) Gemeint ist die noch von *Eberhard Schrader* selbst besorgte 2. Auflage dieses Buches (1883).

[2]) Auch *Schrader* (Keilinschr. Bibliothek I 204; III. 2. Hälfte am Schluß) bietet beide Listen. Leider sind hier die 4 Kanones zu einer Liste verarbeitet, was für die Beurteilung der Liste sehr hinderlich ist.

[3]) *Lepsius*, Über den chronologischen Wert der assyr. Eponymen (Abh. der Berl. Akad. d. Wissensch. 1869) 47. — Vgl. *George Smith* in Zeitschr. f. Ägyptische Sprache 1869 S. 96.

5. Wir haben jetzt für einen Eponymen das Amtsjahr nach christlicher Datierung gefunden. Wir können also leicht für alle Eponymen das christliche Datum ihrer Amtsführung finden, indem wir von Mutakkilasur im Jahre 706 v. Chr. beginnen und vorwärts und rückwärts Jahr für Jahr weiter rechnen. Das haben nun die Herausgeber der Liste bereits besorgt und so finden wir neben jedem Eponym das christliche Jahr seiner Amtsführung beigedruckt. Es ist also die Benutzung der Eponymenlisten für jedermann äußerst leicht geworden. Man merke sich bloß: Steht neben einem Eponym z. B. die Zahl 706, so bedeutet das, daß er Eponym war vom 1. Nisan 706 bis zum 1. Nisan 705 exkl.

6. Die Umsetzung der Eponymenjahre in Jahre der christlichen Ära, wie sie in unseren Drucken sich findet, ist absolut zuverlässig. Das folgt aus dem Gesagten. Wir fügen einen zweiten Beweis bei. In der Eponymenliste mit Beischriften[1]) lesen wir zum Jahre 763 die Notiz: Im „Monat Sivan erlitt die Sonne eine Verfinsterung". Wenn unsere christliche Datierung der Eponymenjahre richtig ist, muß also zur Zeit des Neumondes im Juni des Jahres 763 v. Chr. eine totale oder fast totale Sonnenfinsternis in Assyrien sich ereignet haben. Wir greifen schnell nach *Ginzel*, Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse und finden S. 45 n. 51 (vgl. Kartenblatt n. 2), daß am 15. Juni 763 v. Chr. in Ninive eine Sonnenfinsternis von 11.6 Zoll war; sie war also in Ninive selbst fast total (12 Zoll), in vielen Gegenden Assyriens war sie total. Mit *Ginzel* stimmen in allem wesentlichen überein *Oppolzer* (Kanon der Finsternisse S. 42 n. 1042 und Kartenblatt n. 21) und andere Astronomen bei *Ginzel* l. c. S. 243 ff; vgl. auch *Schrader*, Keilinschriften u. Geschichtsforschung (Gießen 1878) 338. — Andere Beweise für die Zuverlässigkeit der christlichen Umdatierung unserer Eponymenlisten übergehen wir.

7. Aus den Eponymenlisten können wir auch die Jahre erkennen, in denen in Ninive ein neuer König antrat. Außer den zarten Strichen, welche die Namen der einzelnen Epynomen trennen, zeigt sich nämlich in den Listen von Zeit zu Zeit ein dicker Strich. Dieser kräftige Strich deutet hin auf einen Königswechsel. Darüber sind alle Forscher einig. In der Tat tritt in den Abschnitten, in die jene starken Striche die Liste teilen, jedesmal ein und nur ein königlicher Eponym auf. Die Anzahl der

[1]) *Schrader* 211; *Deimel* 16. *Schrader* gibt die Notiz auch in deutscher Übersetzung; *Deimel* bringt nur den assyrischen Text.



Striche entspricht also der Anzahl der Könige, welche in den betreffenden Zeiten regiert haben. Auch die Länge der in den Listen gebildeten Abschnitte entspricht der Regierungsdauer der Könige, soweit dieselbe uns sonst bekannt ist. Sodann können wir in fast allen Fällen aus andern Quellen zeigen, daß an den durch Linien markierten Stellen oder wenigstens in ihrer Nähe ein Regierungswechsel stattfand. Somit ist es sicher, daß durch jene Linien der Beginn einer neuen Regierung angezeigt werden soll. Alles, was wir gleich sagen werden, wird diese Tatsache immer von neuem bestätigen. Was könnten jene Striche auch sonst bedeuten? — Zudem ist von vornherein zu erwarten, daß in den Eponymenlisten auch die Regierungsdauer der Könige angezeigt sei. Denn beides ist für die Datierung ungefähr gleich wichtig. Wenn aber jene Striche die Regierungsdauer nicht andeuten, so ist dieselbe in den Listen überhaupt nicht bezeichnet.

8. Es sind aber hier zwei Fälle zu unterscheiden. Manchmal steht unmittelbar unter dem dicken Strich ein Königsname als Eponym; manchmal ein anderer Eponymenname. Im ersten Falle, der in der älteren Zeit (bis 745 v. Chr. exkl.) fast ausnahmslos eintritt, ereignete sich der Regierungswechsel unter dem Eponymen, der vor dem dicken Strich an vorletzter Stelle genannt ist. Der andere Fall, der in der jüngern Zeit (seit 722 v. Chr. inkl.) ausnahmslose Regel bildet, trat der Regierungswechsel ein unter dem Eponymen, der unmittelbar hinter dem dicken Strich genannt wird; der Strich steht also vor dem Akzessionsjahre des neuen Königs. Das alles müssen wir jetzt beweisen.

9. In der ältern Zeit war es Sitte, daß der König selber den Eponymat übernahm für das 2. Volljahr seiner Regierung. Das sehen wir bei Theglathphalasar III. Denn die Eponymenliste mit Beischriften bemerkt zum Jahre 745: „Am 13. Airu (Ijjar) bestieg Theglathphalasar den Thron"; Eponym war er im Jahre 743. — Dasselbe finden wir bei Salmanasar III, der im Jahre 858 Eponym war. In seiner Monolithinschrift erzählt er erst (Z. I 14), was geschah „im Anfange meiner Regierung (im Akzessionsjahr) und in meinem 1. Regierungsjahre" (im 1. Volljahr). Er beschreibt nämlich zunächst die Ereignisse des Akzessionsjahres (Z. 15—28).

Dann beginnt (Z. 29) ein neues Jahr („im Monat Airu zog ich von Ninive aus“) und ein neuer Feldzug, also die Geschichte des 1. Regierungsjahres (des 1. Volljahres). Hierauf folgen (II 13) die Ereignisse „in dem Eponymat meines Namens“. Wir sehen also, das Akzessionsjahr Salmanasars war das 2. Jahr vor seinem Eponymat. Zugleich sehen wir, daß das 1. Regierungsjahr jenes Jahr ist, welches auf das Akzessionsjahr („den Anfang meiner Regierung“) folgt. Das lehrt uns auch die Annaleninschrift desselben Königs auf dem schwarzen Obelisken von Kalach (heute Nimrud): erst erzählt er, was geschah „im Anfang meiner Regierung, als ich mich auf den Königsthron setzte“ (Z. 22): nachher folgen die Ereignisse „in meinem 1. Regierungsjahre“ (Z. 26)[1]. — König Asurnasirpal war Eponym im Jahre 883. In seinen Annalen (Keilinschr. Bibl. I S. 50 ff) erzählt er (Z. I 43), was geschah „im Anfang meiner Regierung (im Akzessionsjahre) und in meinem 1. Regierungsjahre“ (im 1. Volljahr). Er beschreibt nämlich zunächst einen Kriegszug des Akzessionsjahres (I 45—68), der sich vielleicht bis ins 1. Volljahr fortsetzte. Dann kommt (Z. 69—98) ein neuer Feldzug, der ganz dem 1. Volljahr angehört. Endlich folgen (Z. 99 ff) die Ereignisse „in dem Eponymat meines Namens“. Also ist hier das Akzessionsjahr das 2. Jahr vor dem Eponymat des Königs. Indes ist in den Annalen dieses Königs der Unterschied zwischen dem Akzessionsjahre und dem 1. Regierungsjahre weniger scharf ausgeprägt. Zweifel, die vielleicht bleiben könnten, werden beseitigt durch den Vergleich mit andern Texten, die dieselben zwei Ausdrücke gebrauchen und zugleich den Unterschied der Bedeutung klar zeigen.

10. Wir haben jetzt bewiesen, daß Asurnasirpal, Salmanasar III, Theglathphalasar III den Eponymat im 2. Volljahr ihrer Regierung übernahmen[2]). Für diese 3 Könige bedeutet also der Trennungsstrich in den Eponymenlisten vor dem Königsnamen, daß ihr Antritt im 2. Jahre vorher statt hatte. Daraus schließen wir, daß allen Trennungsstrichen, die vor dem Königsnamen stehen, diese Bedeutung zukommt. Sonst würden ja die Trennungsstriche unverständlich werden und ihren Zweck verlieren.

11. Was aber, wenn der Trennungsstrich nicht vor einem Königsnamen steht? Auf einen solchen Strich stoßen wir in

[1]) Die zitierten Texte findet man in Keilinschr. Bibl. I 128 ff 150 ff.

[2]) Wer aufmerksam n. 12 (gleich nachher) liest, wird finden, daß dort dasselbe für Samsiramman bewiesen wird und von neuem für Theglathphalasar III.

einem Fragmente der Liste mit Beischriften vor dem Jahre 825[1]. Dieser Strich steht vor dem Akzessionsjahre des Königs; denn in Kanon I steht statt seiner ein Strich 2 Jahre später vor dem königlichen Eponymen des Jahres 823 (Samsiramman). — Eine solche Linie haben wir wiederum in der Liste mit Beischriften und im Kanon I vor dem Jahre 745. Auch diese Linie steht vor dem Akzessionsjahre des Königs; denn in Kanon II steht statt ihrer ein Strich 2 Jahre später vor dem königlichen Eponymen des Jahres 743 (Theglathphalasar III). — Auch vor dem Jahre 722 steht in der Liste mit Beischriften und in Kanon I eine solche Linie. Sie steht wiederum vor dem Akzessionsjahre des Königs. Denn oben (n. 4) haben wir gesehen, daß das 16. Volljahr Sargons als König von Assyrien am 1. Nisan 706 begann; das 1. Volljahr begann also am 1. Nisan 721; der König trat also an in 722[a]. — Das Gesagte genügt vollkommen, um in ähnlicher Weise, wie vorhin (n 11) auf den allgemeinen Satz zu schließen: Wenn die dicke Trennungslinie anderswo als vor einem königlichen Eponymen gefunden wird, so steht sie vor dem Akzessionsjahre des Königs.

Wir sind aber zum Überflusse in der glücklichen Lage, dasselbe auch für alle anderen Fälle direkt erweisen zu können. Wir finden nämlich einen Strich der besagten Art in der Liste mit Beischriften und in Kanon I vor dem Jahre 727. Dieser Strich steht vor dem Akzessionsjahre Salmanasar V. Denn Salmanasars letztes Jahr oder Sargons Akzessionsjahr war 722, wie wir soeben gefunden. Nun hat aber Salmanasar 5 Jahre regiert, wie uns die „Babylonische Chronik“ (Z. I 29) lehrt (*Greßmann*, Texte 125); sein Akzessionsjahr war also 727. — Wieder finden wir einen Strich in Kanon I vor dem Jahre 705. In diesem Jahre „setzte sich Sennacherib am 12. Ab auf den Thron“, wie Kanon III ausdrücklich bezeugt. — Endlich begegnet uns ein solcher Strich in Kanon I vor dem Jahre 681. 681 ist das Akzessionsjahr Asarhaddons, wie der Kanon I selbst ausdrücklich bemerkt; wir wissen es aber auch aus dem Kanon des Ptolemaeus, der das 1. Volljahr des Königs Asarhaddon (Ἀσαράδινος) am 1. Thoth (also eigentlich am 1. Nisan) des Jahres 680 beginnen läßt.

12. Nun endlich können wir aus den Eponymenlisten mit Leichtigkeit und in zuverlässiger Weise eine Liste der assyrischen Könige mit genauer Angabe ihrer Regierungszeit ablesen. Denn die Trennungsstriche zeigen uns klar den Anfang einer neuen Regierung; den Namen des be-

---

[1]) *Deimel* l. c. 14; Proceedings XI pag. 286 Pl. III.

treffenden Königs aber finden wir, wenn wir unter dem Striche weiter lesen, bis wir auf einen königlichen Eponymen stoßen. Folgendes ist diese für den Exegeten sehr wichtige Liste:

1)	Tukultininib	891^n—885^n
2)	Asurnasirpal	885^n—860^n
3)	Salmanasar III	860^n—825^n
4)	Samsiramman	825^n—812^n
5)	Rammannirari	812^n—783^n
6)	Salmanasar IV	783^n—773^n
7)	Asurdan	773^n—755^n
8)	Asurnirari	755^n—745^n
9)	Theglathphalasar III	745^n—727^n[1])
10)	Salmanasar V	727^n—722^n[2])
11)	Sargon	722^n—705^n
12)	Sennacherib	705^n—681^n
13)	Asarhaddon	681^n—668^n
14)	Asurbanipal	(668^n—626^n)[3]).

Auf Asurbanipal folgen der Reihe nach seine beiden Söhne bis zur Zerstörung Ninives.

Aus dieser Liste ersehen wir z. B., daß Salmanasar V antrat zwischen dem 1. Nisan 727 und dem 1. Nisan 726, daß er starb zwischen dem 1. Nisan 722 und dem 1. Nisan 721. Nach assyrischer Anschauung gehörte aber das ganze

---

[1]) In den 2 letzten Jahren seines Lebens (728^n und 727^n) war Theglathphalasar auch König von Babylon und führte als solcher den Namen Phul oder Pul (Keiltexte: Pulu; ptolem. Kanon: Πῶρος). In der Bibel heißt er bald Phul (4 Reg 15,19) bald Theglathphalasar oder in mundartlicher Variante Thelgathphalnasar 4 Reg 15,29; 1 Paral 5,6 u. s. w.). 1 Paral 5,26 stehen beide Namen permutativ nebeneinander. Heute ist es nicht mehr möglich, an der Identität von Phul und Theglathphalasar zu zweifeln.

[2]) Vgl. unten X 6.

[3]) Die Griechen nennen diesen König, der die weltberühmte Bibliothek angelegt hat, Sardanapal, das aus (A)sarbanapal durch Dissimilation des b vor p entstand. — Die Zahlen für das Ende des Asarhaddon (Ἀσαράδινος) und des Asurbanipal (Κινηλάδανος) entnehmen wir dem ptolemäischen Kanon, weil die Eponymenlisten uns hier im Stiche lassen.

Jahr 722 bis zum 1. Nisan 721 dem Salmanasar und nichts dem Sargon, während das ganze Jahr 727 bis zum 1. Nisan 726 dem Theglathphalasar III gehörte und nichts dem Salmanasar.

13. Es treten bei Setzung der Trennungslinien zuweilen, wenn auch selten, in dem einen oder andern Texte Anomalien auf. Doch können dieselben durch Vergleich mit den parallelen Texten immer sehr leicht erkannt werden, und sie bringen den Forscher nie in Verlegenheit. Zunächst ist zu beachten, daß Kanon III bei der Diskussion über die Trennungslinien ausscheiden muß. In diesem Kanon treten zwar ähnliche Linien auf; aber es sind keine Trennungslinien, sie haben mit dem Regierungswechsel nichts zu tun. Es sind Kartuschen, die den Namen des Königs ehrfurchtsvoll einrahmen. Das ist auf den ersten Blick klar. Denn die Striche treten paarweise auf: der eine steht vor dem Namen des Königs, der andere darunter. Diese ehrenden Doppelstriche erblicken wir bei allen Königsnamen, und nie sonst. Sie schmücken den Königsnamen auch dort, wo weit und breit kein Regierungswechsel zu treffen ist, z. B. den Namen des Sennacherib im Jahre 687. — Auch von Kanon IV mag man bei unserer Diskussion absehen. Seine Striche sind zwar echte Trennungslinien; aber die Linien, denen nicht sofort der Königsname folgt, stehen vor dem 1. Volljahr des Königs, also unter dem Akzessionsjahr, nicht davor, wie es die Regel verlangt (nämlich unter dem Akzessionsjahre des Theglathphalasar III 745 und dem des Sennacherib 705).

Übrigens liegen Kanon III und IV nur in kurzen Fragmenten vor. Die eigentlichen Eponymenlisten sind die Liste mit Beischriften, sowie Kanon I und II. Diese setzen den Trennungsstrich gemäß der nachgewiesenen Regel[1].

[1] Ein Exemplar der Liste mit Beischriften bringt einen anomalen Strich vor dem Jahre 763, um auf die Sonnenfinsternis, die für dieses Jahr angezeigt wird, aufmerksam zu machen. Ein Parallelexemplar derselben Liste hat die Sonnenfinsternis ohne Strich. Der Strich fehlt auch im Kanon I (andere Eponymenlisten für dieses Jahr haben wir nicht). Daß es sich hier um keinen eigentlichen Trennungsstrich oder um einen Regierungswechsel handelt, ist beim ersten

14. Als 1. Regierungsjahr gilt den assyrischen Herrschern in der Regel das 1. Volljahr (beginnt mit dem 1. Nisan), nicht das Akzessionsjahr; sie zählen also nach Volljahren, nicht nach Schlichtjahren. Diese Datierung gilt nämlich für die persischen Könige, wie aus den Papyri *Sayce-Cowley* in der Biblischen Zeitschrift (a. a. O.) bewiesen wurde. Daraus kann man auf die Praxis der babylonischen und assyrischen schon mit einiger Zuverlässigkeit schließen. Denn in diesen Dingen folgten die Perser dem Beispiele der Babylonier und Assyrier. Unsere These wird auch direkt durch die Keiltexte bestätigt. Oben n. 4 (vgl. n. 6) haben wir gesehen, daß das 4. Jahr Sargons als König von Babylon das 4. Volljahr ist: ebenso ist sein 16. Jahr als König von Assyrien das 16. Volljahr. Wie Sargon, so zählte auch Salmanasar III nach Volljahren. Aus seinen Inschriften (vgl. oben n. 11), sehen wir, daß er das Jahr seines Eponymats als 2. Regierungsjahr zählt; er war aber Eponym im 2. Volljahre (oder im 3. Schlichtjahre). Über alles das sind jetzt die Forscher so ziemlich einig[1]).

Blick klar; denn zwischen diesem Strich und dem folgenden Strich steht kein Königsname. — Kanon I bringt einen anomalen Strich vor dem Jahre 828, um unsere Aufmerksamkeit auf das in diesem Jahre gefeierte Jubiläum des Königs Salmanasar III hinzulenken. Um diese Zeit nämlich waren es 30 Jahre (1/2 Sossus) geworden, seitdem der König im Anfang seiner Regierung den Eponymat übernommen hatte. Zur Feier des großen Ereignisses übernahm der König zum 2. Male den Eponymat. Dieser Jubiläumsstrich fehlt in der Liste mit Beischriften (andere Eponymenlisten für dieses Jahr haben wir nicht). Auch hier ist es sofort klar, daß wir keinen eigentlichen Trennungsstrich oder einen Regierungswechsel vor uns haben. Denn unter dem Trennungsstrich folgt kein neuer Königsname: sondern der alte König erscheint wieder als Eponym, er lebt und regiert also noch.

[1]) Doch findet man Ausnahmen von der Regel. Sennacheribs Jahre werden bald als Schlichtjahre, bald als Volljahre gezählt. Unzweideutige Beispiele für Beides bringt *George Smith* in der Zeitschrift f. äg. Sprache 1870, 35. — Auch Theglathphalasar III hat, wie man gewöhnlich und mit Recht annimmt, in seinen Annalen nach Schlichtjahren gezählt. — Beide Herrscher sind, wie die Epo-

III. Die Daten der Reichsteilung und die Zerstörung von Samaria und Jerusalem

1. Die Grunddaten, von denen aus wir durch Weiterrechnen die übrigen biblischen Daten bestimmen werden, sind die Reichsteilung nach dem Tode Salomons, die Eroberung Samarias durch Salmanasar V und die Zerstörung des salomonischen Tempels in Jerusalem durch Nabuchodonosor. Wir müssen also zunächst diese Grunddaten festlegen.

2. Die Zerstörung des salomonischen Tempels fand statt 586 v. Chr. Denn sie fällt ins 19. Jahr des Nabuchodonosor (4 Reg 25,8). Das 1. Jahr (Volljahr) des Nabuchodonosor ist, wie der ptolemäische Kanon zeigt, das Jahr 604th (ägyptische Rechnung), d. h. 604n (babylonische Rechnung). Das 19. Jahr des Nabuchodonosor ist also das Jahr 586n.

Der Brand des Tempels begann am 7. Ab (4 Reg 25,8). Das Zerstörungswerk war vollendet am 10. Ab (Jer 52,12). Die Zerstörung des Tempels vollzog sich also in den Tagen vom 7. bis 10. Ab 586 v. Chr., d. h. in den Tagen vom 14. bis 17. August 586 v. Chr. (allenfalls auch am 15. bis 18. August).

3. Die Eroberung Samarias fällt nach der Bibel in die Regierung des Königs Salmanasar V von Assyrien (4 Reg 17,3. 4. 6; 18,9. 10). Wenigstens ist das der nächstliegende Sinn der Texte, von dem abzugehen uns nichts zwingt. Nach den Annalen Sargons (*Greßmann* a. a. O. I 116 n. 12) fällt diese Eroberung in die Regierung Sargons. Aus beiden Angaben zusammen genommen folgt, daß die Eroberung in das Akzessionsjahr Sargons fiel, welches nach offizieller Datierung, der die Bibel folgt, das letzte Jahr Salmanasars ist (oben II 14). Das Akzessionsjahr Sargons ist aber 722n (vgl. die Liste oben II 12). Und zwar setzte er sich auf den Thron am 12. Tebeth

---

nymenliste mit Beischriften erzählt, ziemlich früh im Jahre angetreten: Sennacherib im Ab (5. Monat), Theglathphalasar im Airu (2. Monat). Ihr Akzessionsjahr war also fast ein Volljahr. Vielleicht erklärt sich so die Ausnahme.



dieses Jahres, wie die Babylonische Chronik berichtet (*Greßmann* a. a. O. I 125). Samaria fiel also zwischen dem 12. Tebeth (20. Dez.) 722 und dem 1. Nisan (5. April) 721 v. Chr.; d. h. es fiel im Halbjahre 722w. Vgl. unten X 6.

4. Die Reichsteilung nach dem Tode Salomons fand statt im Jahre 932 v. Chr., wie in dieser Zeitschrift (1912, 54—55) gezeigt worden ist; und zwar fiel sie ins Halbjahr 932w, wie sich bald zeigen wird (unten V 1b. 3).

IV. Die Regierungsdauer der Könige von Juda und Israel

1. Die Bibel gibt für alle judäischen und israelitischen Könige die Dauer der Regierung, und zwar einfach in Jahren, wenn die Regierung nicht etwa bloß einige Monate oder Tage dauerte. In dieser Zeitschrift (1912, 53—54) ist bewiesen worden, daß in der synchronistischen Geschichte der beiden Reiche, d. h. bis zur Zerstörung Samarias oder bis auf Ezechias exkl., bei diesen Angaben sowohl das Antrittsjahr als das Todesjahr voll gezählt werden. Wir müssen deshalb bei Summierung der Regierungsjahre von jeder Regierungsdauer, welche die Bibel angibt, ein Jahr subtrahieren. Dieses Gesetz ist a. a. O. eigentlich nur für die Jahre 932—842 bewiesen. Aber es ist kein Grund vorhanden, weshalb man die Regel nicht auf die ganze synchronistische Geschichte beider Reiche ausdehnen sollte.

2. Für die Könige von Juda aber, welche nach der Zerstörung Samarias regierten, also für Ezechias und seine Nachfolger gilt das Gesetz nicht mehr. Denn Ezechias regierte 29 Jahre (4 Reg 18,2); von diesen liegen 6 vor der Eroberung Samarias und 23 folgen (4 Reg 18,10). Manasses regierte 55 Jahre (4 Reg 21,1); Amon 2 Jahre (4 Reg 21,19); Josias 31 Jahre (4 Reg 22,1); Joachaz 3 Monate (4 Reg 23,31), d. i. rund 1 Jahr; Joakim 11 Jahre (4 Reg 23,36); Joachin 3 Monate (4 Reg 24,8), d. i. rund 1 Jahr; Sedecias 11 Jahre (4 Reg 24,18). Addieren wir diese Zahlen, wie sie da sind, so erhalten wir für die Zeit zwischen der Eroberung Samarias und der Zerstörung des Tempels 23+55+2+31+1+11+1+11 = 135 Jahre. In der Tat liegen zwischen der Eroberung Samarias (722)

und der Zerstörung des Tempels (587) 722—587 = 135 Jahre. — Damit ist bewiesen: für die Könige seit Ezechias müssen wir bei Summierungen die angegebene Regierungsdauer voll in Rechnung setzen. Ja, wir müssen sogar die dreimonatlichen Regierungen des Joachaz und Joachin jedesmal zu einem vollen Jahre schematisieren. Oder mit andern Worten: wir müssen die Regierungen des Josias und Joakim um 1 Jahr erhöhen und die Könige Joachaz und Joachin verschwinden lassen; denn dem Josias und Joakim gehört eigentlich (d. h. seinem größeren Teile nach) das Jahr, das die etwas schematisierten Angaben der Bibel für Joachaz und Joachin angesetzt haben.

V. Die Jahreswende in Juda und Israel und die Zählung der Königsjahre

1. Roboam regierte 17 Jahre (3 Reg 14,21), d. h. er regierte 15 volle Jahre und 2 gebrochene Jahre (Akzessionsjahr und Todesjahr; vgl. oben IV 1). Es fallen also in seine Regierung 16 judäische Neujahrstage; es beginnt nämlich jedes der 17 Jahre mit Ausnahme des Akzessionsjahres mit einem Neujahrstage. — Roboam starb aber im 18. Jahre des Jeroboam (3 Reg 15,1), der gleichzeitig mit Roboam angetreten ist. Es lagen also in der Regierung des Roboam mindestens 17 israelitische Neujahrstage. Es sind aber auch höchstens 17 israelitische Neujahrstage; denn in einer Zeit, in die 16 judäische Neujahrstage fallen, können höchstens 17 Neujahrstage anderer Art vorkommen.

Aus dem Gesagten ziehen wir einige Schlüsse:

a) Das judäische Neujahr ist vom israelitischen verschieden. Denn in der Regierung des Roboam lagen 17 israelitische Neujahre, aber nur 16 judäische. Als Neujahrstage kommen für Juda und Israel (und Syrien) für jene Zeiten, wie alle Überlieferungen zeigen, nur der 1. Nisan und der 1. Tišri in Betracht. Entweder war also in Juda der 1. Tišri (Ende September oder Anfang Oktober) Neujahr, und dann war in Israel Neujahr am 1. Nisan (6 Monate früher oder später); oder es waren umgekehrt Neujahrstag für Juda der 1. Nisan und für Israel der 1. Tišri.

b) Die Reichsteilung oder der Antritt Roboams (und Jeroboams) fällt in die Zeit des Jahres, welche nach dem judäischen Neujahr und vor dem israelitischen Neujahr lag; denn nur so

konnte es geschehen, daß in der Regierung Roboams die Zahl der israelitischen Neujahrstage die der judäischen um 1 übertraf War also der 1. Tišri judäischer Neujahrstag, so war die Reichsteilung 932ª; war aber der 1. Nisan jüdäischer Neujahrstag, so war die Reichsteilung 932ˢ.

c) In Israel zählte man die Königsjahre nach Schlichtjahren, d. h. das Akzessionsjahr zählt als 1. Regierungsjahr. Denn nur so konnte es geschehen, daß Roboam nach einer Regierung von 15 Jahren und 2 gebrochenen Jahren im 18. Jahre des gleichzeitig angetretenen Jeroboam starb.

2. Jeroboam regierte 22 Jahre (3 Reg 14,20), d. i. 20 volle Jahre und 2 gebrochene Jahre (oben IV 1). Es fallen also in seine Regierung 21 israelitische Neujahrstage; es beginnt nämlich jedes seiner 22 Jahre mit Ausnahme des Akzessionsjahres mit einem israelitischen Neujahrstage. — Da Jeroboam während seiner Regierung 21 israelitische Neujahrstage gesehen hat, so hat er mindestens 20 judäische Neujahrstage gesehen. Er hat aber auch höchstens 20 judäische Neujahrstage gesehen. Denn mit Roboam sah er 16 judäische Neujahre, wie eben (n. 1) bewiesen wurde. Mit Abia erlebte er 2 judäische Neujahre[1]). Mit Asa erlebte er 1 oder höchstens 2 judäische Neujahre. Denn Jeroboam starb im 2. Jahre des Asa, der in Juda auf Abia folgte (3 Reg 15,25). Wenn man in Juda das Akzessionsjahr als 1. Regierungsjahr zählte, hat demnach Jeroboam mit Asa nur 1 judäisches Neujahr gesehen. Wenn man aber in Juda das Akzessionsjahr nicht zählte, sondern nur die Volljahre, so hat Jeroboam mit Asa 2 judäische Neujahrstage gesehen, nämlich den des 1. und den des 2. Volljahres. Also: Jeroboam hat, weil er im 2. Jahre des Asa starb, in seiner Regierung entweder 16+2+1 = 19 oder 16+2+2 = 20 judäische Neujahrstage gesehen. In Wirklichkeit hat er mindestens 20 judäische Neujahrstage (nicht bloß 19) gesehen, wie wir schon daraus bewiesen haben, daß er 22 Jahre regierte. —

[1]) Abia, der Nachfolger des Roboam in Juda, regierte 3 Jahre (3 Reg 15,2), d. i. 1 volles Jahr und 2 gebrochene Jahre. Er sah also 2 judäische Neujahre; denn jedes seiner 3 Jahre mit Ausnahme des Akzessionsjahres begann mit einem judäischen Neujahrstage.

Wir haben damit bewiesen, daß Jeroboam, der im 2. Jahre des Asa starb, mit Asa 2 judäische Neujahrstage erlebte. Daraus ergibt sich der wichtige Schluß, daß man in Juda das Akzessionsjahr bei den Datierungen nicht zählte; sondern in Juda galt das 1. Volljahr als das 1. Jahr des Herrschers (es wurde postdatiert).

3. Jetzt fragt sich nur noch, ob in Juda die Jahreswende auf den 1. Nisan oder auf den 1. Tišri fiel. Sie fiel auf den 1. Tišri (also in Israel auf den 1. Nisan). Beweis folgt.

a) Der 1. Nisan war bei den Juden der alten Zeit der bürgerliche Jahresanfang, während der 1. Tišri der religiöse Jahresanfang ist. Denn mit dem 1. Tišri begann das Sabbatjahr und das Jubeljahr. Dies bezeugt einstimmig die jüdische Überlieferung. Es ist auch an sich ganz selbstverständlich. Das Sabbatjahr, in welchem alle Feldarbeiten ruhten, konnte erst nach Einbringung der Ernte, also im Herbst. beginnen. — Nun ist es gewiß wahrscheinlicher, daß die frommen judäischen Könige sich nach dem religiösen Jahresanfange richteten, als daß die israelitischen Könige im Gegensatze zu den jüdischen dieser frommen Praxis gefolgt wären.

b) Der 1. Nisan ist babylonischer und assyrischer Neujahrstag. — Nun ist es gewiß wahrscheinlicher, daß die israelitischen Könige dieser heidnischen Praxis gefolgt sind, als daß die frommen Judäer im Gegensatze zu den Israeliten diese Sitte übten, zumal da sie auch geographisch von Babylon und Ninive weiter entfernt waren als Israel.

c) Ezechias trat an nach judäischer Rechnung 141 Jahre vor der Zerstörung des Tempels (oben IV 2). Wäre nun der 1. Nisan judäischer Neujahrstag, so träfe die Zerstörung des Tempels ins judäische Jahr 586^n, und folglich wäre 727^n das Akzessionsjahr des Ezechias. Sein 6. Regierungsjahr (Volljahr) oder das Jahr der Eroberung Samarias (4 Reg 18,10) wäre 721^n. Das ist aber nicht richtig: Samaria wurde erobert 722^n. — Wir müssen also den 1. Tišri als judäisches Neujahr voraussetzen. Jetzt fällt die Zerstörung des Tempels ins judäische Jahr 587^t, und folglich ist das 141 Jahre früher liegende Akzessionsjahr des Ezechias das Jahr 728^t. Das 6. Jahr des Ezechias und das Jahr der Eroberung Samarias ist 722^t. So ist es richtig: Samaria fiel 722^w.

d) Wäre der 1. Tišri israelitischer Neujahrstag, so fiele die Reichsteilung in das Halbjahr 932^s (oben n. 1 b) oder in das israelitische Jahr 933^f. 21 Jahre später trat in Israel Nadab an (3 Reg

14,20); das wäre 912^t. 1 Jahr später tritt Baasa an (3 Reg 15,25), also 911^t; 23 Jahre später Ela (3 Reg 15,33), also 888^t; 1 Jahr später Zambri (3 Reg 16,8 f), also 887^t; 7 Tage später Amri (3 Reg 16,15), also 887^t; 11 Jahre später Achab (3 Reg 16,23) also 876^t. Das 4. Jahr des Achab wäre 873^t. Dieses Jahr ist das legale Akzessionsjahr des Josaphat (3 Reg 22,41). Das judäische Akzessionsjahr des Josaphat wäre also 873^n oder 872^n [1]). Nehmen wir zunächst das Jahr 872^n als Akzessionsjahr des Josaphat. Dann ist sein 1. Regierungsjahr 871^n (die Judäer datieren ja nach Volljahren). Das 17. Regierungsjahr des Josaphat wäre also 855^n. Das wäre also das Todesjahr des Achab (3 Reg 22,52). Achab kann aber nicht 855^n gestorben sein. Denn nach dem Zeugnis der Keiltexte hat er im Jahre 854^n an Salmanasar III Tribut gezahlt; er lebte also und regierte noch im Sommer 854 [2]). — Hätten wir statt 872^n das Jahr 873^n als Akzessionsjahr des Josaphat angenommen, so hätte sich als Todesjahr Achabs 856^n ergeben; der Fehler wäre also noch größer.

Die Annahme, der Tišri sei israelitischer Neujahrstag, führt also zu Widersprüchen mit dem Zeugnis der Keiltexte. Wir müssen annehmen, der 1. Nisan sei israelitischer Neujahrstag (und die Reichsteilung falle demgemäß ins Halbjahr 932^w). Dann finden wir als Akzessionsjahr des Achab 875^n, als 4. Regierungsjahr 872^n; folglich als Akzessionsjahr des Josaphat 872^t und als Todesjahr des Achab (17. Volljahr des Josaphat) 855^t. Andererseits wissen wir, daß Achab nach 21jähriger Regierung (3 Reg 16,29) gestorben ist, also im Jahre 854^n. Wir haben also als Todesjahre Achabs 855^t und 854^n, d. h. Achab starb in dem beiden Jahren gemeinsamen Halbjahre 854^s. Dazu stimmen die Keiltexte, welche sagen, er habe noch 854^s Tribut gezahlt.

4. Fassen wir die gewonnenen Resultate kurz zusammen. Die Reichsteilung war 932^w. Jahreswende in Juda ist der 1. Tišri, in Israel der 1. Nisan. In Juda zählt man bei

---

[1]) Die Judäer rechnen ja bei der gemachten Voraussetzung nach Nisanjahren. Die Nisanjahre 873^n und 872^n decken sich teilweise mit 873^t.

[2]) Nach der Monolith-Inschrift (Z. 78. 91) Salmanasars zahlte Achab Tribut unter dem Eponymat des Dâin-ašur; also im Jahre 854^n, wie die Eponymenlisten zeigen. In den Annalen Salmanasars (Z. 54) wird dieses Jahr als sein 6. Regierungsjahr (also 6. Volljahr: oben II 16) bezeichnet. Das ist wiederum 854^n. Denn das Akzessionsjahr Salmanasars war 860^n, wie die Königsliste (oben II 14) beweist.

Datierungen die Regierungsjahre der Könige nach Volljahren (d. h. Akzessionsjahr zählt nicht mit), in Israel nach Schlichtjahren (d. h. das Akzessionsjahr gilt als 1. Regierungsjahr). In beiden Reichen werden bis zur Zerstörung Samarias bei Angaben der Regierungsdauer Akzessionsjahr und Todesjahr als zwei volle Jahre genommen; aber seit Ezechias werden bei diesen Angaben in Juda Akzessionsjahr und Todesjahr zusammengenommen nur als 1 volles Jahr verrechnet.

5. Damit haben wir uns den Weg zum Verständnis der biblischen Angaben gebahnt. Daß einmal eine Ausnahme von jenen Regeln auftaucht, darf uns nicht wundernehmen. Die Bibel ist kein Lehrbuch der Geschichte, sondern sie bezweckt religiöse Erbauung und Unterweisung. Deshalb ist sie nicht ängstlich darauf bedacht, ihre Darstellungsweise so zu regeln, daß ein Mißverständnis ihrer Angaben in rein historischen und profanen Dingen unmöglich werde. Zudem will die Bibel nicht ohne weiters von jedermann gelesen und leicht verstanden werden. Sie ist den Priestern (der Synagoge, der Kirche) gegeben worden, damit diese sie dem Volke erklären; und das Volk hat, wenn es selbst die Bibel liest, sich dieser Erklärungen zu bedienen und sein Bibellesen den von der Kirche vorgeschriebenen Beschränkungen und Regeln zu unterwerfen. Die Bibel ist also ein Buch, das einen Kommentar (die Erklärung der Kirche) voraussetzt, um überall recht verstanden zu werden. Einen andern für die Hermeneutik wichtigen Unterschied, der zwischen dem Hagiographen und einem Profanschriftsteller besteht, mag man nachlesen bei *Wilmers-Hontheim*, Lehrb. d. Religion I 139. Es ist nicht richtig, daß alle Regeln der profanen Hermeneutik ohne weiters für die Bibel gelten. Die Eigenart der Bibel ist zu beachten.

II. (Schluß-) Artikel folgt.

Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese

Von Dr. J. Brinktrine—Paderborn

(Zweiter Artikel)

§ 4. Der Ursprung der post pridie- (post secreta-) Gebete, der röm. Kanongebete Supplices und Supra quae und der morgenländischen Epiklesen. — § 5. Die Entstehung der Epiklese im eigentlichen Sinn. — § 6. Ergebnisse

§ 4. Der Ursprung der post pridie- (post secreta-) Gebete, der römischen Kanongebete Supplices und Supra quae und der morgenländischen Epiklesen

Schon in der ältesten Kirche bestand der Brauch, alle Dinge, welche zum Lebensunterhalte dienten, durch Segnung zu heiligen. Solche Benediktionsformeln finden sich bereits in der ägyptischen Kirchenordnung für Öl, Käse und Oliven:

Si quis oleum offert, secundum panis oblationem et vini et non ad sermonem dicat, sed simili virtute gratias refert dicens: „Ut oleum hoc sanctificans das, Deus, sanitatem utentibus et percipientibus, unde unxisti reges, sacerdotes et prophetas, sic et omnibus gustantibus confortationem et sanitatem utentibus illud praebeat"[1].

[1] *Th. Schermann*, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. 1. Teil. Die allgem. Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums, 3. Ergänzungsband) 45 f. Vgl. *F. X. Funk*, Didascalia et constitutiones Apostolorum II 100 f.

Similiter si quis caseum et olivas offeret, ita dicat: „Sanctifica lac hoc, quod coagulatum est, et nos coagulans tuae caritati. Fac a tua dulcedine non recedere fructum etiam hunc olivae, qui est exemplum tuae pinguedinis, quam de ligno fluisti in vitam eis qui sperant in te“ [1]).

In der ägyptischen Kirchenordnung findet sich auch ein Benediktionsformular für die Erstlinge der Früchte: Gratias tibi agimus Deus et offerimus tibi primitias fructuum quos dedisti nobis ad percipiendum, per verbum tuum enutriens ea, iubens terrae omnes fructus adferre ad laetitiam et nutrimentum hominum et omnibus animalibus. Super his omnibus laudamus te, Deus, in omnibus quibus nos iuvasti, adornans nobis omnem creaturam variis fructibus per puerum tuum Jesum Christum, dominum nostrum, per quem tibi gloria in saecula saeculorum. Amen [2]).

Das Euchologium Serapions enthält ein Gebet über das Öl der Kranken oder über Brot oder über Wasser:

Ἐπικαλούμεθα σὲ τὸν ἔχοντα πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, τὸν σωτῆρα πάντων ἀνθρώπων, πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ δεόμεθα, ὥστε ἐκπέμψαι δύναμιν ἰατικὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο, ἵνα γένηται τοῖς χριομένοις ἢ μεταλαμβάνουσιν τῶν κτισμάτων σου τούτων εἰς ἀποβολὴν πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας, εἰς ἀλεξιφάρμακον παντὸς δαιμονίου, εἰς ἐκχωρισμὸν παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου, εἰς ἀφορισμὸν παντὸς πνεύματος πονηροῦ, εἰς ἐκδιωγμὸν παντὸς πυρετοῦ καὶ ῥίγους, καὶ πάσης ἀσθενείας, εἰς χάριν ἀγαθὴν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων, εἰς φάρμακον ζωῆς καὶ σωτηρίας, εἰς ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν ψυχῆς σώματος πνεύματος, εἰς ῥῶσιν τελείαν . . . [3])

Die Apostolischen Konstitutionen enthalten ein Segensgebet über Wasser und Öl:

Κύριε Σαβαώθ, ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, κτίστα τῶν ὑδάτων καὶ χορηγὲ τοῦ ἐλαίου, οἰκτίρμων καὶ φιλάνθρωπε, ὁ δοὺς τὸ ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν, καὶ ἔλαιον τοῦ ἱλαρῦναι πρόσωπον εἰς ἀγαλλίαμα εὐφροσύνης· αὐτὸς καὶ νῦν διὰ Χριστοῦ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο καὶ τὸ ἔλαιον ἐπ' ὀνόματι τοῦ προσκομίσαντος ἢ τῆς προσκομισάσης, καὶ δὸς δύναμιν ὑγείας ἐμποιητικήν, νόσων ἀπελαστικήν, δαιμόνων φυγαδευτικήν, πάσης ἐπιβουλῆς διωκτικὴν διὰ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, μεθ' οὗ σοὶ δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν [4]).

---

[1]) *Schermann* a. a. O. 46, *Funk* a. a. O II 101 Anm.

[2]) *Schermann* a. a. O. 88, *Funk* a. a. O. II 114

[3]) *Funk* a. a. O. II 190 ff. [4]) Eb. I 532 f.



Ebenso findet sich in ihnen eine Weihe der Erstlinge: Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε παντοκράτορ, δημιουργὲ τῶν ὅλων καὶ προνοητά, διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν, ἐπὶ ταῖς προσενεχθείσαις σοι ἀπαρχαῖς, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα. Τίς γὰρ ἀνθρώπων ἐπαξίως εὐχαριστῆσαί σοι δύναται ὑπὲρ ὧν δέδωκας αὐτοῖς εἰς μετάληψιν; Ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντων τῶν ἁγίων, ὁ πάντα τελεσφορήσας διὰ τοῦ λόγου σου καὶ κελεύσας τῇ γῇ παντοδαποὺς ἐκφῦσαι καρποὺς εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν ἡμετέραν, ὁ δοὺς τοῖς νωθεστέροις καὶ βληχώδεσιν χιλόν, ποηφάγοις χλόην, καὶ τοῖς μὲν κρέα, τοῖς δὲ σπέρματα, ἡμῖν δὲ σῖτον τὴν πρόσφορον καὶ κατάλληλον τροφὴν καὶ ἕτερα διάφορα, τὰ μὲν πρὸς χρῆσιν, τὰ δὲ πρὸς ὑγείαν, τὰ δὲ πρὸς τέρψιν. Ἐπὶ τούτοις οὖν ἅπασιν ὑμνητὸς ὑπάρχεις τῆς εἰς πάντας εὐεργεσίας διὰ Χριστοῦ, μεθ' οὗ σοὶ δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ πνεύματι τῷ ἁγίῳ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν[1]).

Insbesondere aber wurden jene Elemente geweiht, die für die hl. Sakramente verwandt wurden: das Taufwasser und das Öl, welches für die Spendung der hl. Firmung und der letzten Ölung gebraucht wurde.

Was die Taufwasserweihe angeht, so wird sie schon von der ägyptischen Kirchenordnung bezeugt: [De baptismate.] Ea hora qua gallus cantabit, primo super aquam orent[2]). Zeugen hierfür sind ferner Klemens von Alexandrien, Tertullian, Cyprian, Hippolyt und Cyrill von Jerusalem[3]). Gebete für die Taufwasserweihe finden sich bereits in dem Euchologium Serapions und in den Apostolischen Konstitutionen.

Das Gebet in dem Euchologium Serapions hat folgenden Wortlaut: Βασιλεῦ καὶ κύριε τῶν ἁπάντων καὶ δημιουργὲ τῶν ὅλων, ὁ πάσῃ τῇ γενητῇ φύσει διὰ τῆς καταβάσεως τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ χαρισάμενος τὴν σωτηρίαν, ὁ λυτρωσάμενος τὸ πλάσμα τὸ ὑπὸ σοῦ δημιουργηθὲν διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ ἀρρήτου σου λόγου· ἔφιδε νῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐπίβλεψον ἐπὶ τὰ ὕδατα ταῦτα καὶ πλήρωσον αὐτὰ πνεύματος ἁγίου. Ὁ ἄρρητός σου λόγος ἐν αὐτοῖς γενέσθω καὶ μεταποιησάτω αὐτῶν τὴν ἐνέργειαν καὶ γεννητικὰ αὐτὰ κατασκευασάτω πληρούμενα τῆς σῆς χάριτος, ὅπως τὸ μυστήριον τὸ νῦν ἐπιτελούμενον μὴ κενὸν εὑρεθῇ ἐν τοῖς ἀναγεννωμένοις, ἀλλὰ πλη-

[1]) Eb. I 548 ff.

[2]) *Schermann* a. a. O. 68, *Funk* a. a. O. II 109.

[3]) *Schanz*, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche 217 f.

ρώσῃ πάντας τοὺς κατιόντας καὶ βαπτιζομένους τῆς θείας χάριτος . . . Καὶ ὡς κατελθὼν ὁ μονογενής σου λόγος ἐπὶ τὰ ὕδατα τοῦ Ἰορδάνου ἅγια ἀπέδειξεν, οὕτω καὶ νῦν ἐν τούτοις κατερχέσθω καὶ ἅγια καὶ πνευματικὰ ποιησάτω πρὸς τὸ μηκέτι σάρκα καὶ αἷμα εἶναι τοὺς βαπτιζομένους, ἀλλὰ πνευματικοὺς καὶ δυναμένους προσκυνεῖν σοὶ τῷ ἀγενήτῳ πατρὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι κτλ.[1])

In den Apostolischen Konstitutionen steht folgendes Weihegebet: Κάτιδε ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο, δὸς δὲ χάριν καὶ δύναμιν, ὥστε τὸν βαπτιζόμενον κατ' ἐντολὴν τοῦ Χριστοῦ σου αὐτῷ συσταυρωθῆναι καὶ συναποθανεῖν καὶ συνταφῆναι καὶ συναναστῆναι εἰς υἱοθεσίαν τὴν ἐν αὐτῷ, τῷ νεκρωθῆναι μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῆσαι δὲ τῇ δικαιοσύνῃ[2]).

Daß das für die Firmung gebrauchte Öl geweiht wurde, bezeugt ebenfalls die ägyptische Kirchenordnung: Et postea cum ascenderit (sc. der Getaufte), ungeatur a presbytero de illo oleo, quod sanctifcatum est[3]); ferner Tertullian und Cyprian[4]). Ein Weiheformular ist ebenfalls bereits in dem Euchologium Serapions enthalten. Unter dem Gebet über das Öl, mit welchem die Getauften gesalbt werden, ist nämlich sicher eine Weihe der Materie des Firmsakramentes gemeint:

Ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ βοηθὸς πάσης ψυχῆς ἐπιστρεφούσης ἐπὶ σέ καὶ γινομένης ὑπὸ τὴν κραταιάν σου χεῖρα τοῦ μονογενοῦς, ἐπικαλούμεθά σε, ὥστε διὰ τῆς θείας καὶ ἀοράτου σου δυνάμεως τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐνεργῆσαι ἐν τῷ χρίσματι τούτῳ ἐνέργειαν θείαν καὶ οὐράνιον, ἵνα οἱ βαπτισθέντες καὶ χριόμενοι ἐν αὐτῷ τὸ ἐκτύπωμα τοῦ σημείου τοῦ σωτηριώδους σταυροῦ τοῦ μονογενοῦς, δι' οὗ σταυροῦ διετράπη καὶ ἐθριαμβεύθη σατανᾶς καὶ πᾶσα δύναμις ἀντικειμένη, ὡς ἀναγεννηθέντες καὶ ἀνανεωθέντες διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας καὶ οὗτοι μέτοχοι γένωνται τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἀσφαλισθέντες τῇ σφραγῖδι ταύτῃ διαμείνωσιν ἑδραῖοι καὶ ἀμετακίνητοι, ἀβλαβεῖς καὶ ἄσυλοι, ἀνεπηρέαστοι καὶ ἀνεπιβούλευτοι, ἐμπολιτευόμενοι ἐν τῇ πίστει καὶ ἐπιγνώσει τῆς ἀληθείας μέχρι τέλους ἀναμένοντες τὰς οὐρανίους τῆς ζωῆς ἐλπίδας καὶ αἰωνίους ἐπαγγελίας τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ κτλ.[5])

---

[1]) *Funk* a. a. O. II 180 ff.

[2]) *Funk* a. a. O. I 450, vgl. auch 448 f.

[3]) *Schermann* a. a. O. 73, vgl. auch 74 und *Funk* a. a. O. II 110 und 111.

[4]) *Schanz* a. a. O. 301 f.

[5]) *Funk* a. a. O. II 186 f.

Desgleichen findet sich in den Apostolischen Konstitutionen ein Weihegebet für das **Myron**: Κύριε ὁ θεὸς ὁ ἀγέννητος καὶ ἀδέσποτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος, ὁ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν εὔοσμον παρασχόμενος· σὺ καὶ νῦν τοῦτο τὸ μύρον δὸς ἐνεργὲς γενέσθαι ἐπὶ τῷ βαπτιζομένῳ, ὥστε βεβαίαν καὶ πάγιον ἐν αὐτῷ τὴν εὐωδίαν μεῖναι τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ συναποθανόντα αὐτὸν συναναστῆναι καὶ συζῆσαι αὐτῷ [1].

Es ist möglich, daß sich die Weihegebete über das Öl in der ägyptischen Kirchenordnung und über das Wasser und Öl in den Apostolischen Konstitutionen, die oben mitgeteilt wurden, auf das Krankenöl, die Materie des Sakramentes der letzten Ölung, beziehen.

Von der Erwägung aus, daß die Kirche alle Dinge, die dem menschlichen Bedürfnisse dienten, und insbesondere die für die Sakramente der Taufe, Firmung und Ölung zu verwendende Materie vor dem Gebrauche heiligte, kann es gar nicht auffallen, daß sie auch auf ihr Opfer vor dem Gebrauche, d. h. vor dem Genusse, den Segen Gottes herabflehte und den Hl. Geist darauf herabrief. Umso natürlicher muß dies erscheinen, als die Teilnahme am Opfermahl im Altertum, da alle Anwesenden kommunizierten, viel mehr im Vordergrund stand als heute.

Sind von diesem Weihegebet noch Spuren vorhanden?

Die post pridie-, post secreta-, die römischen Kanongebete nach dem Einsetzungsberichte und die morgenländische Epiklese — alle diese Gebete wollen wir jetzt unter dem Namen „Epiklese im weiteren Sinne“ zusammenfassen — sind nichts anderes als dieses alte Weihegebet.

Dafür, daß die Epiklese i. w. S. ursprünglich ein Segensgebet ist, spricht zunächst der Umstand, daß dieselben Ausdrücke, die in der Epiklese gebraucht werden, in den Benediktionsformeln, vor allem in der Taufwasserweihe, wiederkehren. Hier ist ebenso wie in der Epiklese die Rede nicht nur von einer Segnung und Heiligung der Materie, sondern auch von einem Herabkommen des Hl. Geistes über sie. So sagt Tertullian von der Segnung des Taufwassers: supervenit enim statim spiritus de caelis

[1] *Funk* a. a. O. I 450 und 451.

et aquis superest sanctificans eas de semetipso[1]), und in der Taufwasserweihe im Euchologium Serapions wird Gott gebeten, das Wasser mit dem Hl. Geiste zn erfüllen[2]). Sogar der Gedanke der transformatio, der uns in einigen post pridie- und post secreta-Gebeten begegnete, kehrt in den Weihegebeten wieder. So wird in der Taufwasserweihe im Euchologium Serapions Gott gebeten, sein Logos möge die Kraft der Wasser verwandeln (μεταποιησάτω). und die Väter sagen, daß das Taufwasser durch die Weihe „in eine unsagbare Kraft umgestaltet wird"[3]).

Bei der Annahme, daß die Epiklese ursprünglich ein Weihegebet war, wird auch verständlich, warum gerade nach ihr schon in ältester Zeit Weihegebete über andere Gegenstände eingeschaltet wurden.

Bereits in der ägyptischen Kirchenordnung findet sich an dieser Stelle ein Weihegebet über Öl, Käse und Olivenfrüchte[4]). — Im Sacramentarium Leonianum steht in der ersten Pfingstmesse vor Per quem haec omnia ein Segensgebet über Wasser, Milch und Honig. die man an Ostern und Pfingsten den Neugetauften reichte: Benedic. Domine, et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis, et pota famulos tuos ex hoc fonte aquae vitae perennis qui est Spiritus veritatis, et enutri eos de hoc lacte et melle, quemadmodum patribus nostris Abraham, Isaac et Jacob promisisti[5]) introducere te eos in terram promissionis, terram fluentem melle et lacte. Coniunge ergo famulos tuos, Domine, Spiritui sancto, sicut coniunctum est hoc mel et lac. quo caelestis terrenaeque substantiae significatur unitio in Christo Jesu Domino nostro, per quem haec omnia etc.[6]) — Im Sacramentarium Gelasianum findet sich für das Fest Christi Himmelfahrt vor Per quem haec omnia eine benedictio super fruges novas fabae[7]), im Gregorianum am Feste des hl. Xystus (5. August) ein Segnungsgebet über frische Trauben[8]).

In dem Missale Leofriks (11. Jahrhundert) findet sich in der Messe am Gründonnerstag eine benedictio eiusdem olei (pro infirmis

[1]) De bapt. 4. [2]) Siehe oben S. 485.

[3]) *Schanz* a. a. O. 220.

[4]) *Schermann* a. a. O. 45 f., *Funk* a. a. O. I 100 und 101 Anm. Siehe oben S. 483 f.

[5]) *Duchesne*. Origines du culte chrétien[4] 186 ergänzt dieses Wort, das im Manuskript fehlt.

[6]) *Muratori*, Liturgia Romana vetus I 318.

[7]) *Muratori* a. a. O. I 588. [8]) *Muratori* a. a. O. II 109.

et energumenis), ad omnem languorem, quocumque tempore, et nulla in huius olei benedictione conclusio dicatur, antequam subinferatur, Per quem hec (hierauf folgt das Weihegebet über das Öl). Et tunc dicatur: Per quem omnia[1]). — Auch das heutige Pontificale Romanum schreibt an derselben Stelle die Weihe des Krankenöles vor[2]). — Ebenso kennt die äthiopische Liturgie gleich nach der Epiklese unter der Rubrik „Of the oblation of oil. He that shall offer oil in the offering of bread and wine, likewise giving thanks in this manner, if he use not these words, shall give thanks in other words to the best of his power saying" eine Ölweihe[3]).

Bemerkenswert ist auch, daß noch heute in der griechischen Kirche das Antidoron, jenes Brot, das am Schlusse der Liturgie an das Volk verteilt wird, nach der Epiklese auf einer Tablette zum Altar gebracht und vom Priester gesegnet wird[4]).

Daß die post pridie-, post secreta-Gebete, das römische Kanongebet Supplices und die morgenländischen Epiklesen ursprünglich Weihegebete waren, ergibt sich endlich mit Gewißheit daraus, daß in ihnen durchweg im zweiten Teile Gott angefleht wird, er möge die hl. Kommunion allen Genießenden zum Heile gereichen lassen[5]). In dem zweiten Teile dieses Gebetes kommt seine eigentliche Tendenz zum Ausdruck: sie geht ebenso wie die der Weihegebete über andere Dinge und die Materie der Taufe, Firmung und Ölung deutlich auf den Gebrauch, d. h. in unserm Falle auf den Genuß, die hl. Kommunion[6]).

---

[1]) *Férotin*, Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne 7, Anm. 2.

[2]) Desgleichen schon das Sacramentarium Gelasianum (*Muratori* a. a. O. I 555 ff) und das Sacramentarium Gregorianum (*Muratori* a. a. O. II 55). Über weitere Benediktionen an dieser Stelle vergleiche *V. Thalhofer—L. Eisenhofer*, Handbuch der katholischen Liturgik II² 191.

[3]) Bei *Brightman*, Liturgies eastern and western, Vol. I. Eastern liturgies 190; siehe auch seine Note 594 s. v. Oil.

[4]) *Lübeck*, Die christlichen Kirchen des Orients 143 f.

[5]) Der jetzige Schluß unseres Supra quae ist nicht ursprünglich, sondern ein späterer Zusatz, der nach dem Liber pontificalis auf Papst Leo I zurückgeht; vgl. *Thalhofer—Eisenhofer* a. a. O II² 182.

[6]) Der zweite Teil der morgenländischen Epiklesen wurde oben in § 1 angeführt, der zweite Teil der post pridie- und post secreta-Gebete in § 2 durchweg wenigstens angedeutet.

Anders als durch die Voraussetzung, daß die Epiklese im weiteren Sinne ursprünglich ein Weihegebet war, läßt sich der zweite Teil des Gebetes nicht erklären.

Somit dürfte erwiesen sein, daß die Epiklese i. w. S., d. h. die römischen Kanongebete Supra quae, vor allem aber Supplices te rogamus, die mozarabischen post pridie- und die altgallikanischen post secreta- (post mysterium-) Gebete, sowie die Epiklese in den heutigen morgenländischen Messen, der altkirchlichen Gewohnheit, alle Dinge vor ihrem Gebrauche durch Segnung zu heiligen, ihren Ursprung verdankt[1]).

---

[1]) Eine abweichende Erklärung der Entstehung der Epiklese gibt neuestens *Merk*, Der Konsekrationstext der römischen Messe 109 ff und Theologische Quartalschrift XCVI [1914] 373 ff. Er leitet die Entstehung der Epiklese aus der Anamnese ab (ähnlich schon früher *Baumstark*, Die Messe im Morgenland 142). Diese habe ursprünglich die fortlaufende Aufzählung des Todes und der Auferstehung Christi und der Sendung des Hl. Geistes enthalten. Aus der historischen Notiz der Geistsendung sei dann die Bitte um die Herabkunft des Hl. Geistes entstanden. (So schon vor ihm *F. Cabrol*, Les origines liturgiques, conférences données à l'Instit. cathol. de Paris en 1906, S. 367, Anm. 3 und *W. C. Bishop*, The primitive form of consecration of the holy Eucharist, in The Church Quarterly Review LXVI [1908] 388; vgl. auch Paléographie musicale V 86). *Merk* sagt weiter (S. 119), daß sich über diese einfache Bitte um die Sendung des Hl. Geistes „eine breite Schicht gelagert hat, die dieselbe umrahmt, durchdrungen und alteriert hat, eine Schicht, die in jener schlichten Bitte um Sendung des Hl. Geistes usw. offenbar einen Anhaltspunkt zur Anknüpfung und Anpassung ihres Inhaltes gefunden hat. Diese Schicht ist nichts anderes als ein Gebet, näherhin, wie der ganze Charakter erweist, ein Oblationsgebet, das die Grundgedanken umfaßt haben muß:

a) Gott möge die Opfergaben der Gläubigen (gnädig) annehmen und über ihre Unwürdigkeit wegsehen = Oblationsbitte; b) er möge den Hl. Geist senden (damit er gegenwärtig sei) = Geistbitte; c) er möge die Gaben dann auch verwandeln = Verwandlungsbitte; d) er möge den Genuß zum Heile gereichen lassen = Fruchtbitte".

Die Entwicklung sei schließlich so verlaufen, daß „die an den Vater gerichtete Verwandlungsbitte in Zusammenhang mit der unmittelbar vorausgehenden Geistbitte gebracht wurde ... Der erste Zeuge für diese letztere Alteration ist Cyrill v. Jer., und sie trat mit

Zugleich ergibt sich, daß in der Epiklese i. w. S. die Bitte um Heiligung und Segnung der Opfergaben und Herabkunft des Hl. Geistes über sie die primäre ist. Aber da die eucharistische Feier von Anfang als Opfer galt (Did. 14), so ist die Bitte um die Annahme der Gaben aus der Bitte um die Segnung und Heiligung derselben wie von selbst hervorgewachsen. Denn beim Opfer fällt die Bitte um Segnung mit der Bitte um Annahme von seiten Gottes zusammen. Die einfache Bitte um Segnung und Heiligung und Herabkunft des Hl. Geistes mußte sich

---

solcher Wucht und Majestät auf, daß sie fast sämtliche Liturgien endgültig beeinflußte, die übliche Ausdrucksweise der Liturgien verdrängend. So haben wir nun das, was in unserer Zeit sensu stricto unter Epiklese verstanden wird" (S. 135).

Gegen diese Theorie von der Entstehung der Epiklese spricht folgendes: In keiner der alten Liturgien läßt sich die von *Merk* postulierte historische Notiz von der Sendung des Hl. Geistes am Pfingstfeste nachweisen; alle enthalten eine Bitte um den Hl. Geist. Vom Standpunkte *Merks* läßt sich ferner nicht erklären, daß die Anamnese der Apostolischen Konstitutionen und der orientalischen Liturgien die Heilstatsachen in folgender Reihenfolge aufzählt: Tod Christi, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft. Erst auf die Erwähnung der Wiederkunft Christi folgt die Bitte um die Sendung des Hl. Geistes. Außerdem findet sich schon in den ältesten Taufwasserweihen die Herabkunft des Hl. Geistes erwähnt (siehe oben S. 487 f). Es ist aber wenig wahrscheinlich, daß die Notiz von der Geistsendung innerhalb der Anamnese zur Geistbitte umgebildet wurde, sich von ihr abgelöst und selbständig geworden und dann in die Taufwasserweihe eingedrungen sei. Es ist wahrscheinlicher, daß die „Taufepiklese" selbständigen Ursprungs ist. Ist das aber der Fall, dann wird sich auch die eucharistische Geistbitte nicht aus der Anamnese entwickelt haben. Was endlich die Existenz eines Oblationsgebetes mit den vier von *Merk* postulierten Bitten vor der Präfation in alter Zeit angeht, so ist sie mehr als zweifelhaft. Die beiden Zeugnisse, Ps.-Proklus (Migne, PG 65.849 f) und das *Pfaffsche* Irenäus-Fragment, die er für die Existenz dieses Gebetes anführt, lassen sich ebensogut von der Epiklese verstehen, von ihrer tatsächlichen Unechtheit ganz abgesehen (die Wendung: „Das zur hl. Handlung bereitliegende Brot", aus der *Merk* a. a. O. 121 ein Opferungsgebet vor der Wandlung beweisen will, ist zu unbestimmt gehalten: man kann darunter auch die Herabkunft des Hl. Geistes verstehen).

beim Opfer zu der Bitte um die acceptio, assumptio, susceptio (und wie immer die Annahme des Opfers ausgedrückt sein mag) entfalten[1]). So erklärt sich ungezwungen die uns in den post pridie- und post secreta-Gebeten entgegentretende Identifizierung bezw. das Ineinanderfließen der einzelnen Glieder der beiden Begriffsreihen: invocatio Spiritus sancti, sanctificatio, benedictio, transformatio usf. der Opfergaben einerseits und acceptio, susceptio, assumptio derselben anderseits[2]).

§ 5. Die Entstehung der Epiklese im eigentlichen Sinne

Wir glauben in § 2 nachgewiesen zu haben, daß die griechische Epiklese, die mozarabischen post pridie- und die altgallikanischen post secreta-Gebete, sowie Supra quae und Supplices im römischen Kanon einen gemeinsamen Ursprung haben. Ferner wurde in § 4 gezeigt, daß alle diese Gebete auf ein Weihegebet über das Opfer zurückgehen. Hieraus muß man den Schluß ziehen, daß die Bitte um die Transsubstantiation, welche in allen jetzigen

---

[1]) Die Ansicht *W. C. Bishops*, The primitive form of consecration of the h. Euch. in The Church Quart. Rev. LXVI [1908] 397 u. 399 und *Sallavilles*, Art. Épiclèse eucharistique im Dictionnaire de théol. cath. V 216 ff, die mozarabischen post pridie-, die altgallikanischen post secreta-Gebete und das römische Kanongebet Supplices seien ursprünglich sämtlich Epiklesen im engsten Sinne gewesen, später seien unter dem Einfluß der Lehre von der Wandlungskraft der Worte Christi für die Epiklesen andere Gebete mit der Bitte um Annahme des Opfers eingetreten, ist also abzulehnen.

[2]) Zu der Vermischung der Begriffe mag auch der Umstand mitgewirkt haben, daß jene Begriffe, die an sich gegen die Opferidee indifferent sind, in der Hl. Schrift als Opfertermini gebraucht sind; vgl. Joh 17,19: καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν und Hebr 9,14, wo das Opfer Christi als durch den ewigen Geist vollzogen gedacht ist: πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων; Hiermit soll nicht geleugnet werden, daß zwischen einzelnen Gliedern der beiden Reihen auch anderweitige, von der Opferidee nicht notwendig beeinflußte Beziehungen bestehen: so treffen wohl die Vorstellung einer transformatio und die einer assumptio der hl. Gaben in der Idee der „Verklärung“ zusammen.

Epiklesen enthalten ist, später eingefügt bezw. die einfache Segensbitte zur Bitte um die Wandlung umgestaltet wurde. Dieser Schluß wird bestätigt durch den liturgiegeschichtlichen Befund. Die ältesten morgenländischen Epiklesen enthalten nämlich keine Bitte um Verwandlung der Gaben, sondern lediglich eine Bitte um Segnung des Opfers durch Herabkunft des Hl. Geistes über dasselbe.

So lautet die Epiklese der von *E. Hauler* herausgegebenen Veronensischen Fragmente[1]: Et petimus, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans des omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor, patri et filio cum sancto spiritu, in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen[2].

Desgleichen enthält die Epiklese der Constitutiones ecclesiae Aegyptiacae keine Bitte um Verwandlung: Suppliciter oramus te, ut mittas spiritum tuum sanctum super oblationes huius ecclesiae, pariterque largiaris omnibus, qui sumunt de eis (ut prosit eis ad) sanctitatem, ut repleantur spiritu sancto, et ad confirmationem fidei in veritate, ut te celebrent et laudent in filio tuo Jesu Christo, in quo tibi (sit) laus et potentia in sancta ecclesia et nunc et semper et in saecula saeculorum, Amen[3]. Beide Epiklesen sind die ältesten uns erhaltenen.

Ebenso fehlt in den ältesten Texten der ostsyrischen Liturgie jede Bitte um die Transsubstantiation. So enthält z. B. die Liturgie der hh. Addäus und Maris folgende Epiklese: Et veniat, Domine, spiritus tuus sanctus et requiescat super oblationem hanc servorum tuorum quam offerunt, et eam benedicat et sanctificet, ut sit nobis, Domine, ad propitiationem . . .[4] — Auf dieser ältesten Stufe sind auch die mozarabischen und altgallikanischen post pridie- und post secreta-Gebete durchgehends stehen geblieben.

---

[1]) Nach *Schermann*, Griech. Liturgien 126 stammt diese Liturgie aus dem 2. oder 3. Jahrhundert.

[2]) *E. Hauler*, Didascaliae Apostolorum Fragmenta Veronensia. Fasc. prior 107. Vgl. *P. Cagin*, L'eucharistie, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies (Scriptorium Solesmense II: L'euchologie latine, étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires) 148, Einlage, Kol. 1.

[3]) *Funk*, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II 100. Vgl. *Cagin* a. a. O. Kol. 2.

[4]) *Brightman* a. a. O. 287, vgl. auch unten S. 514.

Einen Übergang zwischen diesen einfachen Epiklesen und den ausgebildeten Epiklesen im e. S. stellen wohl die Epiklesen der Apostolischen Konstitutionen und der Basiliusliturgie dar. Hier merkt man, daß die Epiklese mit den Einsetzungsworten in Konkurrenz zu treten beginnt.

Die Epiklese der Apostolischen Konstitutionen lautet: ἀξιοῦμέν σε, ὅπως... καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου ...[1]) — Die Epiklese der Basiliusliturgie hat folgenden Wortlaut: ... σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν, ἐλθεῖν τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τά προκείμενα δῶρα ταῦτα ... καὶ ἀναδεῖξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον, αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο, αὐτὸ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς[2]).

Am besten faßt man mit *Probst*[3]) und *Höller*[4]) ἀποφαίνειν bezw. ἀναδεικνύναι als „erscheinen machen, erscheinen lassen, offenbaren". Die Etymologie spricht durchaus für diese Übersetzung und gegen die Übersetzung mit „machen, bewirken". Dieser Formulierung scheint die Idee zugrunde zu liegen, daß es einer besonderen Gnade des Hl. Geistes bedarf, um das, was durch die Einsetzungsworte bereits bewirkt wurde, dem Geiste der Gläubigen erkennbar, offenbar zu machen. Die Epiklese in diesem Sinne verhält sich hiernach zur Wandlung, die durch die Einsetzungsworte vollzogen wird, wie etwa das Epiphaniefest zum Weihnachtsfeste[5]).

---

[1]) *Funk*, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I 510.

[2]) *Swainson* a. a. O. 82, *Brightman* a. a. O. 329 f und 406.

[3]) Liturgie des vierten Jahrh. u. deren Reform 24.

[4]) Theologisch-prakt. Quartalschrift LXII [1909] 623 ff; Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien 109 f.

[5]) Vgl. *Leo Magnus*, Sermo 2 de Epiphania: brevi intervallo temporis, post sollemnitatem Nativitatis Christi festivitas declarationis eius illuxit: et quem in illo die Virgo peperit, in hoc mundus agnovit. Verbum enim caro factum, sic susceptionis nostrae temperavit exordia, ut natus Jesus et credentibus manifestus, et persequentibus esset occultus (MPL 54,237 f). Vgl. auch *L. Baurain*, L'épiclèse in der Rev. Augustinienne I [1902] 469 und *E. Bouvy*, Les Églises orientales bei *Salaville*, Art. Épiclèse im Diction. de théol. cath. V 288 f.

Die vollausgebildete Epiklese mit der formellen Bitte um Wandlung liegt endlich vor in der griechischen Jakobusliturgie, im Euchologium Serapions, in der Markusliturgie und in der Chrysostomusliturgie.

Auch der Zweck, wozu der Hl. Geist herabgerufen wird, deutet auf eine Entwicklung in den morgenländischen Epiklesen hin, die in der Bitte um die Transsubstantiation ihren Abschluß fand. Während nämlich die Jakobusliturgie noch von einem Überschatten des Hl. Geistes und Heiligen, die Basiliusliturgie von einem Segnen und Heiligen, die Markusliturgie von einem Segnen, Heiligen und Vollenden der Opfergaben durch den Hl. Geist spricht, sind in der Epiklese der Chrysostomusliturgie, der jüngsten dieser Epiklesen, alle diese Funktionen des Hl. Geistes fortgefallen und als Zweck seiner Herabkunft lediglich die Verwandlung der Opfergaben in den Leib und das Blut Jesu Christi ausgesprochen.

Mit diesem Ergebnisse, daß die Bitte um die Transsubstantiation in den morgenländischen Epiklesen nicht ursprünglich ist, stimmen auch die Zeugnisse der Väter überein.

Cyrill von Jerusalem († 386) ist sehr wahrscheinlich der erste, der eine Epiklese im strikten Sinne kennt. Vor ihm läßt sie sich nicht nachweisen. Zwar spricht schon *Irenäus* an zwei Stellen von einer ἐπίκλησις, aber er versteht hierunter wohl etwas anderes. Die erste Stelle findet sich Adv. haer. 1,13 n. 2 (Migne PG 7,580). Sie berichtet von dem Gnostiker Markus:

> ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ, ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνῳ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ.

Es läßt sich nicht beweisen, daß *Irenäus* hier unter dem λόγος τῆς ἐπικλήσεως bezw. der ἐπίκλησις die Epiklese im strikten Sinne verstanden hat; vielmehr liegt die Annahme am nächsten, daß der Heilige, da er sagt, Markus habe den λόγος τῆς ἐπικλήσεως weit ausgedehnt

(ἐπὶ πλέον ἐκτείνων) an das ganze Eucharistiegebet gedacht hat[1]).

Die zweite Stelle ist Adv. haer. 4,18 n. 5 (Migne PG 7,1028 f):

ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτω καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.

Hier ist ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ offensichtlich identisch mit dem λόγος τοῦ θεοῦ in Adv. haer. 5,2 n. 3: ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ. So wenig aber λόγος τοῦ θεοῦ die Epiklese i. e. S. bedeuten kann, so wenig auch ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ[2]).

Auch *Firmilian*, der Zeitgenosse Cyprians, erwähnt eine ἐπίκλησις, invocatio (ed. *Hartel* p. II 817 f):

Atqui illa mulier, quae prius per praestigias et fallacias daemonis multa ad deceptionem fidelium moliebatur, inter cetera, quibus plurimos deceperat, etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium domino sine sacramento solitae praedicationis offerret.

Auch diese Stelle ist für die Existenz der Epiklese im e. S. nicht beweiskräftig; es ist nur gesagt, daß die Frau durch ein nicht zu verachtendes Konsekrationsgebet[3]) das Brot zu heiligen und so die Eucharistie zu vollziehen vorgegeben habe, ohne dabei die übrigen kirchlich über-

---

[1]) So auch *Renz*, Geschichte des Meßopfer-Begriffs I 193 und *Rauschen*, Eucharistie und Bußsakrament² 121 f. Falsch ist also die Behauptung *Hoppes:* „Man wird .. anerkennen müssen, daß zur Zeit des Irenäus in der kirchlichen Liturgie Galliens ein zur Konsekration gehöriger und von dem λόγος θεοῦ verschiedener λόγος ἐπικλήσεως existierte". A. a. O. 22 f.

[2]) Was unter diesem λόγος τοῦ θεοῦ und der ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ näher zu verstehen ist, wird unten untersucht werden. Siehe S. 506.

[3]) Zu dieser Bedeutung von invocatio vgl. *Lingens*, Die eucharistische Konsekrationsform (Zeitschrift f. kath. Theol. XXI [1897] 79 f).



lieferten Gebete[1] zu sprechen. Worin dieses Konsekrationsgebet bestanden habe: ob es die Einsetzungsworte waren oder ob es ein einfaches Segnungsgebet war, wie es in manchen post pridie-Gebeten der altspanischen Liturgie noch erhalten ist, oder schon eine Epiklese im e. S. (mit Anrufung des Hl. Geistes zum Zwecke der Verwandlung), ist nicht gesagt. Am unwahrscheinlichsten ist, daß es die Einsetzungsworte waren: dies scheint ausgeschlossen durch den Zusatz non contemptibili. Möglicherweise aber sind die Einsetzungsworte unter dem Ausdruck sine sacramento solitae praedicationis zu verstehen, wie *Varaine*, L'épiclèse eucharistique 35 will; unter der invocatio non contemptibilis versteht er das ganze Danksagungsgebet.

Wenn *Origenes* Contr. Cels. 8,33 (Migne PG 11,1565) sagt, daß das Brot der Leib Christi werde durch ein Gebet[2], so spricht er zu unbestimmt, als daß man mit *Varaine* a. a. O. 23 und 27 einen Schluß auf das Vorhandensein einer Epiklese daraus ziehen könnte. Ebenso spricht *Athanasius* ganz allgemein und will den Augenblick der Transsubstantiation nicht fixieren: ἐπὰν δὲ αἱ μεγάλαι εὐχαὶ καὶ αἱ ἅγιαι ἱκέσιαι ἀναπεμφθῶσιν, καταβαίνει ὁ λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα (Ad nuper baptizatos, zitiert von *Eutychius v. Konst.* bei Migne PG 86_2,2401).

Es ist weiter sicher, daß der zweite der großen griechischen Kirchenväter in der bekannten Stelle de spiritu sancto 27 unter τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα nicht die Epiklese im strikten Sinne versteht:

Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφων ἡμῖν καταλέλοιπεν; Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες (Migne PG 32,188).

---

[1]) S. *Lingens* a. a. O. 83.

[2]) Τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τοὺς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετ' ὑγιοῦς προθέσεως αὐτοῖς χρωμένους. Siehe unten S. 507.

Basilius versteht unter τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα, wie sich aus οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη (= Einsetzungsworte), ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ergibt, teils vor, teils nach den Einsetzungsworten gesprochene aus der kirchlichen Überlieferung stammende Gebete.

Dagegen ist eine Epiklese im e. S. wenigstens höchstwahrscheinlich bei *Cyrill von Jerusalem* (Cat. myst. 5,7) bezeugt:

Εἶτα ἁγιάσαντες ἑαυτοὺς διὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἂν ἐφάψηται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται[1]).

Lingens[2]) meint, Cyrill bezeichne an dieser Stelle nicht das liturgische Epiklesengebet, sondern die tatsächliche Anrufung des Hl. Geistes (durch das Sprechen der Einsetzungsworte). Diese Ansicht ist jedoch unhaltbar. Sie wird widerlegt durch das, was folgt: Εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου εὐσταθείας u. s. w. *Cyrill* beschreibt wirklich Gebete, wenn auch in großen Zügen[3]).

Auch in Cat. myst. 1,7 (Migne PG 33, 1072): Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τῆς εὐχαριστίας πρὸ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος[4]) ἄρτος ἦν καὶ οἶνος λιτός, ἐπικλή-

---

[1]) *H. Lietzmann*, Liturg. Texte I. Zur Geschichte der orient. Taufe und Messe im 2. und 4. Jahrh. (Kleine Texte für theol. Vorlesungen u. Übungen) 15.

[2]) A. a. O. 85 ff. Ebenso *Salaville*, Diction. de théol. cath. V 238 f.

[3]) Die These von *Höller*, Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien 131 und *Baumstark*, Theol. Revue XV [1916] 341, Cyrill kenne eine Epiklese zwischen dem Trishagion und dem Einsetzungsbericht, ist sehr problematisch. Man könnte allerdings versucht sein, diese Ansicht zu vertreten, wenn man Cat. myst. 4,6 liest: Μὴ πρόσεχε οὖν ὡς ψιλοῖς τῷ ἄρτῳ καὶ τῷ οἴνῳ, σῶμα γὰρ καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὴν δεσποτικὴν τυγχάνει ἀπόφασιν.

[4]) Sollte hierunter vielleicht die trinitarische Doxologie, die sich am Ende der Epiklesen findet oder wenigstens ursprünglich fand (die

σεως δὲ γενομένης ὁ μὲν ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος αἷμα Χριστοῦ, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον... und 3,3 (eb. 1090 ff): Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκέτι ἄρτος λιτός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον, οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα, καὶ Πνεύματος ἁγίου, παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον ist wahrscheinlich auf die liturgische Epiklese im e. S. angespielt.

In der Zeit nach Cyrill von Jerusalem sprechen von einer Herabrufung des Hl. Geistes zum Zwecke der Vollendung des Opfers, der Berührung der Gaben, der Heiligung des Opfers der *hl. Johannes Chrysostomus, Theophilus von Alex., Gelasius* und *Fulgentius von Ruspe.*

De sacerdotio 6,4 sagt *Chrysostomus*: Ὅτ' ἂν δὲ καὶ (sc. ὁ ἱερεὺς) τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φρικοδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων συνεχῶς ἐφάπτηται δεσπότου, ποῦ τάξομεν αὐτόν[1]); Von einer Berührung der Opfergaben durch den Hl. Geist spricht er de coemet. et cruce 3: Ὅτ' ἂν ἑστήκῃ πρὸ τῆς τραπέζης ὁ ἱερεύς, τὰς χεῖρας ἀνατείνων εἰς τὸν οὐρανόν, καλῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἅψασθαι τῶν προκειμένων, πολλὴ ἡσυχία, πολλὴ σιγή[2]). Man vergleiche auch de sacerd. 3,4: Ἕστηκε γὰρ ὁ ἱερεὺς οὐ πῦρ καταφέρων, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ τὴν ἱκετηρείαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖ, οὐχ ἵνα τις λαμπὰς ἄνωθεν ἀφεθεῖσα καταναλώσῃ τὰ προκείμενα, ἀλλ' ἵνα ἡ χάρις ἐπιπεσοῦσα τῇ θυσίᾳ δι' ἐκείνης τὰς ἁπάντων ἀνάψῃ ψυχάς[3]). Bei *Theophilus von Alexandrien* findet sich folgende Stelle: Dicit enim(sc. Origenes) spiritum sanctum non operari ea, quae inanima sunt, nec ad irrationabilia pervenire. Quod asserens non recogitat, aquas in baptismate mysticas adventu sancti spiritus consecrari, panemque dominicum ... per invocationem et adventum sancti spiritus sanctificari[4]). Der Papst *Gelasius* († 496) spricht ebenfalls von einer Heiligung des eucharistischen Opfers durch den Hl. Geist in der berühmten Stelle im Briefe an den Bischof Elpidius von Volterra: Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, crimi-

Fürbittgebete unmittelbar nach der Epiklese sind eingeschoben), verstanden sein?

[1]) Migne PG 47,681.

[2]) Eb. 49, 397 f. [3]) Eb 47,642.

[4]) Die Stelle findet sich in den Briefen des hl. Hieronymus (Ep. 98,13 im Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 55 ed. *Hilberg.*

nosis plenus actionibus reprobetur?[1]) Dasselbe tut *Fulgentius von Ruspe* († 533) ad Monimum 2,6: Jam nunc etiam illa nobis est de spiritus sancti missione quaestio revolvenda: cur scilicet, si omni trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostrae munus sancti spiritus tantum missio postuletur, quasi ... ita spiritus ad consecrandum ecclesiae sàcrificium mittendus sit, tamquam pater aut filius sacrificantibus desit[2]).

Es liegt nahe, unter dem ἐπιτελεῖν τὴν θυσίαν und ἅψασθαι τῶν προκειμένων[3]) bei *Johannes Chrys.*, unter dem sanctificare panem dominicum und oblationis nostrae munus bei *Theophilus* bezw. *Fulgentius*, unter der consecratio divini mysterii und dem consecrare ecclesiae sacrificium bei *Gelasius* bezw. *Fulgentius* an die Transsubstantiation zu denken. Allein dem steht manches entgegen. *Chrysostomus* würde, falls man ihn so verstände, sich selbst widersprechen; denn an drei Stellen, wie wir noch sehen werden, sagt er deutlich, daß die Transsubstantiation durch die Worte Christi geschehe (De prod. Jud. 1,1; 2,6; Hom 2 in ep. 2 ad Tim)[4]). Es ist daher wahrscheinlicher, daß die genannten Ausdrücke nicht von der Transsubstantiation, sondern von einer Heiligung der Opfergaben des Leibes und Blutes Christi zu verstehen sind. Durch die enge Verwandtschaft zwischen der eucharistischen und der Taufepiklese wurden die Väter, da sie der Taufepiklese so große Kraft zuschrieben, fast gezwungen, auch der eucharistischen Epiklese irgendwelche Wirkung auf das hl. Geheimnis zuzuschreiben. Ihre Aussagen brauchen

---

[1]) *Thiel*, Epistolae Romanorum Pontificum I 486; Migne PL 59,143. Man vergleiche inhaltlich hiermit Hieronymus, In Soph 3,7: Impie agunt in legem Christi, putantes εὐχαριστίαν imprecantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum solemnem orationem et non sacerdotum merita (Migne PL 25,1375).

[2]) Migne PL 65,184.

[3]) Zu diesem Ausdruck vgl. *Cyrill. Hieros.*, Cat. myst. 5,7: Πάντως γὰρ οὗ ἂν ἐφάψηται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται, ferner die Epiklese der von *Baumstark* edierten syrischen Liturgia S. Athanasii: hunc (sc. Spiritum sanctum) mitte nobis, domine, et per nos peccatores ad haec mysteria coram te (posita) pertingat ... (Oriens Christianus II [1902] 109).

[4]) Siehe unten S. 503 f.

nicht notwendig über das hinauszuführen, was *Basilius* von den τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα sagt: „sie haben eine große Kraft inbezug auf das Geheimnis". Zudem haben die genannten Ausdrücke ihre Parallelen in manchen post pridie-Gebeten der mozarabischen Liturgie. Diese sind aber, wie oben (S. 318 ff) gezeigt wurde, nicht von der Transsubstantiation zu verstehen; also brauchen auch *Theophilus*, *Gelasius* und *Fulgentius* nicht notwendig in diesem Sinne verstanden zu werden[1]).

Erst von *Johannes von Damaskus* läßt sich wieder mit Sicherheit behaupten, daß er die Epiklese im e. S. kennt und ihr Wandlungskraft zuschreibt:

Εἶπεν ὁ θεός· τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα, καί· τοῦτό μού ἐστι τὸ αἷμα, καί· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, καὶ τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ προστάγματι, ἕως ἂν ἔλθῃ, γίνεται (οὕτω γὰρ εἶπεν· ἕως ἂν ἔλθῃ). Καὶ γίνεται ὑετὸς τῇ καινῇ ταύτῃ γεωργίᾳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις.. Οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος, οἶνός τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα.

Die Einsetzungsworte sind bei dem Damaszener ganz in den Hintergrund getreten: die einmal beim letzten Abendmahl gesprochenen Worte sind ebenso wie die bei der Schöpfung gesprochenen Worte: „Die Erde bringe grüne Kräuter hervor" ein Same, der zwar lebendig ist für alle Zeiten; wie aber diese Worte nur in Wirksamkeit treten durch den Hinzutritt der Feuchtigkeit des Himmels, so aktivieren sich auch die von dem Herrn bei der Einsetzung des hl. Sakramentes gesprochenen Worte durch den Hinzutritt der Anrufung des Hl. Geistes[2]).

---

[1]) Somit kann man durch Berufung auf Gelasius, wie *Baumstark*, Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato 48 und *Rauschen*, Eucharistie und Bußsakrament[2] 112 tun, die Existenz einer Epiklese im strikten Sinne in der röm. Liturgie des 5. Jahrh. nicht beweisen. Über die Frage einer Epiklese in der alten röm. Messe vgl. *Mohlberg* im Katholik 1913, 68 ff. ferner *Salaville*, L'épiclèse dans le canon romain de la messe in der Rev. August. XIV [1909] 303 und *Varaine* a. a. O. 110 ff, bes. 121 ff.

[2]) Der Heilige wurde zu dieser Theorie wohl hauptsächlich veranlaßt durch die Wendung τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ

Soviel ist also sicher: Die Epiklese im strikten Sinne ist nicht ursprünglich, sondern sekundär.

So harrt noch die Frage der Beantwortung: wie ist die Bitte um die Transsubstantiation in das einfache Weihegebet und die schlichte Anrufung des Hl. Geistes über das Opfer hineingekommen? Diese Frage hängt eng mit der andern zusammen: wie kam es, daß man das Segnungsgebet für den Vollzug der Eucharistie für wesentlich, d. h. in unserem Falle: die eucharistische Gegenwart bewirkend, hielt? Denn nur wenn man dieses Gebet als ein die eucharistische Präsenz bewirkendes ansah, ist es erklärlich, daß die Bitte um die Heiligung und Segnung zu einer Bitte um die Wandlung spezifiziert wurde.

Die über die Wirksamkeit der andern Sakramente, vorzüglich der Taufe, herrschenden Anschauungen verbreiten Licht über diese Frage. Taufe und Eucharistie gehören ja insofern zusammen, als der Epiklese i. w. S. bei der Eucharistie und dem Weihegebete, das über das Taufwasser gesprochen wurde, wie oben gezeigt [1]), dieselbe Idee zugrundeliegt.

αἵματος, die sich in der Liturgie des hl. Basilius nach den Einsetzungsworten und vor der Epiklese findet. Diesen Ausdruck fand er mit der eucharistischen Gegenwart Christi unvereinbar: Εἰ δὲ καί τινες ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον ἐκάλεσαν, ὡς ὁ θεοφόρος ἔφη Βασιλεῖος, οὐ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι εἶπον, ἀλλὰ πρὶν ἁγιασθῆναι, αὐτὴν τὴν προσφορὰν οὕτω καλέσαντες ... Ἀντίτυπα δὲ τῶν μελλόντων λέγονται, οὐχ ὡς μὴ ὄντα ἀληθῶς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ .. (De fide orthodoxa 4,13 Migne PG 94,1144). Er verlegte daher die Vollendung der Wandlung in die Epiklese. Vgl. hierzu *M. Jugie*, L'épiclèse et le mot antitype de la messe de saint Basile (Échos d'Orient IX [1906] 193 ff).

[1]) S. 483 ff. Folgende Väter vergleichen die Taufepiklese und eucharistische Epiklese miteinander: *Cyprian*, Epist. 70,1 (CSEL 3,2), *Cyrill von Jer.*, Cat 21,3 (Migne PG 33,1087 ff), *Gregor von Nyssa*, In baptismum Christi (PG 46,581 c), *Theophilus von Alex.*, Ep. 98,13 unter den Werken des hl. Hieronymus (PL 22,801), *Augustinus*, de baptismo contr. Donat. 5,20,28 (PL 43,190); Excerpta *Theodoti* § 2 (PG 9,695). Zur Parallelisierung der eucharistischen Epiklese mit dem über das Myron gesprochenen Weihegebete vgl. *Cyrill von Jer.*. Cat.

Was die Wirksamkeit der Taufe angeht, so laufen schon in ältester Zeit zwei Ansichten parallel nebeneinander: die Ansicht, daß Christus die Wasser durch seine eigene Taufe im Jordan für die Spendung der hl. Taufe geweiht und geheiligt hat, und die Ansicht, daß das Taufwasser durch das Weihegebet die Kraft erhält, in der Taufe das übernatürliche Leben mitzuteilen. Die erste Ansicht findet sich schon bei *Ignatius von Antiochien*[1]), ferner u. aa. bei *Tertullian*[2]), *Gregor von Nazianz*[3]), *Ambrosius*[4]), *Maximus*[5]), *Augustinus*[6]) und vielen Scholastikern[7]).

Dieser Anschauung ist, was die Eucharistie betrifft, analog jene, daß die Worte, die Christus beim letzten Abendmahl über Brot und Wein gesprochen hat, eine fortdauernde hl. Kraft besitzen und die Wandlung bewirken[8]). Sehr deutlich ist sie ausgesprochen beim *hl. Johannes Chrysostomus*, De prod. Jud 1.6[9]):

---

myst. 3,3; mit dem über das Öl gesprochenen Gebete vgl. *Klemens von Al.*, Excerpta e Theodoto 82,1. 2 (ed. *Stählin* III 132,10).

[1]) Eph 18. [2]) Adv. Jud. 8.

[3]) Or. 38,16. [4]) In Luc 2,83.

[5]) De sacram. 1,5. [6]) Sermo 136 n. 1 in App.

[7]) Siehe *Schanz* a. a. O. 210. Auch *Thomas* ist dieser Meinung: Tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus (S. th. III qu. 66 a. 2); ebenso der Catechismus Romanus: Tunc a Domino sacramentum institutum esse perspicitur, cum ipse a Joanne baptizatus sanctificandi virtutem aquae tribuit (II 2 n. 20). Von neueren Theologen siehe z. B. *Billot*, De ecclesiae sacramentis, tom. I 206 f (Rom 1896).

[8]) Diese Anschauung setzt voraus, daß Christus selbst durch diese Worte konsekriert hat, wie es sehr wahrscheinlich *Tertullian*, Adv. Marc. 4,40 und *Klemens von Alex.*, Paedag. 2,2 aussprechen. *Tertullian* sagt: Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo; *Klemens* sagt: Καὶ εὐλόγησέν γε τὸν οἶνον εἰπών· λάβετε, πίετε· τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα. Allerdings ist diese Deutung nicht zwingend, weil das Gerundium bezw. das Partizip auch die Bedeutung von „da" zuläßt.

[9]) Migne PG 49,380. Zur Lehre des hl. Joh. Chrys. über die Konsekrationsform der Euch. vgl. *Salaville*, L'épiclèse d'après S. Jean Chrys. et la tradition occidentale (Échos d'Orient XI [1908] 101 ff).

Πάρεστιν ὁ Χριστός καὶ νῦν ἐκεῖνος ὁ τὴν τράπεζαν διακοσμήσας ἐκείνην, οὗτος καὶ ταύτην διακοσμεῖ νῦν. Οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γενέσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν Χριστός. Σχῆμα πληρῶν ἕστηκεν.. ὁ ἱερεὺς τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα· — ἡ δὲ δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐστι — τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμά φησι· τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. Καὶ καθάπερ ἡ φωνὴ ἐκείνη ἡ λέγουσα· αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν, ἐρρέθη μὲν ἅπαξ, διὰ παντὸς δὲ τοῦ χρόνου γίνεται ἔργῳ ἐνδυναμοῦσα τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν πρὸς παιδοποιίαν, οὕτω καὶ ἡ φωνὴ αὕτη ἅπαξ λεχθεῖσα καθ' ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐξ ἐκείνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται[1]).

Durch diese Stelle erhalten alle jene Ausführungen der vorangehenden Väter Licht, in denen gesagt wird, daß Brot und Wein geheiligt werden durch das Wort Gottes, durch das Wort und Gebet Gottes, durch das Wort Christi.

Es ist wahrscheinlich, daß auch die berühmte Stelle in der ersten Apologie *Justins* (c. 66) in diesem Sinne zu verstehen ist.

Hier sagt er, die Wandlung werde vollzogen δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ: Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

---

[1]) Dieselbe Ansicht spricht *Chrys.* aus in Hom. 2 in ep. 2 ad Tim.: Ταύτην (τὴν προσφοράν) οὐκ ἄνθρωποι ἁγιάζουσιν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ καὶ ἐκείνην ἁγιάσας; Ὥσπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγξατο τὰ αὐτά ἐστιν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει, οὕτω καὶ ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστιν (Migne PG 62,612), ebenso De prod. Jud. 2.6 (PG 49 f. 389). *Salaville,* La consécration euch. d'après quelques auteurs grecs et syriens (Échos d'Orient XIII [1910] 321 ff) führt noch die Stellen In Matth. hom. L al. LI 3, Migne PG 58,507 und In Matth. hom. LXXXII 5 ebd. 744 an, an denen der hl. Lehrer ebenfalls deutlich die Einsetzungsworte als Konsekrationsform der Eucharistie bezeichnet. Zu der Lehre des *hl. Chrys.* und des monophysitischen *Severus von Antiochien,* der die Lehre des Heiligen übernimmt, vgl. ferner *Le Puniet,* Revue d'histoire ecclés. XIII [1912] 41 ff.

Man kann es wohl als gewiß bezeichnen, daß λόγου von δι' abhängig ist und nicht von εὐχῆς, so daß zu übersetzen ist: „durch ein Gebetswort"[1]).

In neuester Zeit versteht *Buchwald*[2]) unter diesem Gebetswort die εὐχαριστία oder das ganze Danksagungsgebet. Er meint, die Begründung dafür, daß „die Eucharistierung geschieht durch einen λόγος παρ' αὐτοῦ", liege in dem Auftrage Jesu τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου; unter dem τοῦτο könne aber nur das vorausgehende εὐχαριστήσαντα verstanden sein. Somit habe *Justinus* unter dem εὐχῆς λόγος παρ' αὐτοῦ das ganze Danksagungsgebet, die εὐχαριστία, verstanden. — Allein *Justinus* will mit dem Satze: Οἱ γὰρ ἀπόστολοι usf., der unmittelbar folgt[3]), nur begründen, warum die Eucharistie Fleisch und Blut Christi sei, in keiner Weise aber will er zeigen, warum die „Eucharistierung" stattfinde δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ. Zudem kann man nicht sagen, daß das Danksagungsgebet, auch wenn es von Christus den Aposteln aufgetragen wurde, ein εὐχῆς λόγος παρ' αὐτοῦ sei. Wenn *Buchwald* ferner sagt (a. a. O. 3), es sei unmöglich, hierunter die Einsetzungsworte zu verstehen, weil sie kein Gebet seien, so beachtet er nicht, daß in c. 66 der Λόγος θεοῦ und εὐχῆς λόγος παρ' αὐτοῦ und ihre Wirkungen in Parallele gesetzt werden und daß der letztere, um ihn von dem ersteren zu unterscheiden, εὐχῆς

---

[1]) Vgl. die Stelle 1 Apol 13: λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας. Die Übersetzung *Watterichs*, Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl 38: „durch das Gebet um den Logos von Ihm" (dem Vater) ist sicher abzulehnen.

[2]) Die Epiklese der römischen Messe 2 ff. Ebenso *Rauschen*, Eucharistie und Bußsakrament² 120 f, *Salaville*, La liturgie décrite par S. Justin et l'épiclèse (Échos d'Orient XII [1909] 223 ff), *Varaine*, L'épiclèse euch. 20 u. *Casel*, Kathol. XCIV/1 [1914] 338 ff.

[3]) Im Zusammenhang lautet der Satz: Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς, τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν. Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.



λόγος genannt wird, so daß die Bezeichnung εὐχή nicht zu pressen ist[1]).

Wie *Justinus* sagt, daß Brot und Wein zur Eucharistie werden δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, so sagt *Irenäus*, daß sie hierzu werden dadurch, daß sie den λόγος τοῦ θεοῦ oder, wie er an einer andern Stelle sich ausdrückt, die ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ empfangen.

Die erste Stelle steht Adv. haer. 5,2 n. 3: Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ . . (Migne PG 7,1127). Der Wortlaut weist auf die Einsetzungsworte. Die zweite Stelle findet sich Adv. haer. 4,18 n. 5: Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία . . . (Migne PG 7,1028).

Rauschen[2]) glaubt, unter ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ könne der Heilige die Einsetzungsworte nicht verstanden haben, man müsse an das gesamte Eucharistiegebet denken. Diese Notwendigkeit besteht jedoch nur dann, wenn man τοῦ θεοῦ als gen. obi. faßt. Es liegt aber mit Rücksicht auf die parallele Stelle 5,2 n. 3 näher, τοῦ θεοῦ als gen. subi. und ἐπίκλησιν nicht speziell als Anrufung, sondern als Gebet im allgemeinen zu erklären[3]). In diesem Falle sagt *Irenäus*, ebenso wie schon *Justinus*, daß die eucharistische Gegenwart Christi bewirkt wird durch ein Wort, ein Gebet des Herrn selber[4]). Mit diesem Ergebnis steht nicht im Widerspruch die oben (S. 495) erörterte Stelle Adv. haer. 1,13 n. 2, wo der Heilige wahrscheinlich das Eucharistiegebet als Konsekrationsform faßt. Hier spricht er allgemeiner, während er in 5,2 n. 3 und 4,18 n. 5 angibt, welcher Teil des Dankgebetes Brot und Wein zur εὐχαριστία macht[5]).

---

[1]) Auch *Drews*, Untersuchungen über die sogen. klementinische Liturgie im VIII. Buch der apostolischen Konstitutionen I 73 ff, kommt zu dem Ergebnis, daß unter εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ „mit ziemlicher Sicherheit" die Einsetzungsworte zu verstehen seien.

[2]) A. a. O. 121. [3]) Vgl. *Lingens* a. a. O. 52 ff.

[4]) So im wesentlichen schon *J. Th. Franz*, Die eucharistische Wandlung u. die Epiklese der griech. und orient. Liturgien I 14.

[5]) Vgl. 4,18 n. 4: Eum panem, in quo gratiae acta sunt. Auch *Justin* spricht 1 Ap 66 von εὐχαριστηθεὶς ἄρτος.

Im Einklang mit dieser Interpretation des Justinus und Irenäus stehen die Zeugnisse der späteren Väter.

Bei *Origenes*, In Matth tom. XI 14 heißt es, daß die eucharistische Speise geheiligt werde durch das Wort und Gebet Gottes: Τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως ... κατὰ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν ... ὠφέλιμον γίνεται (Migne PG 13,948 f). *Varaine* a. a. O. 25 versteht unter dem λόγος θεοῦ Christus und unter ἔντευξις das ganze Danksagungsgebet mit den Einsetzungsworten und der Epiklese; besser faßt man aber den Ausdruck διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, der 1 Tim 4,5 entnommen ist, als ἓν διὰ δυοῖν und versteht darunter im Lichte der besprochenen Stellen des Justinus und Irenäus die Einsetzungsworte.

Dasselbe bedeutet vielleicht die εὐχή in Contr. Cels. 8,33 (Migne PG 11,1565): Τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τοὺς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μεθ' ὑγιοῦς προθέσεως αὐτοῖς χρωμένους. Möglicherweise ist aber hiermit das ganze Danksagungsgebet gemeint.

Von den Einsetzungsworten spricht wohl auch *Eusebius von Cäsarea*, De laud. Const. 16:

Ἀναίμους δὲ καὶ λογικὰς θυσίας τὰς δι' εὐχῶν καὶ ἀπορρήτου θεολογίας τοῖς αὐτοῦ θιασώταις τίς ἐπιτελεῖν παρέδωκεν ἄλλος ἢ μόνος ὁ ἡμέτερος σωτήρ; (PG 20,1425 ff)

Noch deutlicher als Origenes und Eusebius von Cäsarea bezeichnet *Gregor von Nyssa* die Konsekrationsform:

Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν .. Ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου (Orat. catech. 37, Migne PG 45,97).

Ganz klar sagt *Johannes Chrys.*, daß die Worte Christi, die er beim letzten Abendmahl gesprochen, die Wandlung vollziehen. Die Stellen wurden oben angeführt. Ebenso deutlich wie Chrysostomus sprechen *Ambrosius* und der Verfasser von *de sacramentis*.

Ambrosius, De myst. 9,54: Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione

divina, ubi verba ipsa domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur ... Ipse clamat dominus Jesus: Hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur, post consecrationem sanguis nuncupatur (Migne PL 16,424)[1].

De sacram. 4,4, 14: Consecratio autem quibus verbis est et cuius sermonibus? domini Jesu. Nam reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris; ubi venitur, ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum (Migne PL 16,439).

In demselben Sinn ist *Augustinus* zu verstehen, wenn er sermo 227 sagt: Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum dei, sanguis est Christi (Migne PL 38,1099). Das geht daraus hervor, daß es nach ihm eine eigene Konsekrationsform für das Brot und den Kelch gibt. Das können aber nur die Einsetzungsworte sein. Die Stelle sermo 234,2: Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi (eb. 1116) erhält hierdurch ihre Beleuchtung: die benedictio Christi sind die Einsetzungsworte.

Auch eine Stelle aus der anonymen Homilie De corpore et sanguine Christi, die wahrscheinlich den gallischen Bischof *Faustus von Riez* (5. Jahrh.) zum Autor hat[2], sei hier genannt.

Nam et invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate convertit, ita dicens: „Accipite et manducate, hoc est corpus meum". Et sanctificatione repetita: „Accipite et bibite, hic est sanguis meus" (Migne PL 67,1052 unter den Werken des hl. Cäsarius von Arles † 543).

Von Späteren sei noch angeführt:

Isidor von Sevilla, Ep. ad Redemptum (Migne PL 83,905): De substantia sacramenti sunt verba dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet: hoc est corpus meum.

---

[1]) Vgl. De bened. patr. 9,38 (Migne PL 14,719) und Enarr. in ps. 38 c. 25 (ebd. 1051).

[2]) Vgl. Revue d'histoire ecclés. XIII [1912] 68,6.



Somit ist sicher: die Lehre, daß die vom Heiland beim letzten Abendmahl gesprochenen Worte eine in alle Zeiten fortwirkende hl. Kraft besitzen, ist wenigstens vom 4. Jahrhundert an bezeugt, und zwar im Morgenland (Joh. Chrysostomus) wie im Abendland (Ambrosius, Verfasser von de sacramentis, im Anfang des 5. Jahrhunderts in Afrika Augustinus). Es ist aber nicht anzunehmen, daß diese fast gleichzeitig an verschiedenen Orten der Kirche auftretenden Zeugnisse ohne Vorläufer sind. Als solche stellen sich wenigstens wahrscheinlich dar: Justinus, Irenäus, Origenes, Eusebius von Cäsarea, Gregor v. Nyssa[1]). Aber mag man die letztgenannten Väter erklären, wie man will, man kommt nicht an der Folgerung vorbei, daß die Lehre von der fortdauernden Kraft der von Christus beim letzten Abendmahl gesprochenen Worte eine alte sein muß[2]). Wir sind daher berechtigt, diese Lehre in Parallele zu setzen zu der Ansicht über die Heiligung des Taufwassers durch die Taufe Christi im Jordan. Da ebenfalls, wie oben (S. 483 ff) gezeigt wurde, die Taufwasserweihe und die eucharistische Epiklese im weiteren Sinne sich entsprechen, so erhalten wir folgendes Schema:

Sakrament der Taufe:	Sakrament der Eucharistie:
1) Heiligung des Taufwassers für alle Zeiten durch die Taufe Christi	1) Fortdauernde Wirkung der von Christus bei der Einsetzung der Eucharistie gesprochenen Worte
2) Taufwasserweihe	2) Epiklese im weiteren Sinne

Hält man sich diese nahe Verbindung zwischen dem Taufsakrament und der Eucharistie[3]) vor Augen, so wird

[1]) Man vgl. auch die oben angeführten Zeugnisse des *Tertullian* und *Klemens von Alex.* (S. 503, Anm. 8).

[2]) Man beachte auch, wie scharf diese Lehre im Missale Romanum ausgesprochen ist: Simili modo postquam coenatum est, accipiens et h u n c praeclarum Calicem. Christus hat — diese Vorstellung liegt zu Grunde — gewissermaßen den Kelch, den der Priester bei der hl. Messe gebraucht, schon beim letzten Abendmahl konsekriert.

[3]) Es könnte vielleicht scheinen, als schwäche die Vergleichung der Einsetzungsworte mit der Heiligung des Wassers durch die Taufe Christi die Bedeutung der Worte des Herrn inbezug auf die Trans-

klar, wie sich aus der Epiklese im weitesten Sinne die Epiklese im strikten Sinne (mit der Bitte um die Transsubstantiation) entwickeln konnte. Es vollzog sich bei der Eucharistie derselbe Prozeß wie bei der Taufe. Wie bei der Taufe schon früh [1]) die Weihe des Wassers für den

substantiation ab, da sie ihnen die Weihekraft zu nehmen scheint. Allein, genauer besehen, tritt hierdurch die Bedeutung der Worte Christi erst ins rechte Licht. Man kann zwar das priesterliche Aussprechen dieser Worte über Brot und Wein nach dem kirchlichen Sprachgebrauche eine Weihe, Konsekration nennen; aber zwischen dieser Weihe des Brotes und Weines und der Weihe der Elemente der Taufe, der Firmung und der letzten Ölung besteht ein großer Unterschied. Die Konsekration der eucharistischen Elemente ist nämlich im letzten Grunde nichts anderes als eine Fortwirkung der von Christus beim letzten Abendmahl gesprochenen Worte, eine Applizierung der letzteren auf Brot und Wein: ἡ φωνὴ αὕτη (die Worte Christi beim letzten Abendmahl) ἅπαξ λεχθεῖσα καθ' ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐξ ἐκείνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται (*Joa. Chrys.*, De prod. Jud. 1,6). Minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum, nisi prolationem verborum, sagt *Thomas* (S. th. III qu. 72 a. 3). Die eucharistische Konsekration ist im Gegensatz zu der Weihe des Taufwassers, des Chrismas und des Krankenöls keine für sich bestehende, absolute, sondern ihrem Wesen nach eine relative, von der des letzten Abendmahls abhängige, in ganz einzigartigem Sinne eine consecratio divina, wie sie *Ambrosius* (De myst. 9,54), eine benedictio Christi, wie sie *Augustinus* nennt (Sermo 234,2). Eine Weihe der eucharistischen Elemente, wie sie bei dem Chrisma und dem Krankenöl nach der sententia communior erforderlich ist, ist also nicht wesentlich. In dieser Beziehung steht somit die Eucharistie mit der Taufe auf einer Linie: wie Christus selbst es ist, der Brot und Wein durch seinen minister verwandelt, so hat er selbst dem Wasser eine geheimnisvolle Kraft zur Wiedergeburt gegeben. Daß zum Vollzuge der Taufe noch die Anrufung der hl. Dreifaltigkeit und die applicatio materiae hinzutreten muß, liegt darin begründet, daß das Wesen dieses Sakramentes nicht wie das der Eucharistie in der consecratio materiae, sondern ebenso wie das der Firmung und Ölung in dem usus materiae consecratae liegt.

[1]) Bereits *Cyprian* leitet aus der Unfähigkeit der Häretiker, das Taufwasser zu weihen, die Ungültigkeit ihrer Taufe ab (Ep. 69,3). Vgl. *de Puniet*, Art. Bénédiction im Diction. d'Archéologie chrét. et de Liturgie 2,686 und *Pourrat*, La théologie sacramentaire² 111 f.

gültigen Vollzug der Taufe für unbedingt notwendig gehalten wurde, so entstand auch bei der Eucharistie eine Anschauung, welche die Epiklese i. w. S. für den gültigen Vollzug derselben, d. h. in unserm Falle für die Verwandlung der Gaben in den Leib und das Blut Christi, für wesentlich hielt. Wenn die Elemente der Taufe, der Firmung, der Krankenölung durch die Epiklese geweiht wurden, warum sollten die Elemente der Eucharistie nicht durch sie geweiht, d. h. verwandelt werden?

Wenn man z. B. *Cyr. von Jer.*, Cat. myst. 3,3: Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκέτι ἄρτος λιτός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἅγιον μύρον, οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα καὶ πνεύματος ἁγίου, παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος, ἐνεργητικὸν γινόμενον (Migne PG 33,1090 ff) und *Theophilus von Alex.*: Quod asserens (sc. Origenes) non recogitat, aquas in baptismate mysticas adventu sancti spiritus consecrari, panemque dominicum ... per invocationem et adventum sancti spiritus sanctificari (unter den Werken des hl. Hieronymus ep. 98,13) liest, so erkennt man, daß beide nur noch einen Schritt davon entfernt sind, formell auszusprechen, daß die Epiklese die sakramentale Form der Eucharistie sei.

Die Parallelisierung der Eucharistie mit andern Sakramenten[1]), vor allem mit der Taufe, ist also die Wurzel der Lehre, daß das Weihegebet zum gültigen Vollzug der eucharistischen Feier notwendig und wesentlich ist: einer irrigen sakramentalen Theorie verdankt diese Ansicht ihre Entstehung. Nicht auf einmal wird diese Anschauung entstanden sein. Der Ansicht von der Notwendigkeit der Epiklese i. w. S. ist jene von der Wichtigkeit derselben voraus- und ihr zur Seite gegangen. *Basilius* sagt in der oben (S. 497) erwähnten Stelle, daß die vor und nach den Einsetzungsworten gesprochenen Gebete eine große Kraft inbezug auf das Geheimnis haben (μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν); es ist anzunehmen, daß er

[1]) Es kommen natürlich nur solche Sakramente in Betracht, bei denen ein Element verwandt wird, also außer der Taufe die Firmung und die letzte Ölung.

hierbei auch an die Epiklese i. w. S. gedacht hat. Auch der *hl. Chrysostomus* (oben S. 499) schreibt diesem Gebete eine sehr hohe Bedeutung zu: der Priester vollendet hierdurch das Opfer (de sacerd. 6,4), der Hl. Geist, der herabgerufen wird, berührt das Opfer (de coemet. et cruce 3); vielleicht sind auch *Theophilus von Alex.*, *Gelasius* und *Fulgentius von Ruspe* (oben S. 499f) in diesem Sinne zu verstehen, wenn sie sagen, daß durch dieses Gebet „das Brot des Herrn geheiligt (sanctificare), das göttliche Mysterium, das Opfer der Kirche geweiht werde (consecrare)“.

Hatte sich einmal die Ansicht von der Notwendigkeit der Epiklese i. w. S. für die Bewirkung der eucharistischen Präsenz Christi herausgebildet, so ist es leicht zu verstehen, daß sie auch in dem Gebete selbst zum Ausdruck kam, daß m. a. W. Gott angefleht wurde, die Verwandlung zu bewirken. Spontan wuchs unter dieser Voraussetzung die Wandlungsbitte aus dem Segnungsgebete hervor. So entstand aus der Epiklese im w. S. die Epiklese im e. S., wie sie sich heute in den morgenländischen Liturgien findet. Das eigentliche Agens für die Entstehung der Epiklese im strikten Sinne ist somit die Anschauung, daß die Epiklese im w. S., also das alte Weihegebet, für die gültige Eucharistiefeier wesentlich sei.

Eine andere Ansicht von der Entstehung der Epiklese im strikten Sinne deutet *Baumstark* an. Er sagt (Theol. Revue XV [1916] 342, vgl. auch sein Buch Le liturgie orientali e le preghiere „Supra quae“ e „Supplices“ del canone romano, Grottaferrata 1913):

„Zur Schaffung der Epiklese im technischen Sinne aller späteren orientalischen Liturgie, der eine Wandlungsbitte einschließenden Geistbitte hinter der Anamnese, ist es nicht durch das Mißverstehen eines zweideutigen Ausdrucks, sondern dadurch gekommen, daß die Wandlungsbitte in Liturgien, denen sie bisher fremd war, dort eingeschaltet wurde, wo dieselben schon des Hl. Geistes gedachten, d. h. in dem Rahmen des alten Gebetes um Opferannahme und Kommunionfrüchte, bezw. in Liturgien, welche sie vor dem Einsetzungsberichte bereits besaßen, von hier an jene Stelle abwanderte. Daß beides geschehen konnte, beweist, daß man, als es geschah, sich in den betreffenden Kirchen über

den genauen Konsekrationsmoment noch keine bewußte Rechenschaft gegeben hatte, sondern sich daran genügen ließ, daß die Konsekration zweifellos erfolgt sei, wenn die konsekrierten Elemente zum Genusse gereicht wurden".

Genauer betrachtet gibt diese Theorie keinen Grund für die Entstehung der Epiklese im strikten Sinne an. *Baumstark* spricht nur von einer Möglichkeit der Einschaltung der Wandlungsbitte in die Epiklese im w. S. bezw. von einer Abwanderung nach dorthin. Näherhin unterscheidet er zwei Fälle: in solchen Liturgien, die bisher keine Wandlungsbitte besaßen, wurde sie in die Epiklese im w. S. eingeschaltet; in jenen Liturgien, die sie vor den Einsetzungsworten hatten, wanderten sie von dort in das Segnungsgebet. Im ersten Falle unterläßt *B.* ganz die Ursache anzugeben, warum man die Wandlungsbitte in die Epiklese im w. S. einschaltete. Was den zweiten Fall angeht, der bei dem alexandrinischen Ritus nach ihm zutreffen würde, so ist eine solche Abwanderung der Wandlungsbitte nur erklärlich, wenn zuvor in der Anschauung über den Konsekrationsmoment in der alexandrinischen Kirche eine grundlegende Änderung vorgegangen war (denn die Stellung der Wandlungsbitte vor den Einsetzungsworten deutet ohne Zweifel an, daß diese wandeln): nur dann konnte die Wandlungsbitte mit der Epiklese i. w. S. sich verbinden, wenn die letztere für das die eucharistische Gegenwart Christi bewirkende Gebet gehalten wurde. Diese Anschauung ist entweder auf die oben gezeigte Weise im Bereiche der alexandrinischen Liturgie selbständig entstanden oder sie geht, was wohl wahrscheinlicher ist, auf den Einfluß anderer morgenländischer Liturgien zurück.

Auch die Theorie *Varaines* (L'épiclèse eucharistique 139 ff) über die Entstehung der Epiklese im eigentlichen Sinne ist unbefriedigend. Er nimmt an, daß die Epiklese von Anfang an die Wandlungsbitte enthalten habe (diejenigen Epiklesen, in welchen sie fehlt, hält er für absichtlich oder durch Zufall verstümmelte, a. a. O. 96 und 98) und unterscheidet näherhin die Logos- und Geistepiklese. Die erste, so sagt er, sei hervorgewachsen aus der von der neuplatonischen Logosspekulation beeinflußten Ansicht, daß der Logos die Wandlung vollziehe. Ebenso sei die Geist-

epiklese entstanden unter dem Einfluß der Lehre, daß die dritte Person in der Gottheit das Heiligungsprinzip der Schöpfung sei. Dieses so neugeschaffene Gebet habe man dann, ohne an die Schwierigkeiten zu denken, die später daraus entstehen konnten, ganz allgemein an den Schluß der großen Danksagung gesetzt, die mit dem Einsetzungsbericht bezw. der Anamnese abschloß. Ursprünglich als integrierender, sei es später als wesentlicher Teil des Konsekrationsgebetes betrachtet worden, namentlich unter dem Einfluß der griechischen Auffassung von der Trinität (nach Ansicht der Griechen berührt gleichsam die Trinität im Hl. Geiste und durch ihn die Welt und den Menschen und heiligt beide).

Allein zunächst ist die Meinung, die Epiklese habe von Anfang an die Wandlungsbitte enthalten, abzulehnen. Es ist nicht angängig, alle die spanischen post pridie-Gebete, welche die Bitte um die Heiligung der Opfergaben aussprechen, als Verstümmelungen der morgenländischen Epiklesen anzusprechen. Zudem fehlt in den ältesten Texten der ostsyrischen Liturgie jede Wandlungsbitte. So lautet z. B. die Epiklese der nestorianischen Liturgie der hll. Addäus und Maris: Et veniat, Domine, spiritus tuus sanctus et requiescat super oblationem hanc servorum tuorum quam offerunt, et eam benedicat et sanctificet, ut sit nobis, Domine ad propitiationem . . .[1]) Wenn *Varaine* ferner meint, daß die Lehre, der Logos bezw. der Hl. Geist sei derjenige, welcher die Wandlung bewirke, die Wurzel der Epiklese sei, so läßt er die Tatsache ganz außer acht, daß die Epiklesen durchweg in ihrem zweiten Teile die Bitte um die Heiligung der Gläubigen enthalten. Vom Standpunkte *Varaines* aus ist diese letzte Bitte nicht zu erklären, zumal er selbst zugibt[2]), daß gerade in den ältesten Formularen die Bitte um die Heiligung der Gläubigen gegenüber der Bitte um die Verwandlung der Opfergaben stark im Vordergrunde steht. Die Theorie *Varaines* wird also abzulehnen sein.

Höller, Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien 106 ff hält die Epiklese der Apostolischen Konstitutionen: ἀξιοῦμέν σε, ὅπως καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, . . . ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου... und der syrischen Jakobusliturgie: mitte super nos et super haec oblata spiritum tuum sanctum ut illabens ostendat (syrisches Original: nechve') mysterium hoc corpus vivificum, corpus salutare, corpus ipsius Domini Nostri Jesu Christi ... (nach der von *Höller* angeführten Übersetzung des *Joseph*

[1]) *Brightman* a. a. O. 287. Vgl. auch oben S. 493.

[2]) A. a. O. 99 f.



A. Assemani) für die ursprüngliche. Später seien an die Stelle des so leichtverständlichen, ja selbstverständlichen Ausdrucks ἀποφήνῃ viel schroffere Worte getreten (ποιήσῃ), die den ursprünglichen Sinn des Epiklesengebetes wesentlich veränderten[1]).

Allein die Fassung der Epiklese in den Apostolischen Konstitutionen steht, wie oben gezeigt wurde (S. 493 ff), nicht am Anfang der Entwicklung, sie stellt vielmehr das Bindeglied zwischen dem schlichten Weihegebet, das am Anfang der Entwicklung steht, und der Epiklese im eigentlichen Sinne (mit der formellen Bitte um die Transsubstantiation) dar.

Wenn wir oben sagten, daß das eigentliche Agens für die Entstehung der Epiklese im strikten Sinne die Anschauung ist, daß die Epiklese im weiteren Sinne, also das alte Weihegebet, für die gültige Eucharistiefeier wesentlich sei, so steht dem nicht entgegen, daß andere Momente in mehr untergeordneter Weise zur leichteren Umbildung der Epiklese im w. Sinne zur Epiklese im e. S. mitgewirkt haben, so vor allem der Umstand, daß in manchen der Segensgebete der Hl. Geist herabgerufen wird[2]): es lag nahe, als den Zweck seines Kommens die Bewirkung der eucharistischen Präsenz — die Transsubstantiation, um den Ausdruck der späteren Theologie zu gebrauchen — zu denken. Ganz besonders aber mag zur leichteren Umbildung die im Altertum allgemein verbreitete Anschauung[3]) beigetragen haben, daß jede Weihung, Heiligung und Segnung eines Dinges sich vollziehe durch eine Umwandlung, transformatio, ein μεταποιεῖν, μετασκευάζειν desselben. Was lag näher, als daß man auch die Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi bei der Eucharistie in das alte Segnungs- und Weihegebet, die Epiklese i. w. S., verlegte?

Der erste, bei welchem man eine Epiklese im strikten Sinne wenigstens höchst wahrscheinlich, wenn nicht mit Sicherheit nachweisen kann, ist *Cyrill von Jerusalem*, wie

[1]) A. a. O. 115.

[2]) Daß die Geistepiklesen so sehr in den Vordergrund traten, dazu werden sicher die pneumatomachischen Streitigkeiten beigetragen haben.

[3]) S. oben S. 324 ff.

schon oben gezeigt wurde (S. 498): Εἶτα ἁγιάσαντες ἑαυτοὺς διὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἂν ἐφάψηται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται[1]).

§ 6. Ergebnisse

Von den ältesten Zeiten an befand sich in der Liturgie nach den Einsetzungsworten ein Gebet, aus dem als ihrer gemeinsamen Wurzel unsere römischen Kanongebete Supra quae und Supplices te rogamus, die altgallikanischen post secreta- (post mysterium-), die mozarabischen post pridie-Gebete und die Epiklesen in den morgenländischen Messen entstanden sind. Seinen Ursprung verdankt dieses Gebet der altchristlichen Sitte, alle Gegenstände vor ihrem Gebrauche durch Segnung zu heiligen. Aus diesem Grunde sind wohl jene Formulierungen des Gebetes die ältesten, die eine Bitte um Segnung oder Heiligung oder Herabkunft des Hl. Geistes enthalten. Aus dieser Bitte ist die Bitte um die transformatio corporis et sanguinis Christi entstanden, weil die Heiligung und Segnung als eine innere Umgestaltung des Gegenstandes gedacht wurde. Da die Eucharistie ferner von Anfang als Opfer betrachtet wurde, so waren die Bitten um Segnung, Heiligung der Gaben und um die Herabkunft des Hl. Geistes über sie gleichbedeutend mit der Bitte um Annahme des Opfers, und so darf es nicht wundernehmen, wenn schon früh jene Formulierungen auftreten, in denen um eine acceptio, susceptio, assumptio, um ein Hinauftragen der hl. Gaben durch Engelshand in den Himmel u. s. w. gebetet wird[2]). Es gibt daher wohl kein Gebet, welches eine so reiche

[1]) *H. Lietzmann*, Liturg. Texte: I. Zur Gesch. der orient. Taufe und Messe im 2. und 4. Jahrh. (Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen) 15.

[2]) Sie haben sich spontan aus der Bitte um die Heiligung des Opfers herausgebildet, stellen keine Umbildungen dar, wie *Merk* will.

innere Entwicklung[1]) durchlaufen hat wie dieses uralte Gebet: von der einfachen Idee einer Heiligung der Opfergaben oder der Herabkunft des Hl. Geistes über sie bis zur Idee einer Hinauftragung der hl. Gaben in den Himmel auf den Altar Gottes. Alle diese Entwicklungen kann und muß man als geradlinige und folgerichtige bezeichnen: sie kommen zusammen und gipfeln in der Bitte um gnädige Annahme des hl. Opfers. Die Kirche betet in diesem Gebete, um mit *Thomas* zu sprechen, daß ihr sacrificium, welches stets verum ist veritate sacramenti, verum werde veritate fructus, daß es werde ein spirituale sacrificium[2]).

---

[1]) Auch die äußere Entwicklung dieses Gebetes scheint so reich wie bei keinem anderen zu sein: in der römischen Liturgie haben sich wohl der erste Teil des Te igitur, die Sekretagebete, die Gebete zur Opferung (canon minor), in den griechischen Liturgien manche Gebete in der Proskomidie und zur Opferung, in der mozarabischen Liturgie die Opferungsgebete, einzelne post sanctus- und einige Gebete zur confractio hieraus, wenn auch auf verschiedene Weise und zu verschiedenen Zeiten, entwickelt. Natürlich mußte z. T. der zweite Abschnitt (Bitte um die Kommunionfrüchte) fortfallen.

[2]) S. theol. III qu. 82 a. 7 ad 1. Gewiß findet sich schon im Altertum der Gedanke deutlich ausgesprochen, daß Christus es ist, welcher das Opfer vollzieht (*Ambrosius*, De mysteriis 9. *Faustus von Riez*, De corpore et sanguine Christi bei Migne PL 67,1052): aber wenigstens ebenso häufig findet sich der Gedanke, daß die Kirche das Opfer darbringt. Sehr stark ist der letztere ausgeprägt bei *Irenäus*. Er sieht die Erfüllung der Prophezeiung des Malachias gerade darin, daß die Kirche das eucharistische Opfer in aller Einfalt und Unschuld, in reiner Gesinnung, im Glauben ohne Trug, in fester Hoffnung, in glühender Liebe opfert (Adv. haer. 4,18, 1 und 4). Auch bei *Thomas* steht die Darbringung durch die Kirche sehr im Vordergrunde; auf den Einwand, daß in der Messe Opferpriester und Opfergabe nicht identisch seien, erwidert er nämlich: ... dicendum quod per eamdem rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum ... Et ita q u o d a m m o d o idem est sacerdos et hostia (S. theol. qu. 83 a. 1 ad 3). Insoweit die Kirche als Darbringerin in Betracht kommt, kann sie natürlich Gott anflehen, ihr Opfer zu segnen, zu heiligen, den Hl. Geist darauf herabzusenden und es anzunehmen. Vgl. *Bellarmin*, Controvers. lib. II de missa c. 24: ... Etsi enim oblatio consecrata ex parte rei, quae offertur, et ex parte Christi principalis offerentis semper Deo placeat,

Ist bis hierhin die Entwicklung eine konsequente, so wurde bald ein ganz heterogener Gedanke in das Gebet hineingetragen: der Gedanke der Transsubstantiation. Das eigentliche Agens für diese Umbildung ist die Parallelisierung der Eucharistie mit andern Sakramenten, vorab mit der Taufe: wie man bei dieser zur Gültigkeit die Weihe des Wassers für notwendig hielt, so glaubte man, daß auch bei jener das Segnungsgebet, die Epiklese im w. S., wesentlich sei, d. h. die eucharistische Gegenwart Christi bewirke. In mehr sekundärer Weise mögen mißverstandene Ausdrücke in den Gebeten zur Bildung der Epiklese im strikten Sinne mitgewirkt haben, vor allem aber die Lehre, daß jede Segnung eine Umwandlung des betreffenden Gegenstandes bewirke. Nur im Orient vollzog sich diese Entwicklung: der Okzident blieb (vielleicht von einzelnen Ansätzen und Versuchen in der mozarabischen Liturgie abgesehen) der alten Überlieferung treu[1]).

Nachtrag. Leider war es mir nicht möglich, für die vorstehende Abhandlung *Batiffol*, Nouvelles études documentaires sur la s. Eucharistie (Rev. du Clergé Franç. LV [1908] 513 ff) u. La question de l'épiclèse euchar. (eb. LVI [1908] 641 ff) zu benützen. Erst nach Vollendung des Druckes standen mir diese Arbeiten zur Verfügung. Ich sehe mit Genugtuung, daß *B.*, wenn auch auf anderm Wege, ebenfalls zu dem Resultate gelangt ist, daß der Hl. Geist ursprünglich herabgerufen wurde, nicht, um die Opfergaben zu verwandeln, sondern um sie zu „heiligen". Wenn er dagegen meint, die Epiklese im strikten Sinne sei durch die irrige sakramentale Theorie geschaffen worden, derzufolge man die von den Häretikern vollzogenen Sakramente aus dem Grunde für ungültig ansah, weil sie den Hl. Geist nicht besaßen (Cyprian gegen Stephan), so wird diese Theorie zwar dazu beigetragen haben, daß die Bedeutung der Geistepiklesen für die Konfizierung der Eucharistie wuchs, den Logosepiklesen wird jedoch die Ansicht von B. nicht gerecht.

---

tamen ex parte ministri vel populi adstantis, qui simul etiam offerunt, potest non placere. Id igitur est quod petimus, ut Deus benigne respiciat hoc munus, ut a nobis offertur.

[1]) Nicht im Okzident wich man von der alten Tradition ab, wie *W. C. Bishop*, The primitive form etc. 403 will, sondern im Orient.

Stammesentwicklung der Organismen. Umbildung der Arten

Von Franz Hatheyer S. J.—Innsbruck

1. In einem früheren Artikel dieser Zeitschrift (41. Jhg. [1917] 504—533) wurde das Wesen der organischen Entwicklung und zwar der individuellen d. i. derjenigen, durch welche sich aus der befruchteten Eizelle der fertige Organismus bildet, zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht. Es geschah dies aus einem doppelten Grunde: zunächst schien es sich der Mühe zu lohnen, den Begriff der Entwicklung, der in der modernen Wissenschaft eine so vielfache Verwendung findet, an der einen wahren Entwicklung, die in der Natur sich sicher vorfindet, zu studieren; dann sollte aber damit im besonderen die Grundlage geschaffen werden für die Beantwortung der Frage, ob und inwieweit die vielfach behauptete Umbildung der Tier- und Pflanzenwelt, die man nicht allzuselten auch gegen den Glauben ausbeuten zu müssen meinte, Entwicklung genannt werden darf.

Letztere Frage soll in diesem Artikel behandelt werden. Die Untersuchung betrifft also nicht die Tatsächlichkeit, ob eine Umbildung stattgefunden hat, sondern ob die behaupteten Umbildungen den Namen einer wahren Entwicklung verdienen; es handelt sich also auch hier wieder um Klarlegung des Begriffes. Wohl aber sollen noch zwei andere naheliegende philosophische Fragen erörtert werden,

nämlich inwieweit in solchen Hypothesen von einer Umbildung der „Arten“ gesprochen werden darf und ob gegen die Möglichkeit einer solchen behaupteten Umbildung philosophische Gründe vorliegen.

I.

2. Die erste Frage lautet also: Verdient die von zahllosen Naturforschern behauptete Umbildung des Tier- und Pflanzenreiches den Namen einer Entwicklung? Zur Beantwortung derselben ist es wohl nicht notwendig, die Stammbäume, deren Zahl beinahe eine Legion ist, im einzelnen zu berücksichtigen: für uns genügt es, die Prinzipien, nach denen die Stammreihen konstruiert wurden, zu beachten und unter dieser Rücksicht können wir die vielen verschiedenen Reihen auf ganz wenige zurückführen.

3. An erste Stelle sind gewiß alle jene Reihen zu setzen, die nach dem Prinzip geordnet sind: die unvollkommeneren, niedrigen Formen stehen am Anfange der Entwicklung, die höheren, vollkommenen am Ende. Von nicht wenigen Forschern wird dieser Satz als ein Postulat und nicht als das Ergebnis von Forschungen hingestellt. Für unseren Zweck ist dies von keiner Bedeutung, wohl aber, was denn jene Gelehrten unter einem höheren oder niedrigeren Organismus verstehen.

Ein höherer Organismus muß wohl jener genannt werden, der eine höhere Organisation aufweist. Organisation besagt aber Heterogenität oder Verschiedenheit der Teile in Struktur und folglich auch in Funktion zugleich mit Integration oder Zusammenwirken und gegenseitiger Abhängigkeit[1]). Beschränken wir uns in der eingehenderen

[1]) Vgl. den I. Artikel S. 521. Ob ein solcher Organismus auch in jeder Beziehung oder wenigstens schlechthin (*simpliciter* im Gegensatz zu *secundum quid*) vollkommener genannt werden muß als ein anderer mit geringerer Organisation, ist eine Frage für sich, die hier nicht gelöst werden muß. Es dürfte sich damit wohl ebenso verhalten wie mit den Organisationen der menschlichen Gesellschaft; je weiter in denselben die Spezialisierung und Arbeitsteilung getrieben wird, desto Größeres kann von der Gesamtheit geleistet werden, allein umso größer sind auch die Störungen, wenn einzelne Teile versagen.



Behandlung dieser Frage auf das Tierreich, das entschieden größere Organisationsunterschiede aufweist als das Pflanzenreich. Wenn wir dabei unterdessen von den Protozoen oder Einzelligen absehen, so finden wir bei Tieren wie bei den Hydren oder Süßwasserpolypen jedenfalls einen recht geringen Grad von Heterogenität. Sie bestehen der Hauptsache nach in einem sackförmigen Gebilde mit einer äußeren und einer inneren Lage von Zellen; die äußeren versehen die Funktionen der Haut, die inneren jene des Verdauungstraktes.

4. Vergleichen wir nun damit ein Gliedertier, etwa ein Insekt, so treffen wir hier eine bedeutend höhere Organisation. Die Extremitäten weisen eine große Mannigfaltigkeit auf: 3 Paare ziemlich ähnlicher Füße, Flügel und etwa auch Flügeldecken, ferner noch eine ganze Reihe von Mundgliedmaßen; ebenso gliedert sich bereits der Verdauungstrakt in mehrere verschiedenwertige Teile, und im Nervensystem nimmt bereits das Kopfganglion eine überragende Stellung ein.

Eine sehr hohe Organisation tritt uns bei den Wirbeltieren, die man ja an die Spitze des Tierreiches stellt, zumal beim Säugetier entgegen.

Das Verdauungssystem weist eine weitgehende Heterogenität auf; es teilt sich in Mundhöhle, Magen, Dünndarm mit Leber und Bauchspeicheldrüse und Dickdarm, die alle in ihrer Funktion verschieden sind und sich gegenseitig ergänzen. Wir finden e i n Organ, das beinahe vollständig die Atmung besorgt, ein Ausscheidungsorgan, das Kreislaufsystem, das sich wieder in zwei deutlich verschiedenartige Abteilungen gliedert, das Herz und die Adern. Wir finden eine Reihe verschiedener Drüsen, die lebensnotwendige Stoffe absondern, wie die Schilddrüse und die Nebennieren. Nicht nur treten verschiedene Sinnesorgane auf, die Augen, Ohren u. s. w., sondern w i r m ü s s e n wohl noch in den einzelnen derselben, so besonders in dem Sehorgan, verschiedene Elementarorgane, die Stäbchen und Zapfen der Netzhaut unterscheiden. Eine eigentümliche Stellung nimmt bei den Wirbeltieren das Zentralnervensystem, genauer das Gehirn, ein. Es zeigt eine aufsteigende Reihe: Das Großhirn des Fisches wird übertroffen von dem der Amphibien, dieses von dem der Reptilien, am höchsten steht das Säugetiergroßhirn, das wieder in einigen, wie beim Go-

rilla und Orang-Utang, eine besondere Höhe erreicht. Es fragt sich, ob auch hier der Unterschied in einer Steigerung der Heterogenität und Integration besteht. Sicher ist, daß das Großhirn des Fisches und des Säugers nicht gleichwertige Organe sind, indem das Großhirn des Säugers Aufgaben übernimmt, die im Fische das Zwischenhirn leistet; allein die besondere Höhe des Säugetierhirns und dann wieder des Hirns der höchsten Säuger scheint in der steigenden Menge von Verbindungsfasern und wohl auch Zellen zu bestehen, also zunächst in der Vermehrung gleichwertiger Elemente, die später vielleicht wohl verschiedene Benützung finden, falls die einzelnen Teile des Großhirns in ihrer Bedeutung für das Lernen und das Gedächtnis in hohem Grade ungleichwertig sein sollten.

5. Es weisen also Glieder- und Wirbeltiere mit den Polypen verglichen augenscheinlich eine viel weiter gehende Organisation auf. Wollte man nun die Glieder- und Säugetiere mit einander vergleichen, so zeigen sie beide eine hohe Organisation, aber in verschiedener Weise, zum Teile könnte man sagen geradezu in entgegengesetzter Richtung. So sind die Gliedmassen bei den Säugetieren derart gebaut, daß die feste Gerüstsubstanz, die Knochen, das Innere ausmachen und die Muskeln nach außen gelegen sind; bei den Gliedertieren hingegen finden sich die festen Chitinstücke außen, die Muskeln innen. Inwieweit die Organisation der einen höher genannt werden kann als die der anderen, ist nicht mehr so leicht zu entscheiden und hat auch für vorliegende Frage keine Bedeutung, da heutzutage kein Forscher annehmen wird, daß sich die Wirbeltiere aus den Gliedertieren, etwa die Säugetiere aus den Insekten, entwickelt hätten.

Es ist ja auch innerhalb des Stammes der Wirbeltiere nicht so einfach zu entscheiden, welche Klasse desselben die höchste Organisation aufweise. Man stellt gewöhnlich die Säugetiere an die Spitze, allein es gibt Forscher, die die Vögel höher stellen, da bei diesen die Bewegungsorgane die weitere Differenzierung in Füße und Flügel zeigen.

6. Zwischen die Polypen einerseits und die Glieder- und Säugetiere andererseits könnte man in Bezug auf die Höhe der Organisation die Würmer stellen, welche frei-

lich sehr verschiedene Formen aufweisen; allein ihr Körper ist immerhin einfacher gebaut.

Nach diesen Organisationsstufen werden nun von den Forschern Stammbäume konstruiert, so daß man z. B. behauptet, aus gewissen einfachen Cölenteraten, wie den Polypen, hätten sich die Würmer entwickelt, und aus verschiedenen Formen derselben die anderen Stämme des Tierreiches, also die Strahltiere, Weichtiere, Glieder- und Säugetiere.

7. Da viele moderne Autoren, soweit sie einer extremen Deszendenzhypothese huldigen, die Protozoen oder Einzelligen als den Ausgangspunkt der Stammesentwicklung bezeichnen, müßten sie in denselben den niedrigsten Grad von Organisation nachweisen. Nun hat aber die intensive Protozoenforschung der letzten Jahrzehnte mit Evidenz nachgewiesen, daß wenigstens viele Ordnungen der Protozoen eine äußerst stramme Organisation, also bedeutende Heterogenität, mit ebenso starker Integration aufweisen und daß sie sich von den Metazoen nur dadurch unterscheiden, daß bei ihnen die Organe nicht aus Zellen, sondern aus Zellteilen bestehen, weshalb diese auch Organellen genannt werden. Die meisten Protozoen weisen also eine bedeutende Bestimmtheit auf. Jene Deszendenztheoretiker haben wohl nur eine bestimmte Ordnung von Protozoen an den Anfang gestellt, nämlich die Amöben, während sie die anderen Ordnungen der Protozoen bereits als einen Seitenast der Nachkommen der Amöben betrachten. Allein auch die Amöbe erscheint keineswegs so organisationslos und unterscheidet sich nur zu deutlich von der entwicklungsbedürftigen Keimzelle irgendwelcher Metazoen. Wenn *Häckel* an den Anfang die Moneren, Organismen ohne Unterscheidung von Plasma und Kern und insoweit homogen, organisationslos, stellt, so ist dies eine aller unserer wissenschaftlichen Erfahrung widersprechende Annahme.

8. Nachdem wir so das eine Prinzip, demzufolge viele Stammreihen aufgestellt sind, das Prinzip der verschiedenen Organisationshöhe der einzelnen Tierarten, genauer bestimmt haben, hat die Beantwortung der Frage, ob ein

Fortschreiten von niederen zu höheren Formen als Entwicklung im strengen Sinne des Wortes bezeichnet werden darf, keine Schwierigkeit mehr. Bei Untersuchung der Individualentwicklung (diese Ztschr. 1917, 530) ergab sich: Entwicklung ist die Entstehung und vollkommene Herausbildung organischer Heterogenität: diese wird zunächst irgendwie geschaffen und dann vollkommen herausgebildet. Bei den hypothetischen Reihen der Stammesentwicklung sehen wir an den Anfang mehr oder weniger undifferenzierte Organismen gestellt, an das Ende die differenzierten oder hoch organisierten. Wir entdecken also jedenfalls ein beiden Entwicklungsreihen gemeinsames Element; dies ist der Übergang von weniger differenzierten zu mehr differenzierten Formen.

Allein wir begegnen auch manchen Verschiedenheiten. Abgesehen davon, daß bei der Stammesreihe verschiedene Individuen in ihrem Endstadium verglichen werden, während bei der Individualentwicklung vom gleichen Individuum das Anfang- und Endstadium in Beziehung gesetzt werden, haben wir bei der Individualentwicklung nicht nur Schaffung der Differenzierung, sondern vor allem auch deren vollkommenere Ausbildung, so daß am Anfange ein augenscheinlich unfertiges Individuum vor uns steht, während bei der Stammesentwicklung die Anfangsglieder keineswegs als unvollkommene Anfänge der späteren Stadien, sondern als fertige, vollkommen lebensfähige, wenngleich noch weniger hoch organisierte Formen uns entgegentreten. Dieses zweite Element, daß die Anfangsstadien in unvollkommener, der weiteren Ausbildung fähiger und bedürftiger Weise die Endstadien enthalten, ist ebenso deutlich und sicher in der Individualentwicklung vorhanden und ihr wesentlich, wie es in der Stammesentwicklung fehlt. Diese letztere wäre wohl Schaffung von höherer Differenzierung, aber nicht allmähliche Herausbildung eines für das freie Leben notwendigen Vollkommenheitszustandes, wir sähen in ihr nicht unfertige in fertige, sondern fertige in andere fertige Formen übergehen.

Hier wird freilich eingewendet werden, daß jenes Element auch in der Individualentwicklung hie und da mehr zurücktritt. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Metamorphose der Amphibien. Das Ei entwickelt sich zur Kaulquappe mit Hornschnabel und Kiemen und Ruderschwanz, und daraus erst entwickelt sich der Frosch mit den Beinen und der Lunge. Da zeigt die Kaulquappe wenigstens anfänglich keine „unvollkommenen" Extremitäten und die Kiemen sind keine unvollkommenen Lungen. Dies trifft freilich zu, allein nicht ohne Grund legt man dieser Art Entwicklung unwillkürlich den Namen Metamorphose, Umbildung und nicht Entwicklung bei. Und daraus ergibt sich eben wieder die Richtigkeit der oben gemachten Feststellung, daß der behaupteten Stammesentwicklung ein wesentliches Element der wahren Entwicklung fehlt. Wohl hätten wir Steigerung der Differenzierung, aber es fehlt in den Anfangsstadien die unvollkommene Ausbildung der Endstadien; dieselben sind in den Anfangsstadien gar nicht vorhanden, am Ende der Reihen vollkommen, und in mittleren Stadien wäre ein anderer Grad von Differenzierung, aber nicht ein unvollkommenes Stadium der Endform vorhanden: Die Stammesreihe bietet nur verschiedene Stadien der Differenzierung, nicht aber verschiedene Ausbildungs-Stadien der durch vorausgegangene Differenzierung bestimmten Tierarten.

9. Es muß also gesagt werden, daß der Ausdruck „Entwicklung" keineswegs im gleichen Sinne auf die Bildung der Formen einer eventuellen Stammesreihe wie auf die Bildung des individuellen Endstadiums aus dem der befruchteten Keimzelle angewendet werden kann. Will man eine hypothetische Stammesentwicklung durch ein unzweideutiges Wort bezeichnen, so ist sie besser Umbildung — meistens mit steigender Differenzierung — zu nennen. So gibt auch *Charles Depéret* seinem mit Recht geschätzten Buche[1]) über die Bildung der Formen des Tierreiches den Titel: Die Umbildung der Tierwelt. Immerhin könnte man hier noch eher von einer Entwicklung sprechen, als bei der Herausbildung des jetzigen Zustandes der anorganischen Welt; bei dieser ist der Ausdruck Entwicklung direkt irreführend, indem wir es ja nach dem Entropiegesetze daselbst mit dem Übergange

[1]) Deutsch von *R. N. Wegner*. Stuttgart 1909.

von einem komplizierteren zu einem einfacheren Zustande zu tun haben.

10. Die große Ähnlichkeit der Organismen untereinander, die es oft ermöglicht, Mittelglieder selbst zwischen Ordnungen und Klassen aufzustellen, ist für viele auch ein Beweis der weitgehenden Verwandtschaft der Tiere und Pflanzen. Und es läßt sich nicht leugnen, daß z. B. die Übereinstimmung der Säugetiere inbezug auf die Gliederung der Extremitäten eine sehr weitgehende ist; ein gemeinsamer Ursprung aller dieser Formen wäre nun eine schöne Erklärung, aber sie ist keineswegs die einzig mögliche; jene Übereinstimmung kann auch in einer ideellen Einheit im Geiste des Urhebers der Organismenwelt ihren genügenden und würdigen Grund haben. Eine Reihe, die auf jener Grundlage aufgestellt würde, müßte eben Mittelglieder, und dies wären nichts anderes als weniger differenzierte Formen, an den Anfang stellen und die so behauptete Umbildung wäre dann in gleicher Weise zu beurteilen, wie die vorhin besprochene.

11. Ein weiteres bekanntes oder vielmehr berüchtigtes Prinzip, das zur Aufstellung phylogenetischer Reihen dient, ist das biogenetische Grundgesetz: Die Ontogenie ist eine Wiederholung der Phylogenie. Wird dieses Prinzip konsequent durchgeführt, so besteht zwischen der Ahnen-Reihe und derjenigen, die die einzelnen Stadien der Individualentwicklung darstellen, kein anderer Unterschied mehr, als daß man es hier mit den Stadien eines und desselben Individuums, dort mit den verschiedenen Individuen zu tun hat. Allein einer solchen Auffassung widerspricht die wissenschaftliche Erfahrung zu deutlich. „Die Keimzellen der gegenwärtigen Lebewesen und ihre einzelligen Vorfahren am Beginn der Stammesgeschichte sind in ihrem eigentlichen Wesen als organisierte Naturobjekte so verschieden von einander, daß man von einer Wiederholung der einzelligen Ahnenform durch die Entwicklung eines jetzt lebenden Organismus in keiner Weise sprechen kann“ [1]). Es kann doch höchstens von der

[1]) *Oskar Hertwig*, Das Wesen der Organismen. Jena 1916. S. 218.



Wiederholung nur einzelner weniger Stadien gesprochen werden. Dabei ist wohl zu beachten, daß eine Wiederholung früherer Stadien der Stammesreihe durch Stadien der Individualentwicklung nur dann bewiesen ist, wenn sich dieses Stadium in letzterer als eine Art Umweg auf der ganzen Bahn von der Eizelle bis zum fertigen Organismus darstellt: denn ein solcher verlangt freilich einen Grund und die Wiederholung früherer Stadien wäre wohl der beste, den man angeben könnte. Doch ist es bei der immer noch bescheidenen Einsicht in die Ontogonie äußerst schwer, mit Sicherheit von einem Stadium zu behaupten, daß es einen Umweg in dem Entwicklungsgange bedeute. Solange nur eine entfernte Ähnlichkeit bestimmter Stadien mit anderen entwickelten Formen, wie etwa des bekannten Kiemenspaltenstadiums der Säuger mit der Form der Fische gezeigt ist, ist noch kein Beweis erbracht; die Ähnlichkeit kann eine zufällige und kann auch das Resultat verschiedener Ursachen sein: es kann ein solches Stadium eben auch das notwendige Übergangsstadium zur Endform sein und hat dann als solches eine vollständig genügende Begründung.

12. Die Paläontologie hat gewiß eine Reihe sehr beachtenswerter Beweise für eine Umbildung der Tier- und Pflanzenformen erbracht, indem sie uns ermöglicht, die verschiedenen Formen in Reihen zu stellen, zu deren Endgliedern die jetzt lebenden Formen gut passen würden. Sie unterscheidet bloße Formenreihen und eigentliche Ahnenreihen. Formenreihen sind jene, in denen ein Organ oder ein Merkmal, etwa die Bezahnung, eine Reihe mit passenden Mittelgliedern darstellt, während die anderen Organe in ihrer jeweiligen Ausbildung in diese Reihe nicht hineinpassen; in der Ahnenreihe weisen alle Organe die allmähliche stufenweise Umbildung auf. Die Zahl gut bewiesener Ahnenreihen ist wohl außerordentlich gering und geht mit ihren Gliedern über das enge Bereich einer systematischen Ordnung, wie etwa der Wale, nicht hinaus.

Die wichtigsten festgestellten Veränderungen in solchen Reihen sind beiläufig: Reduktion etwa der Bezahnung, Komplikation der Formen, so z. B. auch der Zähne in ihren Schmelzfalten, Vergrößerung eines einzigen Organs, z. B. des Stoßzahnes, auch in dem Maße, daß es hinderlich wird, Anlage neuer Organe an Stelle

oder über den alten, endlich überhaupt irgendeine Erhöhung der Differenzierung.

13. Dabei ist freilich sehr zu beachten, daß zur Beweiskraft solcher Reihen vor allem die zeitliche Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder derselben sicher stehen muß. Dies festzustellen ist aber keineswegs leicht, scheint man doch vielfach bis in die letzte Zeit von der durch nichts bewiesenen Voraussetzung ausgegangen zu sein, daß die Umbildung der Organismen sich auf der ganzen Erde mehr oder weniger gleichzeitig vollzogen habe, und stellt man doch nur zu oft die einfachsten Formen an den Anfang nicht aus Erfahrungsgründen, sondern nach dem aprioristischen, durch nichts bewiesenen Postulate. daß das Einfachste, Niederste an den Anfang gehöre, als ob es, wie doch aus der Geschichte des Menschengeschlechtes mit Sicherheit feststeht, nicht auch einen Niedergang und zwar zu tieferen als den Anfangsstadien gäbe.

Für unseren Zweck bieten diese Reihen kaum neue Gesichtspunkte; sie zeigen uns nur sehr deutlich, wie in einer eventuellen Stammesentwicklung das Moment der Umbildung äußerst scharf hervortritt.

II.

14. Die weitere philosophische Frage, die durch die Entwicklungshypothese angeregt wird, ist die vom Wesen der Arten, deren Umbildung man behauptet. Wird der Artbegriff streng philosophisch gefaßt, so scheint er eine Umbildung einer Art in eine andere auszuschließen. Denn er besagt dann, daß die Individuen, die eine Art ausmachen, in etwas ihnen allen Wesentlichem übereinstimmen. Dieses Wesen ist der letzte Grund ihrer Erscheinungsform und auch ihrer Tätigkeit und es ist dann nach den denknotwendigen Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung ausgeschlossen, daß je ein Individuum der einen Art ein Individuum einer anderen Art zeugend hervorbringe oder auch sich selbst während seines Lebens in eine andere Art umbilde; die Entwicklungstheorie müßte aber das eine oder das andere behaupten.

Es ist bekannt, daß zur Lösung dieser Schwierigkeit besonders von Vertretern der christlichen Philosophie die Unterscheidung aufgestellt wurde von der systematischen und der natürlichen Art. Die systematische Art ist jene,

welche der Naturforscher und insbesondere der Systematiker zur übersichtlichen Gruppierung der zahlreichen Formen aufstellt. Hierin war vor allem *Linnée* bahnbrechend, der durch die Einführung der doppelten Namen, deren einer die Gattung, der andere die Art innerhalb der Gattung bezeichnet, ein vorzügliches Mittel zu systematisieren geschaffen hat. Die systematische Art ist nun eine Gruppe von Individuen, die untereinander sehr ähnlich und von den Individuen anderer Gruppen deutlich verschieden sind. Je ähnlicher die Individuen untereinander, je deutlicher sie verschieden sind von den Formen anderer Gruppen, desto „besser“ ist die Art. Die Natur weist beides, gute und schlechte Arten auf.

So sind z. B. die verschiedenen Arten von Iris, der Schwertlilie, gute Arten; die Individuen der verschiedenen Arten der Gattung *Viola*, Veilchen, der Gattung *Hieracium*, Habichtskraut weisen dagegen eine große Zahl von stark verschiedenen Formen mit ebenso vielen Zwischenformen auf, so daß die Einordnung derselben in verschiedene Arten ganz der Willkür der einzelnen Systematiker überlassen ist; die Viola- und Hieracium-Arten sind schlechte Arten.

Mit dieser Gruppierung ist über das Wesen und die Herkunft der Formen noch nichts gesagt, wenngleich es nur zu nahe liegt, das, worin die Individuen übereinstimmen, tiefer, metaphysischer zu denken.

15. Die natürliche Art ist nach deren Vertretern konkret gefaßt eine Gruppe von Individuen, die in dem Wesentlichen übereinstimmen und nur in Zufälligem sich unterscheiden. Dieses eine Wesentliche ist dann die Art abstrakt genommen. Da fragt es sich nun, worin besteht dieses Wesentliche und auf welchen Grund hin gilt es mir als Wesentliches im Gegensatz zum Zufälligen? Es ist dies einfach das Induktionsproblem inbezug auf die Organismen. Wenn ich denselben Organismus durch längere Zeit beobachte, zumal einen ausgewachsenen, so finde ich, daß er sich ziemlich gleich bleibt. Soweit er sich ändert, dies lege ich den äußeren Einwirkungen bei; insoweit er sich gleich bleibt, dafür suche ich in ihm selbst den Grund und dies bezeichne ich als sein Wesen. Finde ich

andrerseits mehrere Individuen, die einander ähnlich und von anderen bedeutend verschieden sind, so suche ich auch dafür einen Grund. Da die äußeren Verhältnisse sehr verschiedenartig sind, so schließe ich wieder, daß der Grund der Ähnlichkeit in den Organismen selbst gelegen ist und das ist eben wieder sein Wesen. In analoger Weise schließe ich, wenn ich in der gleichen Umgebung verschiedene Formen finde, darauf, daß diese Individuen in ihrem Wesen sich unterscheiden. Denn in der gleichen Umgebung kann ihre Verschiedenheit doch nicht den Grund haben.

Auf diese doppelte Weise gelange ich nach den sicheren Prinzipien der Induktion zur Aufstellung des Wesentlichen und Zufälligen in den Organismen. Allein die sichere Anwendung der an sich sicheren Prinzipien stößt hier doch auf nicht geringe Schwierigkeiten. Es können nämlich die Organismen, solange sie als evident dem Wesen nach identisch gelten, sehr verschiedene Formen annehmen; ferner ist es sehr schwer festzustellen, ob eine erfahrungsgemäß länger beibehaltene Form nicht doch bei größerer Änderung der äußeren Verhältnisse sich ändern könnte.

16. Was das Erstere angeht, so hat uns ja gerade der erste Artikel im Genaueren vorgeführt, wie gewaltig die Änderung von der Keimzelle bis zum vollentwickelten Organismus ist, so groß, daß die Scholastik für den Verlauf der Entwicklung eine mehrfache Wesensänderung annahm, indem sie z. B. beim Menschen zuerst ein lebloses, dann ein rein vegetatives, dann ein vegetativ-sensitives, endlich das rationelle Prinzip die Materie informieren ließ. Wie groß ist doch auch der Unterschied zwischen dem Neugebornen und dem altersergrauten Greise! Wie groß der Unterschied zwischen dem männlichen und weiblichen Individuum zumal bei niederen Tieren, wo hie und da das Männchen als ein unscheinbarer Parasit des Weibchens auftritt. Und doch zweifelt niemand daran, daß Männchen und Weibchen derselben Art angehören.

Schon vorhin wurde auf die Metamorphose der Amphibien hingewiesen: Kaulquappe und Frosch sind wie bei den Insekten Larve, Raupe und Schmetterling ein Individuum und daher sicher

derselben Art angehörig. Dazu kommt die Erscheinung des Generationswechsels, der bei Tieren auch vorkommt, aber vor allem ganze Stämme des Pflanzenreiches, die Moose und Farne beherrscht. Aus dem „Samen", genauer gesprochen der Spore der Farnpflanze, wie sie allgemein bekannt ist, wächst nicht wieder eine solche hervor, sondern zunächst ein winziges Blättchen, das auf seiner Unterseite männliche und weibliche Fortpflanzungszellen bildet, aus deren Vereinigung erst wieder die als solche bekannte Farnpflanze entsteht; dieses Blättchen ist nach der gewöhnlichen Auffassung sicher ein anderes Individuum als die große Pflanze, aus der es entstanden, und als jene, die aus seinem Samen wird, und von jenen gewaltig verschieden, und doch würden wohl die meisten Naturphilosophen beiden Formen dasselbe spezifische Wesen beilegen. Allen diesen Verhältnissen könnte man vielleicht dadurch gerecht werden, daß man in die Wesensbesinnung den Werdegang und auch die geschlechtliche Differenzierung hineinbezieht, z. B. ein Huhn ist jenes Tier, das im Verlaufe seines Lebens diese und diese Formen durchläuft und sich so und so geschlechtlich differenziert.

17. Ebenso schwierig ist es auch zu entscheiden, ob bei anderen als für gewöhnlich vorhandenen äußeren Einflüssen eine uns bekannte Organismenart nicht doch noch andere Formen annehmen könnte. Schon die evident „pathologischen" Fälle aller Mißgeburten deuten darauf hin, umso mehr, wenn sie, wie es z. B. bei der Sechsfingerigkeit des Menschen ziemlich gut nachgewiesen ist, auch erblich werden können. Wir haben inbezug auf die Veränderlichkeit der Organismen eine äußerst geringe Erfahrung, sie beschränkt sich beinahe ganz auf Beobachtungen an Menschen und seinen Haustieren. Da hier der Mensch durch seine Wohnungen u. s. w. die Verschiedenheit der äußeren Einflüsse abschwächt, ist auch eine größere Konstanz der Formen gegeben. Ferner haben Experimente besonders mit Pflanzen eine entschieden größere Variationsbreite nachgewiesen, als sie früher bekannt war. Tier- und Pflanzengeographie, wornach besonders auf Eilanden eine vom Festlande zum Teile verschiedene Flora und Fauna existiert, legen durchaus nahe, daß eine und dieselbe Art, wenn sie dauernd verschiedenen Einflüssen ausgesetzt ist, bedeutend verschiedene Formen annehmen kann. Dies sind alles Gründe dafür, daß wir die Varia-

tionsbreiten für eine natürliche Art entschieden größer lassen müssen, als sie nach den Beobachtungen an den jetzt existierenden Organismen für eine systematische Art zu sein scheinen.

18. Von großer Bedeutung für die Veränderlichkeit innerhalb derselben natürlichen Art ist die Frage von der Vererbung, die für jede Entwicklungstheorie grundlegend ist. Können Eigenschaften, die einer Art unwesentlich sind, auf die Nachkommen vererbt werden?

Die heutige Naturwissenschaft unterscheidet zwei denkbare Arten von Vererbung. In der ersten würde eine vom Individuum im Laufe des Lebens erworbene Eigenschaft auf die Nachkommen übertragen und zwar dadurch, daß infolge der aufgetretenen Eigenschaft nun auch dem Keimplasma (den in der Keimzelle vorhandenen die Erbanlagen enthaltenden Teilen) die Anlage zur Ausbildung einer solchen Eigenschaft gegeben werde. Anhänger der Entwicklung mühen sich geradezu krampfhaft ab, derartige Fälle mit Sicherheit nachzuweisen. Dafür spräche ja auch die gewöhnliche Ansicht, die in den Kindern die Eigenschaften des Vaters und der Mutter zu finden sucht. Andererseits wird von vielen ernsten Forschern behauptet, es sei noch kein einziger Fall einer derartigen Vererbung nachgewiesen und deshalb sei deren Tatsächlichkeit in Abrede zu stellen. Sie nehmen dafür die andere Art denkbarer Vererbung an, die sie vielfach als Mutation bezeichnen[1]). Nach derselben würde durch äußere Einflüsse direkt das Keimplasma geändert, das infolgedessen in der Entwicklung dann neue Formen hervorbringt, und insofern das Keimplasma für die folgenden Nachkommen die gleichen Veränderungen aufweist, würden auch diese Eigenschaften vererbt. Daß in einem solchen Falle das Wesen oder die Art geändert würden, ist nicht notwendig zu behaupten, weil auf diese Weise sich auch Krankheiten vererben lassen sollen, die doch das Wesen eines Organismus keinesfalls ändern.

Mit irgendeiner Vererbung, die das Wesen der Art unberührt läßt, haben wir beinahe sicher zu rechnen. Nun ist es aber denkbar, daß ein in dieser Weise verändertes Individuum eben dadurch einer neuen Umänderung fähig wird. Seine veränderte Verfassung wäre die notwendige Vorbedingung oder Vorstufe für eine neue. Ja es könnte auch

[1]) Vgl. z. B. das Referat über *Bosch*, Die neuere Kritik der Entwicklungstheorien, in dieser Zeitschrift Jhg. 39 [1915] 548.

eine innere Tendenz vorhanden sein, in der Reihe der Generationen nach einer bestimmten Richtung hin sich schrittweise zu verändern. Und tatsächlich liefert die Paläontologie eine Reihe von Formen, welche eine solche „gerichtete Variation" nahe legen. Damit wäre aber eine zur Zeit in den wenigsten Fällen bestimmbare weite Variabilität innerhalb derselben Art gegeben.

Nach dem Gesagten wären für die jeweilige Form eines Individuums neben den der Art wesentlichen Anlagen noch sehr viele Faktoren mitbestimmend und zwar das Alter oder die individuelle Entwicklungsstufe, das Geschlecht, alle äußeren und inneren zufälligen Bedingungen und Einflüsse, die jetzt einwirken oder je formverändernd eingewirkt haben, endlich die vererbten Anlagen, welche dann auch die Höhe der von der Entwicklungstendenz bis jetzt erreichbaren Stufe bestimmten.

19. Jedenfalls ergibt sich aus dem Bisherigen Folgendes: Welche organische Formen dasselbe Wesen und welche ein verschiedenes Wesen haben, mit anderen Worten, welche artgleich und welche artverschieden seien, ließe sich nur auf Grund einer derartig weitgehenden Erfahrung konstatieren, daß wir unterdessen kaum imstande sind, die Frage zu lösen. Die Philosophie wird den Satz aufstellen: eine Umbildung natürlicher Arten gibt es nicht; denn weder kann sich ein Organismus während seines individuellen Lebens zu dem einer anderen Art umbilden, da er ja nicht mehr dasselbe Individuum bliebe und da er sich ja nicht ein Wesen geben kann, das er selbst nicht hat, noch kann ein Organismus einen von anderer Art erzeugen und dies aus derselben denknotwendigen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, die gerade erwähnt wurde. Es kann aber, wenn man den vorhin verteidigten Begriff vom Wesen der natürlichen Art zugibt, nie und nimmer ein Widerspruch sich herausstellen zwischen der Philosophie und einer sachlich vorangehenden Entwicklungstheorie; denn sobald letztere die Abstammung bestimmter Formen von anderen genügend wahrscheinlich gemacht hat, ergibt sich, daß diese alle dasselbe Wesen haben und dieselbe Art ausmachen.

20. Extreme Entwicklungstheoretiker nehmen für die drei organischen Reiche der Pflanzen, Tiere und des Menschen einen gemeinsamen Ursprung an. Die Unhaltbarkeit einer solchen Behauptung kann nun mit aller wünschenswerten Sicherheit dargetan werden. Da der Mensch durch seine geistigen Tätigkeiten wesentlich vollkommener ist als das Tier und dieses durch die Fähigkeit der Sensation oder des niederen sinnlichen Erkennens und Strebens wesentlich vollkommener als die Pflanze, die jeglicher psychischer Thätigkeit entbehrt, so gibt es nach dem früher Gesagten keinen Übergang, keine Entwicklung der Pflanze zum Tier und des Tieres zum Menschen.

21. Wie soll nun aber die innere Wesenheit, welche eine Art bestimmt, und welche die Variabilität des Individuums beschränkt, genauer gefaßt werden; worin besteht deren Realität? In Beantwortung dieser Frage müssen wir uns freilich auf einige bescheidene Andeutungen beschränken, denn sie ist nichts anderes als die alte von den größten Denkern des Altertums und der Scholastik eingehend behandelte Frage von der individuellen Differenzierung der Art im Individuum, dem Verhältnis zwischen der spezifischen Natur und dem Individuum, und eine allseitige Behandlung dieser großen Probleme würde weit über den Plan vorliegender Ausführungen hinausgehen. Es kommen besonders zwei Lösungen in Betracht.

Nach der ersten ist das in allen Individuen derselben Art gleiche Wesen nichts anderes als die substanzielle Form, das Lebensprinzip. Darnach hätten z. B. alle Menschen gleiche und gleich vollkommene Seelen, die sich alle nur numerisch unterscheiden. Diese Lösung hat nun freilich schwere metaphysische Bedenken gegen sich, so ist vor allem nicht einzusehen, wie eine solche Seele eine wesentliche Beziehung gerade zu ihrem individuellen Leibe haben soll, da sich in ihr kein Grund zu einer solchen individuellen Beziehung zu finden scheint.

Die zweite Lösung besagt, daß die Formen, welche spezifisch gleich sind und demnach Individuen derselben Art angehören, unter einander doch nicht ganz gleich sind.

Allein bei dieser Annahme scheint sich der Unterschied zwischen dem spezifischen und individuellen Unterschiede zu verwischen. Doch wir wollen diese Frage nicht weiter verfolgen. Für das vorliegende Problem wäre in dieser Auffassung wohl zu sagen, daß die individuelle Materie das individuelle Wesen der Form bestimme, andererseits aber die Form keineswegs eine beliebige Materie informieren kann, sondern nur solche, die innerhalb gewisser äußerster Grenzen sich befinden; damit ist dann auch eine Beschränkung der Umbildung oder Stammesentwicklung gegeben. Welches diese Grenzen seien, kann wiederum innerhalb des Tier- und Pflanzenreiches nur durch eine weitreichende Erfahrung, die uns in den meisten Fällen noch mangelt, ermittelt werden. Über die Art Mensch sind wir freilich auch deren körperlicher Seite nach bereits sehr gut unterrichtet und wissen, daß ihre Variationsbreite eine verhältnismäßig geringe ist. Auch die moderne Naturwissenschaft lehrt, daß die Menschenrassen, auch systematisch betrachtet, eben nur Rassen und keine Arten sind, und die Ansicht einiger Forscher, daß der Neandertal-Mensch eine andere Species gebildet habe, ist von ruhig denkenden Gelehrten bereits wieder vollständig verlassen; also deckt sich hier sicher die systematische und natürliche Art. Bei den Pflanzen und Tieren hingegen spricht sehr viel für eine größere Umbildungsfähigfähigkeit; demnach umfaßt bei diesen die natürliche Art eine größere oder geringere Anzahl systematischer Arten.

III.

22. Es erübrigt noch die Frage, welches denn die Ursachen und Bedingungen einer etwaigen Stammesentwicklung im Tier- und Pflanzenreiche wären. Auch hier werden uns gemäß der ganzen Anlage dieser Ausführungen nur die allgemeinsten Seiten der Frage beschäftigen können.

Wie wir bei der Ontogenese die Ursachen und Bedingungen sowohl im Organismus selbst als in den äußeren Einflüssen gefunden haben, so würden auch bei der Stammesentwicklung beide Faktoren, die Anlagen und Kräfte der Organismen und die äußeren Einflüsse, zusammen-

wirken. Dies gilt besonders für jene Fälle, wo eine Organismenform eine Anpassung an äußere Verhältnisse, wie Nahrung, Temperatur, Druck u. s. w. zeigt.

Es sei in diesem Zusammenhange kurz auf die wichtigsten Formen moderner Theorien über die Ursachen der Stammesentwicklung hingewiesen. Der Darwinismus als Zufalls- und Selektionstheorie nimmt eine unbeschränkte Variabilität oder Umbildungsmöglichkeit an, deren Grund denn doch im Organismus selbst zu suchen wäre. Von den zahllosen so entstehenden Formen wird die ungeheuere Mehrzahl im Kampf ums Dasein ausgemerzt, nur das wenige Passende bleibt übrig. Insoweit würde die Umwelt nicht positiv sondern mehr negativ, das Untaugliche zerstörend wirken. Es ist bekannt, daß diese Theorie auch unter den Naturforschern immer mehr an Anerkennung einbüßt. Der Lamarckismus, der in der Jetztzeit in der bestimmteren Form des Psycholamarckismus auftritt, kann den äußeren Einflüssen eine größere Bedeutung zuschreiben. Durch sie kann im Organismus Lust und Unlust und ein Bedürfnis nach Änderung entstehen, und dadurch die Umbildung eingeleitet werden. Eine weitere Sentenz, nach der die Umbildung schlechthin mechanisch durch die äußere Einwirkung ohne irgendwelche Mitbeteiligung der eigentümlichen Natur des Lebenden erfolgt, verdient wohl keine weitere Beachtung. Darwinismus und Lamarckismus wollen vor allem eine Erklärung der Anpassungsformen geben und jedenfalls wird man bei diesen noch am meisten den Einfluß äußerer Faktoren in Rechnung ziehen müssen.

Durch Forschungsresultate der Paläontologie sehen sich aber, wie schon früher erwähnt, viele Gelehrte genötigt, noch andere Umbildungen, nämlich fortlaufend in einer bestimmten Richtung, „die gerichtete Variation“ anzunehmen. Dafür können nun die äußeren Einflüsse, die doch mehr wechselnd sind, nicht gut verantwortlich gemacht werden, und so müßte man dafür eine entsprechende Tendenz innerhalb des Organismus annehmen.

23. Nun werden aber die Stammbäume vor allem so konstruiert, daß man aus niederen höhere Organismen sich herausbilden läßt; dafür wäre die einzig ausreichende Ursache wieder nur im Organismus selbst etwa als ein Vervollkommnungsprinzip zu suchen. Viele moderne Gelehrte geben dies auch zu; allein gar manche suchen dann, ob der großen Angst, vielleicht ein Lebensprinzip oder etwas ähnliches Metaphysisches annehmen zu müssen, diese Vervollkommnungstendenz wieder möglichst mecha-

nisch zu erklären. Es ist auch, soweit wir in Individuen innerhalb der Stammesreihe eine höhere Organisation auftreten sehen oder genauer gesagt, auftreten lassen wollen, wirklich nicht gut einzusehen, wie diese durch geänderte äußere Einflüsse entstanden sein sollte: und wie in der menschlichen Gesellschaft der Trieb zur arbeitsteilenden Organisation sicher in der Natur des Menschen selbst gelegen ist, so mußte die Tendenz zur Erhöhung der vegetativen Organisation innerhalb eines Organismus eben auch in der Natur desselben gelegen sein. Wenn Forscher wie Roux die Organisation des Individuums nach den allgemeinen Prinzipien des Darwinismus durch einen Kampf seiner Teile ums Dasein erklären wollen, so fällt dieser Versuch aus den gleichen Gründen zusammen, aus denen das Darwinianische Prinzip überhaupt unhaltbar ist.

24. Dieser eine Fall nun der Entwicklung der Glieder des Stammes zu einer höheren Organisation ist in doppelter Weise denkbar. Es könnte sich zunächst ein nach der gewöhnlichen Auffassung „ausgewachsenes" Individuum umbilden und diese Umbildung auf die Nachkommenschaft vererben. Die Tatsächlichkeit dieser Annahme wird freilich, wie auch schon erwähnt, von bedeutenden modernen Forschern bestritten und damit die eine Grundlage des Darwinismus geleugnet. Es könnten aber auch die Keimzellen allein und unmittelbar geändert werden; es würden so daraus andere Individuen entstehen, deren Keimzellen dann natürlich auch wieder die Veränderung tragen. Für unsere Sache dürfte es gleichgültig sein, ob man der einen oder der anderen Anschauung huldigt, denn in beiden Fällen haben wir es schließlich mit veränderten Keimzellen zu tun, aus denen sich diesen Keimzellen entsprechende Individuen entwickeln.

Es handelt sich also um eine Höherentwicklung, die ihren Grund in erster Linie im Organismus selbst hätte. Es wäre dies erstens die Anlage oder Fähigkeit und Tendenz des Organismus zu höherer Organisation als entferntere Ursache und zweitens der augenblickliche Zustand der Keimzelle als nähere Ursache; diese beiden zusammen bewirken, daß in der Ontogenese ein Individuum

entsteht mit einer von den früheren Gliedern des Stammes verschiedenen höheren Organisation; in demselben entstehen Keimzellen, die sich im gleichen Sinne weiter verändern, so daß die daraus entstehenden Individuen wieder vollkommener werden; es wäre dabei auch denkbar und wird von vielen Autoren angenommen, daß die Veränderungen der Keimzellen sich häufen müssen, bis die Vollkommenheit der Individuen etwa sprungartig sich erhöhte, so daß erst nach vielen Generationen vollkommenere Individuen entstehen würden. Die den Organismen ursprünglich mitgegebene Anlage würde also nicht in allen Individuen, sondern erst allmählich in den späteren Individuen der Reihe aktualisiert.

25. Vielleicht findet man eine solche Annahme philosophisch schwierig, doch wird man eine volle Unmöglichkeit oder einen Widerspruch in derselben kaum nachweisen können.

Die Annahme besagt genauer betrachtet ein Doppeltes: in den einzelnen Individuen werden nicht alle Fähigkeiten aktualisiert und die Aktualisierung geschieht stufenweise, so daß die eine die notwendige Vorbedingung der folgenden ist. Das erste Moment nun, daß nämlich in dem organischen Individuum nicht alle seine Potenzialität verwirklicht wird, muß jedenfalls zugestanden werden, denn es ist doch eine Erfahrungstatsache, daß bei verschiedenen äußeren Einflüssen das eine Individuum sich mehr nach der einen Richtung ausbildet, das andere nach der anderen, wobei es sich eben keineswegs um eine *potentia pure passiva*, ein rein passives Verhalten handelt; richtet sich doch sogar die Erkenntnis und zwar nicht nur die sinnliche sondern auch die geistige nach den Gegenständen, die sie unmittelbar oder mittelbar beeinflussen.

Weiters wird man irgendwelche Vererbung denn doch annehmen müssen. Damit ist aber im neuen Individuum ein anderer Ausgangspunkt der Entwicklung gegeben als im früheren und damit auch vielleicht ein anderer Endpunkt ermöglicht; die Potenz für den Endpunkt war im ersten Individuum nur entfernt vorhanden, erst im zweiten wurde sie unter dem Hinzutreten des Erbmomentes eine *proxima*, das ist eine unmittelbar aktualisierbare. Unser Fall unterscheidet sich freilich noch von der gewöhnlichen Vererbung; es kommt nämlich dazu, daß die Eigenschaft oder besser der Zustand, der vererbt wird, durch die na-

türliche Tendenz des Organismus erworben wird, er hätte das Streben nach vererbbarer Vervollkommnung; allein es ist nicht gut einzusehen, warum gerade diese Art von allmählicher Umbildung einen Widerspruch enthalten solle, wo die fortschreitende Umbildung schlechthin auf Grund der Vererbungsannahme zuzugestehen ist. Dazu kommt, daß, wie vorhin bemerkt, die paläontologische Forschung eine „gerichtete Variation" als äußerst wahrscheinlich erkennen läßt. Dieselbe besagt aber eben eine Tendenz nach allmählicher Umbildung in einer bestimmten Richtung, unterscheidet sich also von der hier in Frage kommenden Vervollkommnungstendenz nur durch ein bestimmteres Ziel dieser Umbildung.

So scheint denn von seiten der Philosophie die Unmöglichkeit einer Stammesentwicklung bei Tieren und Pflanzen von niedrigeren zu höheren Organisationsformen nicht nachweisbar zu sein. Freilich sind andererseits die positiven Beweise für eine derartige Entwicklung von irgend weiterem Umfange außerordentlich unbedeutend und ist durch die paläontologische Forschung eher das Gegenteil nahegelegt. Wohl spricht vieles für eine beschränkte Umbildung besonders bei Anpassungstypen, manches auch für die besondere Ausbildung eines Organs (gerichtete Variation), allein für den Übergang von einer geringeren zu einer bedeutend höheren Organisation, etwa gar vom Wurmstadium zum Wirbeltierstadium, fehlt jeglicher solide Beweis.

26. Unsere Untersuchung ergab mithin, daß die behauptete Stammesentwicklung sich wesentlich unterscheide von der Individualentwicklung, indem sie nur das eine Moment derselben, die Differenzierung, nicht aber das zweite, die allmähliche Vervollkommnung der durch die Differenzierung gegebenen Organe, besagt; man spricht besser von einer Umbildung als einer Entwicklung.

Wir sahen ferner, daß die philosophischen Axiome über Unveränderlichkeit der Arten durch die Aufstellungen einer gemäßigten Deszendenztheorie nicht berührt werden, indem solche auf eine Umbildung nur der systematischen, nicht der natürlichen Arten hinausgehen. Die Philosophie kann auch hier wie in vielen anderen Fragen der objek-

tiven Forschung gegenüber ruhig warten. Deren Ergebnisse werden sie nicht zwingen, ihre Axiome zu ändern, sondern ihr nur ermöglichen, dieselben genauer und sicherer auf die Einzeldinge und Einzelprobleme anzuwenden.

Endlich schien sich zu ergeben, daß gegen die Möglichkeit einer bevorzugten Stammesentwicklung die Philosophie kaum Einsprache erheben wird. Irgendwelche Vervollkommnungstendenz ist jedem geschöpflichen Leben eigen; daß eine solche sich erst allmählich in der Reihe der Generationen auswirken soll, scheint verständlich, sofern man mit der Vererbung als einem tatsächlichen Faktor zu rechnen hat.

Eine solche Stammesentwicklung bietet auch nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine monistisch gedachte Entwicklung. Wie die individuelle Entwicklung das Lebewesen nicht über die schon der Keimzelle wesentliche Seinshöhe hinaushebt (1. Artikel S. 533), so auch nicht jene Stammesentwicklung, die hier als möglich erklärt wird. Auch hier vollzöge sich die volle Ausbildung in beständiger Abhängigkeit von verschiedenen Faktoren zumal der Umwelt, und der Organismus wäre keineswegs die einzige und adäquate Ursache seiner Vervollkommnung. Gar Manchem schiene sich die Allmacht Gottes noch größer zu erweisen, wenn sie Wesen schafft, die sich selbst im Laufe der Generationen zu verschiedenen Formen um- und weiterbilden, und nicht solche, die einzig der Reproduktion der anfänglich gegebenen Form fähig sind. Was nun der freiesten Allmacht Gottes zu schaffen gefallen hat, darüber muß uns die Erfahrung belehren.

Die kirchenpolitische Bedeutung des „Constitutum Constantini" im frühern Mittelalter (bis zum Decretum Gratiani)

Von **Artur Schönegger** S. J.—Innsbruck

II. (Schluß-) Artikel

IV. Das Constitutum und die römische Kurie. — V. Das Constitutum in den libelli de lite und bei den Geschichtschreibern. — Schluß: Zusammenfassung

IV. Das Constitutum und die römische Kurie

Bislang wurden nur fränkische Quellen zur Untersuchung herangezogen. Es ist in hohem Maße auffallend und von den Forschern[1]) wiederholt hervorgehoben worden, daß die ersten unzweifelhaften Spuren des Constitutums ins Frankenreich führen. Die ältesten Handschriften der Urkunde gehören dem Frankenreiche an, darunter der älteste Kodex St. Denys; im Frankenreich, wo die große pseudo-isidorische Fälschung entstand, fand auch das Constitutum zuerst Aufnahme in die Kanonessammlung; bei Schriftstellern des Frankenreiches finden sich die ersten unzweideutigen Entlehnungen aus dem Constitutum, wird zum ersten Male die Urkunde tendenziös verwertet; in einem Kloster im Herzen des Frankenreiches wird erstlich die falsche Urkunde zu Sonderzwecken von einem Fälscher

[1]) Z. B. *Grauert*, Civiltà cattolica, *Kirsch*.

ausgebeutet[1]). Diese Tatsachen bilden denn auch eines der Hauptbeweismomente, aber nicht den einzigen Grund, in der Argumentation jener Forscher, die für den fränkischen Ursprung des Dokumentes eintreten. Verstärkt wird die Kraft dieses Beweismittels durch die andere noch eigenartigere Erscheinung, daß in Rom, wo doch nach der Mehrzahl der Forscher der Ursprung des Constitutums zu suchen ist und zwar bereits in den ersten Dezennien der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, untrügliche Anzeichen von der Existenz und einer Verwertung der Urkunde durch fast 3 Jahrhunderte, bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts, nicht zu Tage treten. Daß gerade aus der 1. Hälfte des Mittelalters die historischen Erkenntnisquellen so spärlich fließen und zum großen Teil in Verlust geraten sind, erklärt diese Erscheinung gewiß zum Teil; aber auch nur zum Teil; eine allseitig befriedigende Erklärung ist damit nicht gegeben, zumal einzelne der vorhandenen geschichtlichen Dokumente ihrer Natur nach eine Bezugnahme auf das Constitutum, falls es bekannt war, erwarten lassen, ja geradezu nahe legen. Daß auch in solchen geschichtlichen Zeugnissen die konstantinische Fälschung nicht Erwähnung findet, ist von den Gegnern des römischen Ursprungs in ihrem Sinne verwertet worden; von den Verfechtern der römischen Herkunft des Constitutums wurde nach Erklärungsgründen für ein solches Schweigen gesucht, soweit es von den Forschern nicht in Abrede gestellt wurde. Denn viele von ihnen glaubten denn doch auch in dieser Zeitperiode vor der Mitte des 11. Jahrhunderts deutliche Spuren des Constitutums in römischen Quellen aufdecken zu können.

In erster Linie wurde dafür ein Brief des Papstes *Hadrian I* vom Mai 778[2]) an Karl den Großen herangezogen. Er bildet für manche Forscher geradezu einen Grenzstein für die Datierung der Entstehungszeit des Con-

---

[1]) Vgl. *Hermann Grauert*, Die konstantinische Schenkung (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft III, Band [1882] 3—30 u. IV. Band [1883] 45—95, 525—617, 674—680), bes. S. 554 ff (1883).

[2]) MG Ep. III 586.



stitutums je nach ihrer Stellungnahme zur Frage, ob in diesem Schreiben *Hadrian* auf die Urkunde Bezug nimmt oder nicht. Die Frage ist jedoch sehr umstritten, eine Einigung der Meinungen nichts weniger als erzielt und kaum je zu erwarten. Was nach einigen Forschern selbstverständlich oder doch höchst wahrscheinlich ist, erscheint anderen als in hohem Maße zweifelhaft, wenn nicht gänzlich ausgeschlossen[1]).

[1]) *Loening* (a. a. O. 196 f) führt zum großen Teil die Vertreter beider Richtungen an. Danach sprechen sich für eine Bezugnahme Hadrians auf das Constitutum mit mehr oder weniger Bestimmtheit aus: *Petrus de Marca* (de Concordia sacerdotii et imperii 1663 III c. 12); *Mosheim* (Hist. eccl. antiq. et recent. 298); *Muratori* (Annali a. 776); *Schröckh* (Kirchengeschichte 19, 506 f); *Gibbon* (Kap. 49); *Döllinger* (Papstfabeln d. Mittelalters 67); *Oelsner* (König Pippin 132); *v. Sybel* (Kl. hist. Schriften 3, 104); *Langen* (Geschichte der römischen Kirche bis Nikolaus I, 727); *G. Kaufmann* (Allgem. Zeitung 1884; Sp. 211); *Krüger* (Theologische Literatur-Zeitung 1889 Sp. 430); *Ranke* (Weltgeschichte 5, 2,123 [zu dem Jahre 774]). Gegen eine Bezugnahme sprechen sich aus: *Alexander Natalis* (Historia eccl. Saec. IV Diss. 25 ed. 1757 8,25 sq); *Cajetano Cenni* (Monumenta dominationis pontif. 1,304 sq); *Baxmann* (Politik der Päpste 1,284); *Hergenröther* (Kath. Kirche und christlicher Staat 361 ff); *Martens* (Römische Frage 360 f, Gen-Konz. 28 f); *Abel* (Jahrb. des fränk. Reiches unter Karl d. Großen I 208); *v. Sickel* (Das Privilegium Ottos I für die röm. Kirche 50 f); *Grauert* (Hist. Jahrb. 4, 540 ff); *Weiland* (Zeitschrift für Kirchenrecht 22, 145 f); *Lamprecht* (S. 126). Diese Liste läßt sich noch erweitern. So können u. a. zu letztgenannter Gruppe noch gezählt werden: *Zaccaria* (Dissertat. de rebus ad hist. eccl. pertin. II 83 ff); *Gosselin* (Pouvoir du pape au moyen-âge 1845 718 ff); *F. Walter* (Lehrb. d. Kirchenrechts 14. Aufl. 213 Note 14); *Friedr. Aug. Biener* (De collect. canon. eccl. Graec. 75); *Gieseler* (Kirchengeschichte 3. Aufl. 2. Bd. 1. Abt. 35 f. § 5 Note p.); *Alfr. Dove* (De sardinia insula 42 f); auf diese Autoren hat schon *Grauert* (a. a. O. 1883, 540) hingewiesen; ferner: die Civiltà cattolica (a. a. O. 1864, 320 ff); *Morin* (a. a. O. 466 f); *Cantel* (a. a. O. 191); *Colombier* (a. a. O. 803); *Kirsch* (a. a. O. 1913, 181*). Zu den Autoren, die im Brief Hadrians eine Beziehung auf die Urkunde sehen, gesellen sich noch u. a.: *Bayet* (a. a. O. 8); *Friedrich* (a. a. O. 1889, 171); *Mayer* (a. a. O. 64 f); *Gundlach* (a. a. O. 64 Anm. 200); *Hart-*

In dem umstrittenen Briefe an Karl den Großen erinnert Papst *Hadrian* den Frankenkönig an sein dem hl. Petrus gemachtes Versprechen und bittet ihn, nunmehr dieses Versprechen in vollem Umfange zu erfüllen, damit so die Kirche Gottes d. i. des Apostelfürsten in omnibus amplius quam amplius . . exaltata permaneat et omnia secundum vestram pollicitationem adimpleantur; dann wird er Himmelslohn erhalten und auf der ganzen Welt einen guten Namen. Et sicut temporibus beati Silvestri Romani pontificis a sanctae recordationis piissimo Constantino magno imperatore, per eius largitatem sancta Dei catholica et apostolica Romana ecclesia elevata atque exaltata est et potestatem in his Hesperiae partibus largiri dignatus, ita et in his vestris felicissimis temporibus atque nostris sancta Dei ecclesia, id est beati Petri apostoli, germinet atque exultet et amplius quam amplius exaltata permaneat, ut omnes gentes, quae hec audierint, edicere valeant: Domine, salvumfac regem, et exaudi nos in die, qua invocaverimus te; quia ecce novus christianissimus Dei Constantinus imperator his temporibus surrexit, per quem omnia Deus sanctae suae ecclesiae beati apostolorum principis Petri largiri dignatus est. Sed et cuncta alia, quae per diversos imperatores, patricios etiam et alios Deum timentes pro eorum anime mercedae et venia delictorum in partibus Tusciae, Spoletio seu Benevento atque Corsica simul et Savinensae patrimonio beato Petro apostolo sanctaeque Dei et apostolicae Romanae ecclesiae concessa sunt et per nefandam gentem Langobardorum per annorum spatia abstulta atque ablata sunt, vestris temporibus restituantur; unde et plures donationes in sacro scrinio Lateranensae reconditas habemus. Tamen et pro satisfactione christianissimi regni vestri per iam fatos viros ad demonstrandum eas vobis direximus. Et pro hoc petimus eximiam praecellentiam vestram, ut in integro ipsa patrimonia beato Petro et nobis restituere iubeatis[1]). Wird dies alles auf Karls Anordnung hin ausgeführt, so wird Petrus Gottes Segen auf ihn herabflehen.

Hadrian stellt ein doppeltes Verlangen an Karl; zunächst ein generelles; Karl soll sein Versprechen in vollem Ausmaße erfüllen und dadurch der Kirche zu Macht und Ansehen nach besten Kräften verhelfen. Diese Bitte wird dann dahin spezialisiert, daß Karl dafür sorgen solle, daß

---

mann (a. a. O. 247); *Scheffer-Boichorst* (a. a. O. 1889, 320); *Brackmann* (a. a. O. 126 ff, 129, 133).

[1]) MG Ep. III 587.



alle Patrimonien, die jemals zum Besitztum Petri gehört hatten und von ihm losgerissen worden waren, zurückgestellt werden. Bezüglich dieser Patrimonien verweist *Hadrian* auf die verschiedenen Schenkungsurkunden, die im Lateranarchive aufbewahrt werden und die er Karl durch Abgesandte unterbreiten läßt.

Was die generelle Bitte betrifft, so schwebt dabei *Hadrian* das Bild des großen Konstantin vor Augen. Den ersten christlichen Kaiser stellt der Papst Karl als leuchtendes Vorbild zur Nachahmung hin. Wie durch Konstantin, per eius largitatem, die römische Kirche erhöht wurde und Macht in his Hesperiae partibus erlangte, so soll auch durch Karls Bemühen die Kirche erblühen und mehr und mehr erhöht werden. Wie s. Zt. die Kirche ihre ganze Stellung Konstantin verdankte, so soll man jetzt von Karl sagen können, er sei ein zweiter Konstantin, denn durch ihn sei der Kirche der Apostelfürsten alles von Gott gegeben worden. Mehr als eine solch allgemein gehaltene Parallele aus der Stelle herauszulesen, scheinen die Ausdrücke und Wendungen, die *Hadrian* gebraucht, nicht zuzulassen. Hesperiae bedeutet Abendland, den Westen; in his Hesperiae partibus heißt demnach nur „in diesen Teilen des Westens“; ob dabei an ganz Italien oder an Teile Italiens gedacht wird, kann dahingestellt bleiben. Auch der Ausdruck potestas braucht nicht kaiserliche Gewalt im prägnanten Sinne des Constitutums zu bedeuten, ihn anderseits bloß auf geistliche Gewalt zu beschränken, liegt kein Anhaltspunkt vor; man wird den allgemeinen lateinischen Ausdruck am besten mit dem allgemein gehaltenen deutschen wiedergeben: Macht, oder Macht und Ansehen. Könnte „Largitas“ nur „Urkunde“ bedeuten, so wäre damit eine Beziehung auf das Constitutum nahe gelegt, wenn nicht geboten; aber eine derartige Einschränkung der Bedeutung dieses Wortes dürfte sich kaum erweisen lassen. So wird man die Möglichkeit, daß *Hadrian* bei Abfassung seines Briefes das Constitutum vor Augen schwebte, zwar nicht leugnen wollen, aber man wird bei sachlicher Beurteilung des Schreibens auch nicht genügend klare Anhaltspunkte gewinnen, um mit

Sicherheit behaupten zu können, daß eine Bezugnahme auf das Constitutum vorliege.

Ein anderer Brief *Hadrians*, ein Schreiben an Kaiser Konstantin und Irene vom Jahre 787[1]), der auch verschiedentlich in unserer Frage von der Forschung herangezogen wurde, bringt ebenfalls keine Klarheit, spricht aber eher gegen eine Benutzung des Constitutums durch *Hadrian*.

Auch in diesem Briefe stellt der Papst Konstantin den Großen als Muster für den oströmischen Kaiser auf — und Helena als Vorbild für Irene —, diesmal als Muster der Rechtgläubigkeit, aber auch allgemein als Eiferer für die Kirche und Begründer ihrer Macht, hier ausdrücklich der geistlichen Macht. Quod si perseverantes permanseritis in ea quam coepistis, orthodoxa fide; et per vos in partibus illis in pristino statu erectae fuerint sacrae ac venerandae imagines, sicut piae memoriae dominum Constantinum imperatorem et beatam Helenam, qui fidem orthodoxam promulgaverunt, atque sanctam catholicam et apostolicam spiritualem matrem vestram Romanam ecclesiam exaltaverunt, et cum ceteris orthodoxis imperatoribus, utpote caput omnium ecclesiarum venerati sunt, ita vestrum a Deo protectum clementissimum nomen novum Constantinum, et novam Helenam habentes, per quos in primordiis sancta catholica et apostolica ecclesia robur fidei sumpsit, et ad quorum instar vibrantissima, ac in toto orbe terrarum vestra opinatissima in triumphis imperialis fama laudabiliter divulgatur[2]). Besonders wenn ihr nach dem Beispiele Eurer frommen Vorfahren aus alter Zeit dem Stellvertreter Petri in Liebe zugetan bleibt und Euer Euch von Gott verliehenes Reich am angestammten orthodoxen Glauben, wie ihn die römische Kirche lehrt, festhaltet. Um die Stellung Roms in der Frage der Bilderverehrung darzulegen, bringt dann *Hadrian* in seinem Brief ganz ausführlich die Erzählung von der Begegnung zwischen Konstantin und Silvester, von der Erscheinung des Apostelfürsten im Traume Konstantins; wie der Kaiser nach einem Bilde der Apostel gefragt und in dem herbeigebrachten Bilde die Gestalten seines Traumes wiedererkannte. Um dann die Folgerung zu ziehen: Ecce ut praemissum est, sanctorum figurae ab ipsis sanctis fidei nostrae rudi-

[1]) *Mansi* XII 1056—1060.

[2]) *Mansi* a. a. O.

mentis apud omnes fuerunt Christianos, atque in ecclesiis sanctorum sacrae figurae expressae atque depictae hactenus fuerunt..[1])

Friedrich, der diesem Briefe einen ganzen Abschnitt widmet[2]), hält auf Grund der Textvergleichung dafür, daß Hadrian seine Erzählung „zweifellos“ dem Constitutum entnommen habe. Nach *Scheffer-Boichorst* ist die ganze Quellenanalyse *Friedrichs* „ein einziger großer Irrtum“[3]). Gewiß ist eine Verwandtschaft zwischen den Texten des Briefes und des Constitutums vorhanden, ja der Brief schließt sich im Ausdrucke stellenweise enger an die Urkunde an als an die Acta Silvestri. Dabei sind aber die Differenzen zwischen Brief und Urkunde so bedeutend, daß eine direkte Abhängigkeit beider voneinander ausgeschlossen erscheint und die Acta Silvestri, wenn auch wohl in anderer als der uns überlieferten Form[4]), als gemeinsame, unabhängig benutzte Quelle beider angesehen werden müssen.

Die von *Hadrian* angezogene Parallele zwischen Konstantin d. Gr. (und Helena) und Konstantin VI (und Irene) wirft ein interessantes Licht auf den Vergleich, den *Hadrian* im Briefe von 778 zwischen Konstantin d. Gr. und Karl anstellte, und scheint die oben gebrachte Auslegung zu bestätigen.

So muß gesagt werden, daß uns von *Hadrian* kein Dokument vorliegt, aus dem mit Sicherheit oder auch nur genügender Wahrscheinlichkeit geschlossen werden könnte, daß dieser Papst das Constitutum gekannt oder gar verwertet habe[5]).

Auch von seinem Nachfolger, *Leo III*, haben wir kein schriftliches Dokument, das auf die Kenntnis des Constitutums schließen ließe. Man wollte aber in einem

---

[1]) *Mansi* a. a. O.

[2]) *Friedrich* a. a. O. S. 4 ff.

[3]) *Scheffer-Boichorst* a. a. O. (1890) 129.

[4]) *Scheffer-Boichorst* a. a. O. 130.

[5]) Daß das Constitutum in den libri Carolini benutzt sei, wie *Friedrich* (a. a. O. 20 ff) darzulegen versucht, läßt sich nicht erweisen. Vgl. *Krüger* a. a. O. (1889) 432; *Scheffer-Boichorst* a. a. O. (1890) 313; *Loening* a. a. O. 200.

Bilde, das Leo in dem von ihm zwischen den Jahren 796 und 799[1]) erbauten triclinium majus anbringen ließ, eine Bezugnahme auf das Constitutum erblicken.

Dieses Bild beschreibt *Gregorovius*[2]) folgendermaßen: „In der Mitte steht der Heiland auf dem Berggipfel, welchem vier Ströme entspringen; er trägt ein geöffnetes Buch, worauf die Worte Pax vobis zu lesen sind, während die erhobene Rechte die zuhörenden Jünger belehrt, denn diese stehen zu beiden Seiten, mit über den Händen aufgeschürztem Gewand, bereit, nach empfangener Lehre in die Welt zu wandern, wie das die Unterschrift andeutet: ‚Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geistes, und siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende'. Eine zweite Inschrift um den Bogen her sagt: ‚Ehre sei Gott in der Höhe, und auf Erden Friede den Menschen, die da Gutes wollen'. Zur Rechten und Linken dieses Gemäldes stellen zwei parallele Szenen die Harmonie beider Gewalten und ihre göttliche Verleihung an deren obersten Träger dar, hier an den Papst Sylvester und Constantin den Großen. dort an Leo III. und Carl den Großen".

Daß auf dem Bilde Karl d. Gr. in Parallele zu Konstantin d. Gr. gesetzt wird, kann ohne weiteres zugegeben werden, ohne daß deshalb, ebensowenig wie nach obigen Ausführungen bei Hadrian, ein genügend sicherer Rückschluß auf ein Verhältnis Leos III zum Constitutum gemacht werden könnte.

Wenn man in der Kaiserkrönung selber eine Tatsache erkennen wollte, die ihre Erklärung nur im Constitutum finden könne[3]), so geht auch dieser Schluß wohl zu weit. Selbst in der Voraussetzung, daß die Kaiserkrönung von 800 keine Rechtskraft habe, wenn nicht Konstantin s. Zt. dem Papste die weltliche Herrschaft im

---

[1]) *Gregorovius*, Geschichte Roms u. s. w. 3. Aufl. 2. Bd. 446.

[2]) A. a. O. 446 f.

[3]) Vgl. z. B. *Brackmann* a. a. O. 133: Die Kaiserkrönung von 800 „hatte rechtsgültige Wirkung nur in den Augen dessen, der sich wie die römischen Politiker auf den Boden der konstantinischen Schenkung stellte. Nur wer glaubte, daß Konstantin d. Gr. die potestas in his Hesperiae partibus den Päpsten übertragen hatte, konnte von dem Rechte Leos III überzeugt sein, die Kaiserkrone zu verleihen. Für jeden anderen entbehrte die Krönung der Rechtskraft".

Westen übergeben und seine kaiserlichen Rechte auf den jeweiligen Nachfolger Petri übertragen hatte, ist ja die Frage noch nicht beantwortet, ob man zur Zeit eines Leo III die Rechtskraft eines Aktes, wie ihn die Übertragung der Kaiserwürde darstellte, ausdrücklich oder auch nur stillschweigend aus einer vorliegenden Rechtsurkunde, dem Constitutum, ableitete, ja nicht einmal die, ob man überhaupt das Bedürfnis empfand, ein solches Rechtsdokument namhaft zu machen, auf das man als auf eine Rechtsbasis das tatsächliche Vorgehen gründen konnte. Das ist aber immer die Frage, die hier zur Beantwortung gestellt ist, ob die historischen Ereignisse der damaligen Zeit als Deduktionen aus der falschen Urkunde aufgefaßt werden müssen oder aber nur als Lebensäußerungen längst keimender und sich ausgestaltender Ideen, die ihrerseits das historische Werden beeinflußten und dann auch wieder aus der tatsächlichen historischen Gestaltung der Verhältnisse neue Kraft und Nahrung zur Weiterentwicklung zogen und als eine ihrer Früchte auch die falsche Urkunde zeitigten. Nur das eine soll hier betont werden, daß die historischen Erscheinungen der in Frage stehenden Zeitperiode, die Kaiserkrönung inbegriffen, soweit hier historische Zeugnisse zur Verfügung stehen, den Schluß nicht zulassen, daß man in Rom das Constitutum als Rechtsbasis benützte, um das tatsächliche Vorgehen zu motivieren und mit Rechtskraft auszustatten. Der Bericht über Wahl und Krönung Karls d. Gr. lassen jede Bezugnahme auf „Konstantins Verfügung“ vermissen.

Der angegebene Standpunktt wird auch bei Beurteilung der Ereignisse des 9. Jahrhunderts eingehalten werden müssen,

Ermoldus Nigellus berichtet über die Kaiserkrönung Ludwig des Frommen (816); der Papst (*Stephan IV*) habe eine Krone aus Gold und Edelsteinen herbeibringen lassen[1],

[1] Daß der Papst selbst die Krone mitgebracht habe, wie *Eichmann* (Die Adoption des deutschen Königs durch den Papst, in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 1916, 37. Bd. Germ. Abt. 301) *Ermoldus* berichten läßt, kann aus der Darstellung bei

„quae Constantini caesaris ante fuit“ [1]) und sie Ludwig mit den Worten auf das Haupt gesetzt:

Hoc tibi Petrus ovans cessit mitissime donum
Tu quia iusticiam cędis habere sibi[2]).

Es ist die Vermutung ausgesprochen worden, *Ermoldus Nigellus* habe das Constitutum gekannt und auf dasselbe bei Abfassung seines poetischen Berichtes Bezug genommen. Es ist ja auch auffallend, daß der Dichter die Krone fast mit den nämlichen Worten beschreibt (gemmis auroque coronam) wie das Constitutum (ex auro purissimo et gemmis pretiosis, Z. 251); immerhin handelt es sich hier um eine so nahe liegende Bezeichnung für eine Krone, daß der Schluß, *Ermoldus* habe sich an das Constitutum angelehnt, nicht begründet ist. Wie dem auch sei, rechtliche Konsequenzen zieht *Nigellus* aus der Krönung mit Konstantins Krone nicht. Doch kommt in seiner Darstellung, in den Worten, die er Stephan IV in den Mund legt, der Gedanke zum Ausdruck, daß die Kaiserkrone ein Geschenk Roms, näherhin des hl. Petrus sei. Darin scheint aber *Eichmanns* Annahme noch nicht genügend grundgelegt zu sein, daß der Bericht des *Ermoldus* sich nur aus der Vorstellung erklären lasse, der Kaiser sei der eigentliche, wahre Erbe des apostolischen Stuhles. Diese Vorstellung aber „setzt den Glauben an die konstantinische Schenkung voraus, welche ja den Papst zum Imperator des Abendlandes zu machen schien“ [3]). Die Vorstellung vom Erbe ist jedesfalls bei *Ermoldus* noch nicht zur Klarheit durchgedrungen.

Ermoldus höchstens indirekt erschlossen werden („Roma tibi, Caesar, transmittit munera Petri“ läßt der Dichter den Papst sprechen), wird aber von *Thegan* in der vita Hludovici Imperatoris c. 17 (MG SS. II 594; auch bei *Eichmann*, Quellensammlung I 64) ausdrücklich erzählt (coronam . . . quam secum adportaverat).

[1]) Daß der Papst die Krone als „Krone Konstantins“ ausgab, wie *Eichmann* (a. a. O.) annimmt, sagt *Ermoldus Nigellus* nicht.

[2]) MG Poetae latini II 36 sq.

[3]) *Eichmann* a. a. O. 301.



Ebensowenig findet sie sich ausgesprochen im Berichte des *Paulus*, Contin. Rom. a. 823[1]) und im Briefe *Nikolaus I* vom Jahre 864 an die Bischöfe im Reiche Karls des Kahlen[2]), die gleichfalls von *Eichmann* als Belege für seine Auffassung beigebracht werden[3]).

Paulus sagt vom Papste: Paschalis quoque apostolicus potestatem, quam prisci imperatores habuerunt, ei (sc. imperatori) super populum Romanum concessit. *Nikolaus I* erklärt in seinem Briefe, der Kaiser habe das Schwert von Petrus empfangen und er habe das Imperium durch Vermittlung des apostolischen Oberhirten inne.

In ähnlichem Gedankenkreise bewegt sich übrigens auch *Florus Diaconus* († um 860). In seiner querela de divisione Imperii post mortem Ludovici Pii preist er das alte Frankenreich:

> Huic etenim cessit etiam gens Romula genti
> Regnorumque simul mater inclita cessit.
> Huius ibi Princeps regni diademata sumpsit
> Munere Apostolico, Christi munimine fretus.
> O fortunatum, nosset sua si bona, regnum
> Cuius Roma arx est, et caeli Claviger auctor,
> Tutor et aeternus caelorum in saecula Rector,
> Qui terrestre valet in caelum tollere regnum[4]).

Nur daß hier nicht vom Imperium die Rede ist, sondern vom regnum Francorum, das als Geschenk des apostolischen Stuhles oder des Apostelfürsten bezeichnet wird. Königswürde und Kaiserwürde — auch diese Gleichstellung verdient Beachtung — stammen eben gemäß der Auffassung der Zeit von Rom, der mater regnorum, sind ein Geschenk des apostolischen Stuhles, leiten ihren Ursprung vom claviger caeli her. Das ist der Gedanke, der allen hier angezogenen Stellen zu Grunde liegt von *Ermoldus* bis *Nikolaus I*.

Er findet sich auch in einer einzigartigen Stelle, auf die *Eichmann* besonderes Gewicht legt, weil darin der Kaiser ausdrücklich als Erbe des apostolischen Stuhles bezeichnet wird. In einem Briefe an Lothar I (852/53)[5]) nennt der Papst den Kaiser unctum Domini, quem sedes apostolica benedictionis oleo publice consecravit sibique proprium fecit heredem. „Das Erbe kann in nichts

[1]) MG SS. rer. Langob. 203.
[2]) MG Ep. VI 305. [3]) A. a. O. 302.
[4]) *Mabillon*, Vetera analecta, Paris 1723, p. 413 v. 60 sqq.
[5]) MG Ep. V 605, Jaffé Reg.[2] 2619.

anderem bestehen", sagt *Eichmann* (301 f), „als im Imperium, welches von den Päpsten der Karolingischen Dynastie zugewendet worden war. Der Kaiser ist der wahre Erbe des apostolischen Stuhles geworden, indem ihn der Papst zum abendländischen Imperium, welches von Rechts wegen kraft der Schenkung Konstantins dem apostolischen Stuhl gehörte, berufen hat". Der Kaiser Erbe des apostolischen Stuhles; das Erbe kann nur das Imperium sein; also muß letzteres dem apostolischen Stuhle gehören und der Rechtstitel hiefür kann nur in dem Constitutum Constantini gefunden werden. Das ist der Gedankengang in der Auffassung *Eichmanns*. Doch scheinen auch diese Schlußfolgerungen zu weit zu gehen. Angenommen, das Erbe könne nur in der Kaiserwürde bestehen; aber folgt dann, daß dem Papste das Imperium gehören müsse? Es genügt doch wohl, daß dem Papste das Verfügungsrecht über die Kaiserwürde zustehe, daß er der Vermittler dieser Würde sei ohne selbst notwendig im Besitze, Inhaber derselben, Imperator des Abendlandes zu sein. Der Rechtstitel dafür braucht aber nicht in der „Verfügung Konstantins" gesucht zu werden: er könnte wenn nötig anderswie gefunden werden, so in der tatsächlichen Ausübung des Übertragungsrechtes seit der Krönung Karls d. Gr., im Besitze Roms, der „mater regnorum" und in der Herrschaft über die Römer, ohne die das Kaisertum undenkbar war[1]), in der Machtfülle des claviger caeli und seiner Nachfolger, wenn man überhaupt in damaliger Zeit ein Bedürfnis empfand, einen Rechtstitel für die Verleihung des Imperiums durch den Papst namhaft zu machen (die Quellen sprechen nicht eben dafür) und nicht vielmehr einfach die historische Entwicklung als gegebenen Faktor hinnahm und sich mit den tatsächlichen Verhältnissen abfand.

Dem Gedanken, daß das Imperium ein Geschenk Roms sei, daß der Papst Vergebungs- und Verfügungsrecht habe, verlieh in Wort und Tat noch mehr als es Nikolaus getan, *Johann VIII* Ausdruck. Beweis dafür ist vor allem die Adoption Bosos durch den Papst. In einem Briefe an Karl, den Sohn Ludwig des Deutschen (878)[2]),

[1]) S. z.B. das Schreiben Kaiser *Ludwigs II* an Kaiser Basilius von 871 (Chronicon Salernitanum c. 107. MG SS. III 522: auch bei *Eichmann*, Quellensammlung I 65): . . . scire te convenit, quia nisi Romanorum imperatores essemus, utique nec Francorum. A Romanis enim hoc nomen et dignitatem assumpsimus, apud quos profecto primum tantae culmen sublimitatis et appellationis effulsit . . .

[2]) MG Ep. VIII 102.



macht Johann davon Mitteilung und spricht darin „wie ein Weltherrscher, der sich einen Mitregenten an die Seite setzt, um gemeinsam mit diesem in Eintracht die Christenheit zu regieren"[1]).

Ein Jahr vorher hatte *Johann* in einer Rede zu Ravenna Karl den Kahlen als rechtmäßigen Kaiser hingestellt mit der Begründung, daß er vom Papste „erwählt" und „bestätigt" worden sei[2]), und wenn er 879 der Wahl Karlmanns zum König von Italien entgegentritt[3]), so tut er es vor allem deshalb, weil er sich das Recht vorbehält, den künftigen Kaiser zu berufen und zu erwählen[4]). „Den Rechtstitel für das päpstliche Verfügungsrecht über das Imperium bot die konstantinische Schenkung", sagt *Eichmann* und erblickt in Johann VIII geradezu „den Papstkaiser der donatio Constantini"[5]).

Man braucht nicht in Abrede zu stellen, daß gerade unter *Johann VIII* (und auch schon unter *Nikolaus I*[6]) das Papsttum Ansprüche geltend machte, wie sie in den Ideen des Constitutums zu Tage treten, und zu einer Machtentfaltung gelangt war, daß selbst das Ideal, wie es sich der Fälscher des Constitutums ausgemalt, in greifbare Nähe rückt, ohne darum zuzugeben, daß der päpstliche „Imperialismus" „im Glauben an die konstantinische verankert ist"[7]): man kann vielmehr trotzdem, anknüpfend an die obigen Bemerkungen[8]), auch hier wieder die Frage offen lassen, ob das Constitutum den päpstlichen

[1]) *Eichmann* a. a. O. 303. [2]) Vgl. *Eichmann* a. a. O. 308.

[3]) MG Ep. VII Nr. 163 p. 133. [4]) *Eichmann* a. a. O. 308.

[5]) A. a. O. 308 f.

[6]) Die von *H. Finke* (Weltimperialismus und nationale Regungen im späteren Mittelalter; Freiburger Wissenschaftliche Gesellschaft, Heft 4 [1916] 19) angeführte Stelle über Nikolaus I: totius mundi se facit imperatorem (MG SS. I 463) darf aber hiefür kaum als Beleg gelten. Denn im Zusammenhang betrachtet, in dem sie erscheint, und im Munde der aufs äußerste gegen den Papst aufgebrachten Bischöfe Günther und Theotgaud hat sie wohl nur den Sinn: Nikolaus gebärdet sich, als wäre er der Herrscher der ganzen Welt.

[7]) *Eichmann* a. a O. 202.

[8]) Oben 64, 66; vgl. auch oben die Ausführungen über die Tendenz des Constitutums.

Tendenzen Vorschub geleistet, am Ende gar als ihre Ursache zu betrachten sei, oder ob nicht die längst vorhandenen Ideen, die auf dem günstigen Nährboden der Zeitverhältnisse sich immer mehr auswachsen konnten, ihrerseits auf den Gang der Ereignisse bestimmenden Einfluß ausübten und, wie sie vielleicht seiner Zeit ursächlich auf den Fälscher eingewirkt und ihn bestimmt hatten, in der falschen Urkunde einen festen Anker auszuwerfen, der ihnen bleibenden Halt gewähren konnte und Rechtskraft für künftige Zeiten, so auch im weiteren Zeitlaufe direkt und unabhängig von ihrer Fixierung im Constitutum ihr stilles Wirken fortsetzten und die in Erscheinung tretenden Tatsachen ins Leben riefen.

Natürlich, in einer Zeit, wo das Constitutum durch seine Aufnahme in die pseudo-isidorische Sammlung bereits weite Verbreitung gefunden, ist die Möglichkeit, ja höchste Wahrscheinlichkeit, daß die falsche Urkunde auch in römischen Kreisen bekannt war, ohne weiteres zuzugeben. Es scheint aber immerhin zweierlei zu sein, ob zur Erklärung der Zeitereignisse und des Vorgehens der Päpste Ideen herangezogen werden müssen, die im Constitutum ihren Ausdruck gefunden haben — dies kann dahingestellt bleiben — oder ob dazu nötig ist, einen direkten Einfluß der falschen Urkunde, eine Bezugnahme auf sie oder gar ihre praktische Ausbeutung anzunehmen — dies wird sich schwerlich erweisen lassen. Das eine muß auch hier gesagt werden, daß in den historischen Dokumenten, soweit sie auf uns gekommen sind, kein Anhaltspunkt gegeben ist, der zum Schluß berechtigte, daß *Nikolaus I* oder auch *Johann VIII* ihre kirchenpolitischen Anschauungen aus dem Constitutum herleiteten oder bei ihren Machtansprüchen die falsche Urkunde als Stütze benützten. Man müßte höchstens in einem Schreiben *Johanns VIII* an Berengar von Friaul vom Jahre 878[1]) eine Bezugnahme auf das Constitutum finden wollen. Darin klagt der Papst über den Grafen Lambert, der ihn so bedränge, ut nobis apud beatum Petrum consistentibus nullam urbis Romae potestatem a piis imperatoribus beato Petro principi apostolorum eiusque vicariis traditam haberemus. Aber auch hier ist kein sicherer Anhaltspunkt gegeben; denn der Ausdruck ist doch zu allgemein, als daß er notwendig auf die Machtverleihung Konstantins, wie sie das Constitutum beinhaltet, hin-

[1]) MG Ep. VII 70.

weisen müßte, und zudem spricht der Papst im Plural von den frommen Kaisern, so daß er zum mindesten nicht ausschließlich Konstantin im Auge hatte.

Auch aus der langen Folgezeit bis Leo IX ist kein historisches Dokument auf uns gekommen, aus dem auf eine Verwertung des Constitutums von seiten der römischen Kurie geschlossen werden könnte. So sind wir, insoweit historische Quellen zu Rate gezogen werden können, zum Schluß berechtigt: Es läßt sich nicht mit Sicherheit erweisen, daß bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts ein Papst auf die falsche Urkunde buchstäblich Bezug genommen habe oder daß er gar aus ihr rechtliche Folgerungen kirchenpolitischer Natur, die nicht schon in den Verhältnissen begründet waren, abgeleitet und in seinen Ansprüchen und Bestrebungen sich ausdrücklich auf das Constitutum berufen habe. Gewiß eine eigenartige Tatsache, die eine vollwertige Erklärung nicht darin findet, daß aus dieser Zeit die historischen Dokumente zum Großteile in Verlust geraten sind. In bescheidenem Maße allerdings wird man auch letzteres Moment zur Erklärung beiziehen dürfen. Wenigstens ist eine Urkunde auf uns gekommen, die diesbezüglich einen Schluß zuläßt und auch noch aus einem anderen Grunde von besonderem Interesse ist: Ein Diplom *Ottos III* von 1001.

In einer Urkunde von 1001[1]) macht *Otto III* den Päpsten bezüglich ihrer Güterverwaltung die schwersten Vorwürfe. Durch eigene Schuld, Nachlässigkeit und Verschwendung hätten sie ihre eigenen Besitzungen verloren. Nun gingen einige von ihnen so weit, die Schuld dem Reiche zur Last zu legen und streckten die Hand aus nach Königs- und Reichsgut.

Hoc sunt enim commenta ab illis ipsis inventa quibus Johannes diaconus cognomento Digitorum mutilus preceptum aureis litteris scripsit et sub titulo magni Constantini longi mendacii tempora finxit . . . Spretis ergo commenticiis preceptis et imaginariis scriptis nostra liberalitate sancto Petro donamus que nostra sunt, non sibi que sua sunt, veluti nostra conferimus. Sicut enim pro amore sancti Petri domnum Silvestrum magistrum nostrum

[1]) MG Dipl. II Nr. 389 p. 820.

papam elegimus et deo volente ipsum serenissimum ordinavimus et creavimus, ita pro amore ipsius domni Silvestri pape sancto Petro de publico nostro dona conferimus, ut habeat magister quid principi nostro Petro a parte sui discipuli offerat.

Dürfen wir dieser Urkunde Glauben schenken — ihre Echtheit ist, wohl ohne genügenden Grund, angefochten worden — so erfahren wir daraus, daß von seiten Roms zur Erlangung von weltlichen Besitzungen dem Kaiser gegenüber u. a. auch auf das Constitutum Constantini hingewiesen und auf ihm Rechtsansprüche aufgebaut wurden.

Es wird aber zugleich im Diplom *Ottos* zum ersten Mal die Urkunde als Fälschung gebrandmarkt, ja es wird uns sogar der Name des Fälschers mitgeteilt oder wenigstens des Mannes, der am Hofe *Ottos* für den Fälscher gehalten wurde.

Weitere Beachtung scheint jedoch in der Folge dieses Warnungsschild nicht gefunden zu haben; denn es vergehen anderthalbhundert Jahre, ehe ein andermal die Echtheit des Constitutums geleugnet wird. Den Mut dazu fand der Arnoldist *Wezel* (Abt *Wibald* von Stablo und Korvey † 19. 6. 1158); in einem Briefe an Friedrich I vom Jahre 1152[1]) nennt er das Constitutum geradezu ein mendacium, ja eine fabula heretica.

Seine Unechtheit sei in Rom so stadtbekannt, daß selbst die Taglöhner und Marktweiber jeden beliebigen Gelehrten zu überführen imstande wären und der Papst mit seinen Kardinälen vor Scham sich nicht zu zeigen wage[2]). Einen Beweis für die Unechtheit des Constitutums findet *Wezel* in der Angabe der falschen Urkunde bezüglich der Taufe Konstantins durch Silvester, wo doch Melchiades, der Vorgänger Silvesters, in seinem Dekrete schon sage, daß Konstantin getauft sei und auch die Historia tripartita bezeuge, daß Konstantin bereits Christ gewesen sei, ehe er zum ersten Male Rom betreten habe[3]). Die Angabe betreffend die

---

[1]) *Jaffé*, Bibl. Rer. Germ. I: Wibaldi Epistolae 404 p. 542.

[2]) Mendacium vero illud et fabula heretica, in qua refertur, Constantinum Silvestro imperialia symoniace concessisse, in Urbe ita detecta est, ut etiam mercenarii et mulierculae quoslibet etiam doctissimos super hoc concludant, et dictus apostolicus [Eugen III] cum suis cardinalibus in civitate pro pudore apparere non audeat. A. a. O.

[3]) Die historia tripartita (III 12) spricht jedoch von der Taufe Konstantins in Nikomedien kurz vor seinem Tode (Migne PL 69,956).

Überzeugung von der Unechtheit des Constitutums in Rom muß zum mindesten stark übertrieben sein; denn tatsächlich hielt man auch fernerhin in Rom und anderswo an der Echtheit der Urkunde unentwegt fest und zog aus ihr Deduktionen als aus einem echten Dokumente.

Es wurde bereits hervorgehoben, daß eine unmittelbare Verwertung des Constitutums und wenigstens eine direkte Benützung der Urkunde durch einen Papst vor *Leo IX* nicht zu erweisen ist, zum mindesten nicht direkt auf Grund römischer Quellen; höchstens kann indirekt aus der Angabe im Diplom Ottos die Benützung des Constitutums durch die römische Kurie erschlossen werden. Erst mit *Leo IX* gewinnt die Untersuchung einen unzweifelhaft sicheren Boden, hier sprechen die Dokumente mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt. Zwei Urkunden aus der Kanzlei *Leos IX* nehmen Bezug auf das Constitutum Constantini.

Zunächst ein Brief *Leos* an den Patriarchen Michael von Konstantinopel aus dem Jahre 1049[1]). Darin beruft sich der Papst ganz ausdrücklich auf das Constitutum, ja er erklärt, mit eigenen Augen die Urkunde gesehen, mit eigenen Händen sie berührt zu haben; nicht etwa bloß vom Hörensagen ist sie ihm bekannt. Ja der Papst trägt kein Bedenken, in diesem Punkte sich mit Petrus selber zu vergleichen, der zur Bekräftigung der Wahrheit seiner Predigt über Christus sich in seinem Briefe (2 Petri 1) ausdrücklich darauf beruft, daß er Augenzeuge sei der Verherrlichung Christi.

Durch den Hinweis auf die Urkunde Konstantins will *Leo* bei den Byzantinern auch den leisesten Zweifel zerstreuen, als ob etwa die römische Kirche sich bei Geltendmachung ihrer Ansprüche nur auf haltlose Märchen stütze. Daher will der Papst die entsprechenden Stellen aus dem Privileg zitieren, das Konstantin mit seinem Handzeichen versehen und eigenhändig auf das Grab der Apostelfürsten gelegt habe.

Leo erwähnt zunächst das Glaubensbekenntnis Konstantins und den ausführlichen Bericht über dessen Taufe, um dann wört-

[1]) *Mansi* Coll. conc. XIX 642 sqq (ML 143,752 sqq).

lich die Stellen aus dem Constitutum anzuführen, die für seinen Zweck dienlich scheinen: „Utile iudicavimus“ (Z. 156) bis „serviebant imperio“ (Z. 187). Hierauf berührt der Papst in kurzer Erwähnung die Kirchenbauten Konstantins, um dann wieder mit dem Zitat fortzufahren: „Concedimus ipsis“ (Z. 214) bis „permansura (!) decernimus“ (Z. 279), referiert über die Pönformel der Urkunde und schließt mit der wörtlichen Anführung des Schlußsatzes aus dem Constitutum: „Huius vero“ (Z. 293) bis „perenniter possidendo“ (Z. 300). Damit verläßt *Leo* das Argument aus dem Constitutum, um ein höheres Zeugnis anzuführen, das Wort Christi: Tu es Petrus etc.

Was *Leo* mit der angeführten Stelle aus dem Constitutum beweisen will, ist die weltliche Herrschaft des Papsttums: „ne forte adhuc de terrena ipsius dominatione aliquis vobis dubietatis supersit scrupulus“. Dieser Punkt konnte von den Byzantinern am meisten angefochten werden, daher greift der Papst gerade die Stellen aus dem Constitutum heraus, die seine Ansprüche stützen und eingehender beleuchten sollten, was *Leo* schon vorher zusammenfassend von Konstantin lobend berichtet hatte:

Tantum apicem coelestis dignitatis in beato Petro et in eius vicariis prudentissimus terrenae monarchiae princeps Constantinus intima consideratione reveritus, cunctos usque in finem saeculi successuros eidem apostolo in Romana sede pontifices, per beatum Silvestrum non solum imperiali potestate et dignitate, verum etiam infulis et ministris adornavit imperialibus: valde indignum fore arbitratus, terreno imperio subdi quos divina maiestas praefecit coelesti: cui equidem comparatum istud terrenum, nihil est nisi vanitas vanitatum[1]). So hat der Kaiser das Beste getan, was er tun konnte, als er in tiefster Ehrfurcht, was er von Gott erhalten hatte, Gott wiederum in der Person seiner Diener zurückerstattete.

Ein anderer Brief *Leos IX*, der an den Kaiser Constantinus Monomachus gerichtet ist, erwähnt zwar das Constitutum nicht ausdrücklich, nachdem aber aus dem eben besprochenen Briefe feststeht, daß *Leo* die falsche Urkunde aufs Genaueste kannte, darf auch in diesem Schreiben eine Anspielung auf das Constitutum erblickt werden.

---

[1]) A. a. O. C. XII.

Der Papst lobt den Kaiser wegen seiner Bemühungen zur Wiederherstellung des Friedens zwischen den Lateinern und Griechen und ermahnt ihn, schützend für die Rechte der römischen Kirche einzutreten: Quapropter devotissime fili et serenissime imperator collaborare nobis dignare ad revelationem tuae matris sanctae ecclesiae, et privilegia dignitatis atque reverentiae eius, necnon patrimonia recuperanda in tuae ditionis partibus, sicut manifeste cognoscere poteris ex venerabilium praedecessorum nostrorum seu tuorum scriptis et gestis. Tu ergo magnus successor magni Constantini, sanguine, nomine et imperio factus ut fias etiam immitator devotionis eius erga apostolicam sedem, exhortamur, et que ille mirabilis vir post Christum eidem sedi contulit, et confirmavit et defendit, tu iuxta tui nominis etymologiam, constanter adiuva recuperare, retinere et defendere[1]).

Erwähnt werden mag, daß *Leo* auch hier wie im Schreiben an den Patriarchen Michael es nicht unterläßt, hervorzuheben, daß die Kirche in erster Linie Christus alles verdanke und erst nach ihm dem Kaiser Konstantin.

Unter den Nachfolgern *Leos IX* macht erst *Urban II* ausgiebigen Gebrauch vom Constitutum[2]). *Gregor VII*

---

[1]) *Mansi* XIX 667 sqq (ML 143,777 sqq).

[2]) Bezüglich *Nikolaus II* genügt ein Wort über den Bericht *Benzo's von Alba* (Ad Heinricum IV imp. lib. VII 2 [MG SS. XI 672; auch bei *Ebers*, Der Papst und die Römische Kurie I 180; *Eichmann*, Quellensammlung III]) über dessen Krönung (1059) und den Anteil, den daran der spätere Papst Gregor VII genommen haben soll. Darin wird erzählt: corrumpens igitur Prandellus (d. i. Hildebrand) Romanos multis pecuniis multisque periuriis, indixit synodum, ubi regali corona suum coronavit hydolum (d. i. Nikolaus II). Quod cernentes episcopi, facti sunt velut mortui. Legebatur autem in inferiori circulo eiusdem serti ita: Corona regni de manu Dei. In altero vero sic: Diadema imperii de manu Petri. Worauf die päpstliche Partei ihre „Anmaßung“ gründete, sagt *Benzos* gehässig gefärbter Bericht nicht: ob Ideen des Constitutum Constantini dabei eine wirksame Rolle spielten, muß dahingestellt bleiben; ausgeschlossen zu werden braucht es nicht, nachdem erst ein Jahrzehnt vorher *Leo IX* so energisch päpstliche Rechte auf weltliche Herrschaft aus der „Verfügung Konstantins“ abgeleitet hatte (oben S. 557 f) und wenige Jahre später Petrus Damiani aus derselben Urkunde herauslas, Konstantin habe dem Papste Silvester und seinen Nachfolgern das Recht verliehen, ut regali more et aurea corona plecterentur in capite (MG Lib. I 80).

hat merkwürdiger Weise von einer ausdrücklichen Berufung auf die falsche Urkunde, soweit die Quellen Aufschluß geben, vollständig abgesehen, obwohl er zweifellos vom Dokumente Kenntnis haben mußte[1]). Doch sind Schriftstücke aus Gregors Kanzlei auf uns gekommen, aus denen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit erschlossen werden darf, daß dem Papst bei ihrer Abfassung das Constitutum Constantini vor Augen schwebte. Dies gilt wohl nicht von zwei Briefen *Gregors* an Bischof Hermann von Metz (der eine ist datiert vom 25. August 1076, der andere vom 15. März 1081)[2]), in denen der Papst auf Konstantin d. Gr. zu sprechen kommt. Denn was er hier vom Kaiser berichtet, schöpft er nicht aus dem Constitutum.

In beiden Briefen äußert sich *Gregor* über das Rangverhältnis zwischen Priestertum und Königtum: Im ersten begegnet er der irrigen Meinung, als ob die königliche Würde vor der bischöflichen den Vorrang habe, im zweiten stellt er den Satz als unbezweifelte Wahrheit auf, daß die Priester Christi als Väter und Lehrer der Könige und Fürsten und aller Gläubigen zu betrachten seien. Als Muster für diese wahre Gesinnung bringt *Gregor* Konstantin, der in richtiger Erkenntnis der Überordnung des Sacerdotiums im Kreise der Bischöfe zu Nicäa für sich nicht den ersten Platz wählte, sondern den letzten, und der sich nicht anmaßte, ein richterliches Erkenntnis über die Bischöfe zu fällen, vielmehr erklärte, daß er selber ihrem Urteile unterstellt sei.

Eine Anspielung, aber auch nicht mehr, auf das Constitutum mit seiner Länderschenkung könnte man in der Eidesformel erblicken, die *Gregor* 1081 für den zu wählenden deutschen König Hermann von Salm aufstellte[3]).

---

[1]) Erwähnung verdienen die Äußerungen *Döllingers*: Gregor VII hat vom Constitutum „nie Gebrauch . . . gemacht, in keinem seiner zahlreichen Briefe die Schenkung auch nur erwähnt — ein bedeutungsvolles Schweigen“ (Papstfabeln² S. 90) und: „die Constantinische Schenkung war für ihn ein kostbares und gewichtiges Dokument, es gewährte ihm ein Recht auf Corsika und Sardinien“ (Janus, Der Papst und das Concil S. 114); dazu die Bemerkung (Janus a. a. O. Anm. 54): „Döllingers Behauptung (Papstf. 84), daß sich Gregor nie auf diese Schenkung berufen habe, ist unrichtig“.

[2]) Registrum IV 2 und Registrum VIII 21 ed. *Jaffé*, Bibl. Rer. Germ. II 243 und 457.

[3]) MG Const. I 559. Auch bei *Eichmann*, Quellensammlung I 120.



Darin verlangt der Papst das Versprechen: De ordinatione vero ecclesiarum et de terris vel censu, quae Constantinus imperator vel Carolus sancto Petro dederunt, et de omnibus ecclesiis vel praediis quae apostolicae sedi ab aliquibus viris vel mulieribus aliquo tempore sunt oblata vel concessa et in mea sunt vel fuerint potestate, ita conveniam cum papa ut periculum sacrilegii et perditionem animae meae non incurram. Et Deo sanctoque Petro, adjuvante Christo, dignum honorem et utilitatem impendam. Et eo die, quando illum primitus videro, fideliter per manus meas miles sancti Petri et illius efficiar[1]).

Selbst in der Voraussetzung, daß der letzte Satz dieser Eidesformel ein lehensrechtliches Verhältnis des zu wählenden deutschen Königs zum hl. Petrus und zum Papst zum Ausdruck bringt, erscheint doch die Folgerung *Eichmanns* zu weitgehend: „Die kuriale Auffassung vom Imperium als päpstlichem Amtslehen ist in dem Glauben an die Konstantinische Schenkung verankert; mit ihm steht und fällt der päpstliche Imperialismus. Nach dieser Fälschung ist der Papst der ‚verus imperator', dem allein es zusteht ‚uti imperialibus insigniis'"[2]). Denn daß *Gregor* beim Niederschreiben jenes Satzes von den Ideen des Constitutums inspiriert gewesen sei, wird sich — hält man das oben (S. 552) Gesagte vor Augen — nicht erweisen lassen.

Das Zitat „uti imperialibus insigniis" ist dem sogenannten Dictatus papae[3]) (d. i. *Gregorii VII*) entnommen, einer Sammlung von 27 Rechtssätzen, die aller Wahrscheinlichkeit nach von *Gregor VII* selbst herrührt[4]).

---

[1]) A. a. O.

[2]) ***Eichmann***, Die römischen Eide der deutschen Könige, in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte XXXVII Bd. (1916) Kan. Abt. VI 190.

[3]) Gregorii VII Registr. II 55a; *Jaffé*, Bibl. Rer. Germ. II 174 teilweise abgedruckt bei *Eichmann*, Quellensammlung I 113.

[4]) Vgl. ***W. M. Peitz***, Das Originalregister Gregors VII, in Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Klasse 165. Bd., 5. Abh. (1911) 278; ***O. Blaul***, Studien zum Register Gregors VII, in Archiv für Urkundenforschung IV. Bd. (1912) 113 ff; ***E. Caspar***, Studien zum Register Gregors VII, in Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXXVIII Bd. (1913) 145 ff; bei ***Eichmann***, Quellensammlung a. a. O. ist der Dictatus, dem frühern Stand der Forschung gemäß, noch *Deusdedit* zugeschrieben.

Darin lautet Satz 8: Quod solus (Romanus pontifex) possit uti imperialibus insigniis. Daß hier auf das Constitutum Constantini Bezug genommen ist, liegt nahe; doch dürfte es schwer sein nachzuweisen, daß diese Bestimmung des Dictatus notwendig die Verleihung des Rechtes der kaiserlichen Abzeichen in der „Verfügung Konstantins" (cf. Z § 16) zur Voraussetzung haben müsse. Die Tendenz des Dictatus ist noch nicht genügend aufgehellt, wenn auch die Ansicht der Wahrscheinlichkeit nicht entbehrt, daß der Papst zur Aufstellung der 27 Rechtssätze durch eine kanonistische Sammlung veranlaßt worden sei, zu der er in bewußten Gegensatz treten wollte[1]). Was den hier interessierenden Satz anlangt, so wird man bei seiner Interpretation auf das „solus" besonders zu achten haben. Der Papst allein darf sich der kaiserlichen Abzeichen bedienen. Die Exklusive richtet ihre Spitze wohl kaum gegen den Kaiser; daß letzterem die Benützung der kaiserlichen Insignien versagt werden soll, wird man nicht annehmen wollen. Jedenfalls erweckt Satz 8 den Eindruck, es handle sich darin nicht so sehr um Begründung eines neuen Rechtes für den Papst, als vielmehr um Sicherstellung eines bereits bestehenden Rechtes gegenüber anmaßenden Bestrebungen anderer.

Dies gilt auch von Satz 9: Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur[2]), wobei wiederum auf das „solius" hingewiesen sein soll. Auch von dem hier dem Papste vorbehaltenen Rechte, dem ihm allein gebührenden Fußkusse — das gleiche ist vom päpstlichen Hofzeremoniell überhaupt zu sagen — wird sich kaum erweisen lassen, daß es dem Einfluß des Constitutum Constantini die Entstehung verdanke. Was im besondern die „Adoration" anlangt, die auch dem Kaiser geleistet wurde, so ist sie wohl allgemein als Ausdruck höchster Verehrung zu betrachten, ohne daß daraus zu folgern wäre, daß sie dem Papste als Papstkaiser zuteil geworden sei.

Man wollte ferner[3]) in zwei Schreiben *Gregors VII*, in denen der Papst sich über das rechtliche Verhältnis

---

[1]) Vgl. *Peitz* a. a. O. 280.

[2]) *Eichmann*, Quellensammlung a. a. O.

[3]) *Martens*, Die falsche Gen. Konzession a. a. O. 49 f.

Spaniens zum römischen Stuhle äußert, einen Hinweis auf das Constitutum erkennen.

Der erste Brief ist vom 30. April 1073; in ihm sagt *Gregor* gleich eingangs: Non latere vos credimus, regnum Hispaniae ab antiquo proprii juris sancti Petri fuisse, et adhuc, — licet diu a paganis sit occupatum, lege tamen justitiae non evacuata — nulli mortalium sed soli apostolicae sedi ex aequo pertinere. Quod enim auctore Deo semel in proprietates ecclesiarum juste pervenerit, manente eo, ab usu quidem, sed ab earum jure occasione transeuntis temporis, sine legitima concessione divelli non poterit[1]).

Ähnlich drückt sich der Papst in einem zweiten Schreiben, vom 28. Juni 1077, aus: ... notum vobis fieri volumus, quod nobis quidem tacere non est liberum, vobis autem non solum ad futuram sed etiam ad praesentem gloriam valde necessarium: videlicet regnum Hispaniae ex antiquis constitutionibus beato Petro et sanctae Romanae ecclesiae in jus et proprietatem esse traditum[2]).

Es ist zuzugeben, daß man beim Lesen dieser Briefe versucht ist, an das Constitutum zu denken. Zumal der Ausdruck ex antiquis constitutionibus regt die Frage an, was für alte Constitutionen Gregor wohl vor Augen gehabt haben mag und ob hier nicht ein, allerdings versteckter Hinweis auf die falsche Urkunde zu erkennen ist. Fester Boden läßt sich hier wohl nicht gewinnen. Immerhin bleibt es merkwürdig, warum *Gregor* nicht mit deutlicheren Worten auf Konstantin und seine Schenkung sollte hingewiesen haben, wenn er wirklich bei Abfassung des Briefes sich auf das Constitutum stützen wollte. Doch soll die Möglichkeit eines Verhältnisses zwischen den beiden Briefen und dem Constitutum Constantini in Anbetracht des bereits erwähnten Umstandes, daß *Gregor VII* Kenntnis von der „Verfügung Konstantins“ hatte, nicht in Abrede gestellt werden.

Ausdrücklich beruft sich auf das Constitutum Papst *Urban II.* Am 3. Juni 1091 verfügt er über die Lipa-

---

[1]) Registr. I Nr. 7 S. 16 f.

[2]) Registr. IV Nr. 28 S. 203 f.

rischen Inseln zu Gunsten des Abtes Ambrosius und seiner Nachfolger[1]), und am 28. Juni desselben Jahres schenkt er die Insel Korsika dem Bischof Daibert von Pisa und seinen Nachfolgern[2]). In beiden Fällen beruft er sich auf die Schenkung Konstantins als Grundlage seines Verfügungsrechtes, beide Male fast mit den nämlichen Worten. Interessant ist, daß der Papst auf einen Grundsatz des römischen Rechtes seine Argumentation aufbaut. Sein Gedankengang ist dieser: Nach römischem Recht gehören alle Inseln zum öffentlichen Gut, sie sind iuris publici, also nicht Privateigentum; Konstantin als Kaiser stand somit das Recht zu, darüber zu verfügen; er hat durch sein Privilegium alle Inseln des Westens, vor allem die der italienischen Küste vorgelagerten, dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern ins Privateigentum übertragen. Daher kann der Papst als Nachfolger Petri über sie verfügen.

Eine interessante Parallele zu diesen Schenkungen Urbans bietet eine Verfügung *Hadrians IV*. *Johannes von Salisbury* berichtet uns darüber im vierten Buche seines Metalogicus c. 42[3]). Auf seine Bitten hin habe der Papst dem König Heinrich II Irland in erblichen Besitz übertragen (concessit et dedit Hiberniam iure hereditario possidendam). Hadrian habe auch dem König einen goldenen Ring mit kostbarem Smaragd durch Johannes übersandt, quo fieret investitura iuris in gerenda Hibernia; dieser Ring werde noch jetzt ‚in curali archio publico‘ aufbewahrt. *Johannes* gibt zugleich den Rechtstitel an für die Verfügung des Papstes. Nam omnes insulae, de iure antiquo, ex donatione Constantini, qui eam fundavit et dotavit, dicuntur ad Romanam Ecclesiam pertinere[4]). Man hat diesen Passus des Metalogicus gerade wegen der Erwähnung der

---

[1]) *Pirri*, Sicilia sacra² III 952. Bei *Eichmann*, Quellensammlung I 121.

[2]) *Ughelli*, Italia sacra² III 369. Bei *Eichmann* a. a. O.

[3]) In *J. A. Giles*: Joannis Saresber. Opera omnia (Oxonii 1848) Vol. V 205 sq.

[4]) Metalogici l. IV c. 42; a. a. O. 205.

donatio Constantini für unecht erklärt, mit Unrecht[1]). Stammt aber der Bericht aus der Feder des *Johannes von Salisbury*, so ist er wegen des innigsten Freundschaftsbandes, das den Verfasser mit dem Papste verband, von besonderem Werte. Leider besitzen wir die entsprechende Urkunde Hadrians an Heinrich II nicht. *Johannes* beruft sich auf sie in seinem Berichte: sicut literae ipsius testantur in hodiernum diem. Man wollte in einer Urkunde Hadrians, die mit den Worten „Laudabiliter“ anhebt, dieses Dokument, auf das Johannes verweist, erkennen. Die Echtheit dieser Urkunde[2]) ist aber heftig umstritten[3]); die Diskussion darüber ist auch heute kaum als abgeschlossen zu betrachten, so daß hier von einer Besprechung des Dokumentes besser Abstand genommen wird.

V. Das Constitutum in den libelli de lite und bei den Geschichtschreibern

In den Libelli de lite, der publizistischen Literatur, die der Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum hervorbrachte, wird des öftern auf das Constitutum Bezug genommen, und je nach seinem Standpunkte sucht der Verfasser aus der Urkunde Folgerungen zu ziehen. Doch muß gleich hier die Tatsache hervorgehoben werden, daß auch in den Streitschriften das Constitutum viel seltener verwertet wird, als man nach ihrem Gegegenstande und nach der Ausbeutungsmöglichkeit, die der Inhalt der falschen Urkunde hätte bieten können, erwarten möchte. Wohl kehrt verhältnismäßig häufig der Name des Großen Konstantin in diesen Schriften wieder, doch nicht allzu oft in Verbindung mit dem Constitutum; auch der Schenkungen des ersten christlichen Kaisers an die Kirche wird nicht selten gedacht, aber meist in so allgemein gehaltenen Aus-

[1]) *Oliver Joseph Thatcher*, Studies concerning Arian IV S. 13, 16 in: The decenial publications of the university of Chicago (1903).

[2]) Abgedruckt in *O. J. Thatcher* a. a. O. 22.

[3]) Die Literatur für und gegen gibt *O. J. Thatcher* an; a. a. O. 4 Anm. 3. Er selbst vertritt die Ansicht „that Laudabiliter is the Latin exercise of a mediaeval student. It can have no official value“. A. a. O. 28.

drücken, daß eine Bezugnahme auf die falsche Schenkungsurkunde nicht hervortritt[1]).

Dies gilt von einer der frühesten Schriften unter den Libelli: De ordinando pontifice (aus dem Jahre 1048) eines unbekannten fränkischen Publizisten. Er ist darin der Ansicht, imperatores autem episcopis subditos esse[2]). Beweis dafür ist ihm das Zeugnis verschiedener Fürsten, u. a. Konstantins. Doch zieht er seine Folgerung nicht etwa aus dem Constitutum, sondern aus dem Verhalten Konstantins und dessen ausdrücklichem Bekenntnisse auf dem Konzil von Nicäa: Vos ait, a nemine diiudicari potestis, quia Dei solius juditio reservamini; dii etenim vocati estis, idcirco non potestis ab hominibus judicari[3]). — Auch wenn er von Konstantin sagt, daß er dem Papste Silvester gehorcht und sein Haupt unter die segnende Hand des Papstes (bei der Taufe) gebeugt habe, so braucht natürlich nicht an das Constitutum gedacht zu werden[4]).

Auch Kardinal *Humbert* stellt in seiner Schrift adversus simoniacos (verfaßt wahrscheinlich vor 5. April 1058; im 3. Buche c. VIII: de quatripartita venditione apud Latinos et de Magni Constantini devotione erga clericos) Konstantin als Vorbild hin, wie Kaiser und Laien dem Klerus und der Kirche gegenüber sich zu verhalten haben. Aber auch er bringt, wie der eben erwähnte Auctor Gallicus, als Beleg nur Konstantins Benehmen auf dem Konzil von Nicäa und seinen Ausspruch auf dieser Synode. Als Quelle für seinen Bericht dient ihm u. a. auch die epistola Melchiadis de primitiva ecclesia et sinodo

[1]) Als freigebiger Schenker erscheint ja Konstantin schon in der vita Silvestri (Lib. Pontificalis ed. *Mommsen* 47 sqq) und in der Silvesterlegende (aus dem Anfange des 6. oder Ende des 5. Jahrhunderts; *Mombritius* Vitae SS. II 510 sqq).

[2]) MG Lib. I 14.

[3]) MG Lib. I 12.

[4]) Denn von der angeblichen römischen Taufe Konstantins berichtet schon die Silvesterlegende (*Mombritius* a. a. O.), die vita Silvestri (Liber Pontificalis ed. *Mommsen* p. 47, 54), die constitutio Silvestri (Migne PL 8,830).



Nicena aus Pseudoisidor[1]), die er teilweise wörtlich anführt[2]).

Schenkungen an die Kirche berechtigen nach Ansicht *Humberts* nicht zu Eingriffen in die kirchlichen Angelegenheiten. Weder der Kaiser noch irgend ein Laie maßt sich jemals an, irgend eine Verfügung über Kirchen, kirchliche Weihen oder Kirchengut zu treffen, sondern alles bleibt den Anordnungen des Metropoliten und des Klerus überlassen, sobald einmal die Schenkung vollzogen ist. So war es seit den Tagen des großen Konstantin, der auf dem Konzil von Nicäa die Bischöfe von der weltlichen Gerichtsbarkeit eximierte[3]). So soll es auch jetzt sein. Man soll die Priester und was zu ihnen gehört, nicht anders ansehen, als Konstantin und seine rechtgläubigen Nachfolger es getan. Wer Priesterwürde und Königswürde richtig vergleichen will, muß sagen, daß das Priestertum der Seele entspricht, das Königtum dem Leibe. Beide lieben sich, beide sind aufeinander angewiesen, heischen von einander gegenseitig Unterstützung und gewähren sich solche. Aber gleichwie die Seele die vorzüglichere und gebietende Stellung einnimmt, so gebührt auch der priesterlichen Würde gegenüber der königlichen der Vorzug, wie dem Himmlischen gegenüber dem Irdischen[4]).

Im Gegensatz zu Kardinal Humbert zieht der Tractatus de investitura episcoporum (kurz vor Ostern 1109 abgefaßt) aus den Schenkungen von seiten der Laien an die Kirche Folgerungen zu Gunsten der Laieninvestitur.

Der Verfasser tritt für ein Zusammenwirken von Priestertum und Laientum ein: das Schwert des Königs und die Stola Petri sollen sich gegenseitig unterstützen gleich den beiden Cherub, die auf der Bundeslade sich gegenseitig das Antlitz zukehrten. Deshalb haben Kaiser und Könige und fromme Laien der römischen Kirche und anderen Kirchen auf dem ganzen Erdkreise Grundstücke und Mobilien vermacht, sich selber aber dabei das Schutzrecht über die Kirchen ausbedungen. Das ersehe man klar, wenn man die Geschichte seit den Tagen des ersten Konstantin befrage. Die Päpste und die Bischöfe sollen denen nicht Schmach antun, von denen sie Wohltaten empfangen haben[5]). Es sei sehr zu verwundern und eine für das Heil der Seelen Gefahr bringende Sache, daß nunmehr Hildebrand abgeändert habe, was

---

[1]) *Hinschius* a. a. O. 247. [2]) Vgl. MG Lib. I 207.
[3]) MG Lib. I 207. [4]) MG. Lib. I 225.
[5]) MG Lib. II 499.

seine Vorgänger angeordnet hatten; Hadrian habe Karl d. Gr. und seinen Nachfolgern das Recht erteilt, den Papst zu bestätigen und die Bischöfe zu investieren, ausgenommen diejenigen, deren Investierung gemäß einer alten Konzession der Könige und Kaiser dem Papste zustehe[1]).

Wie man sieht, spricht der Verfasser nur allgemein von Schenkungen an die Kirche, und wenn auch Konstantin dabei Erwähnung findet, so geschieht es nur ganz nebenbei; an die Schenkungen im Constitutum erinnert der Tractatus nicht, vom Vorbehalt eines Schutzrechtes über die Kirche als Entgelt für die Schenkung ist im Constitutum ja auch nicht die Rede.

Rangerius von Lucca vertritt in seinem (Dezember 1110 vollendeten) liber de anulo et baculo wiederum, wie schon Kardinal Humbert, die Ansicht, daß ein Laie aus den Schenkungen der Kirche keinen Rechtstitel herleiten könne, um die kirchliche Freiheit einzuschränken. Was man der Kirche schenke, schenke man Christus dem Herrn; wer von der Kirche dafür eine Dienstleistung verlange, der will sich Christus unterjochen: Christus aber ist frei und nie jemandes Untertan[2]). Zum Beweise für die kirchliche Freiheit gegenüber den Ansprüchen der Laieninvestitur beruft er sich auf das Beispiel Konstantins. Nachdem er in breiter Ausführung die Bekehrungsgeschichte des Kaisers in Verse gebracht, singt er das Lob des Neubekehrten, unzweifelhaft das Constitutum als Vorlage benützend.

„Hat nicht Konstantin Rom geschenkt? Hat er nicht bestimmt, daß niemand außer dem Papste über die Stadt herrsche? ... Aber hat etwa deswegen der hervorragendste unter den Königen, der einzigmächtige Fürst des Erdkreises, Herrscherrechte über den Papst ausgeübt? Hat er ihm etwa ein Gewandstück oder einen Stab gegeben als äußeres Zeichen einer Unterordnung unter ihn?"[3]) Konstantin wollte auch keine Gerichtsbarkeit über-

[1]) A. a. O. 498. [2]) MG Lib. II 527.

[3]) Nonne dedit Romam? numquid non praestitit illi,
Ut praeter Papam non regat alter eam?
Numquid non apicem regni portare per urbem
Contulit et palmam, quando placeret ei?

die Bischöfe ausüben — hier spielt *Rangerius* auf Nicäa an — sondern bestimmte, daß in Zukunft kein Bischof an ein Laiengericht sich wende und daß jeder Kleriker seine Streitsachen nur vor den eigenen Bischof bringe[1]). Doch hat die Kirche ihre Unabhängigkeit von der Laiengewalt nicht erst von Konstantin erhalten. Schon vorher hat der Papst Gesetzgebungs- und Richtergewalt ausgeübt, und weit und breit auf dem Erdkreise haben die Bischöfe ähnliche Gewalt von Christus erhalten. Nein, die sogenannte Freiheit der Kirche leitet ihren Ursprung von keinem Fürsten her.

Daß auf Grund von Schenkungen an die Kirche von seiten der Laien und besonders der Fürsten leicht ein Recht auf Einmischung weltlicher Machthaber in die kirchlichen Angelegenheiten und eine Einschränkung kirchlicher Freiheit hergeleitet werden könnte, mochte seiner Zeit schon *Petrus Damiani* herausgefühlt haben. Er läßt dies durchblicken in seiner Disceptatio synodalis (vollendet Juni oder Juli 1062)[2]). Denn er hebt gerade das lobend an Kaiser Konstantin, Theodosius und Honorius hervor, daß sie keineswegs die Freiheit der römischen Kirche beeinträchtigen wollten, obgleich sie auf besondere Rechtstitel gegenüber Rom hätten hinweisen können, da sie sich in besonderer Weise um die Kirche verdient gemacht hatten: Konstantin durch seine Schenkungen, vor allem durch Erbauung von St. Peter und der Lateranbasilika, Theodosius und Honorius durch Erbauung der Basilika des hl. Paulus. *Petrus Damiani* hat hierbei zunächst die Freiheit der Papstwahl im Auge. Um sie zu beweisen, verwertet er das Constitutum.

Konstantin, so führte er aus, hat dem apostolischen Stuhle den Vorrang vor allen Kirchen des Erdkreises eingeräumt. Er hat dem Papste die Abzeichen kaiserlicher Würde zugesprochen, die jedoch Silvester nur insoweit annahm, als sie dem priester-

---

Nunquid ob hoc regum procellentissimus atque
Solus in orbe potens est dominatus ei?
Nunquid vel vestem vel lignum praebuit illi,
Per quod sciretur subditus esse sibi? MG Lib. II 532.

[1]) A. a. O.

[2]) MG Lib. I 80: die bezügliche Stelle abgedruckt auch bei *Eichmann* a. a. O. I 120.

lichen Amte entsprechend waren, während er die Krone und alles, was mehr ergeiziges Streben hätte verraten können, ablehnte. Der Kaiser übergab dem Papste den Lateranpalast und überließ ihm Italien, während er selber Konstantinopel zu seiner Residenz erwählte[1]). Da nun der Kaiser, so folgert hieraus der Kardinal, in der römischen Kirche keine Machtbefugnis hat (qui ibi potestatem non habet), wie kann es da unerlaubt sein, ohne sein Zutun den Papst zu wählen? Im gleichen Geiste wie Konstantin haben Theodosius und Honorius gehandelt. Auch sie haben das Privileg der römischen Kirche bestätigt. Wie also, fragt abschließend *Petrus Dam.*, sollten sie sich Vorrechte für die Wahl des Papstes reserviert haben, sie, die keineswegs die römische Kirche sich unterordnen, vielmehr überordnen wollten, die ihr nicht befehlen, vielmehr gehorchen wollten, nicht über ihr sondern unter ihr stehen wollten?[2])

Entgegengesetzter Ansicht ist *Wido von Osnabrück*. Er nimmt in der Schrift De controversia inter Hildebrandum et imperatorem Heinricum habita (wahrscheinlich aus dem Jahre 1084) für den Kaiser das Recht in Anspruch, bei der Papstwahl mitzuwirken. Durch die Begünstigung der Kirche und die Schenkungen von seiten Konstantins und seiner Nachfolger ist die Kirche groß und reich geworden. Bald jedoch, als durch die Bosheit des Teufels bei den Papstwahlen Zwiespalt der Parteien sich geltend machte, Bestechlichkeit arg überhand nahm, ja oft auch Streitigkeiten nicht fehlten, war die Notwendigkeit gegeben, daß die römischen Kaiser, quorum concessione ac donationibus ecclesia usquequaque sublimata honore, divitiis preminebat, pristinae potestatis iure retento, den Aufruhr des Parteigetriebes eindämmten und verhinderten, daß die Papstwahl statt nach kanonischer Form durch Parteiumtriebe zustande käme[3]). Den Rechtstitel für die Befugnisse des Kaisers bei der Papstwahl erblickt *Wido* in den Vergünstigungen und Schenkungen, welche die Kaiser der Kirche haben zuteil werden lassen. Daß *Wido* hier das Constitutum vor Augen hat und darauf Bezug nimmt, ist nicht nahe liegend.

[1]) Vgl. Constitutum Constantini § 18.

[2]) A. a. O. [3]) MG Lib. I 463.

Klar und ausdrücklich benützt *Gregor von Catina*, Orthodoxa defensio fidei (Sommer 1111) das Constitutum. Er konstruiert daraus ein argumentum a fortiori zu Gunsten der Laieninvestitur. Als Basis für seine Beweisführung dient ihm die Übergabe der kaiserlichen Insignien durch Konstantin an Silvester.

„Von wem, so fragt er, hat der Papst die Abzeichen seiner Macht? Etwa von Christus, der dem Petrus die Schlüssel übergeben hat? Nein! er hat sie von Kaiser Konstantin erhalten. Relegamus sane decretum Constantini magni imperatoris sancto videlicet papae Silvestro delegatum, et ibi procul dubio inveniemus. Sic enim legitur illic: Concedimus ipsis sanctis apostolis dominis meis Petro et Paulo imperii nostri Lateranense palatium atque contradimus beato Silvestro patri nostro summo pontifici et omnibus eius successoribus usque in finem mundi diadema, videlicet coronam capitis nostri; frigium etiam eius sacratissimo vertici manibus nostris imposuimus, nec non et superhumerale, videlicet lorum, quod imperiale solet circumdare collum, verum etiam et clamidem purpuream atque tunicam coccineam et omnia imperialia indumenta seu et dignitatem imperialium equitum et[1]) omnem processionem imperialis culminis. Konstantin hat mit eigener Hand dem Papste das kaiserliche frigium aufgesetzt. Der Kaiser trug kein Bedenken es zu tun und tat es mit den Gesinnungen huldvollster Ehrfurcht und Treue; der Papst hielt es nicht unter seiner Würde, das frigium anzunehmen. Warum also, folgert *Gregor*, will man einem rechtgläubigen Kaiser versagen, den Bischöfen Ring und Stab zu geben? den Bischöfen, die gewiß auf einer tieferen Stufe der Hierarchie stehen als der Papst? Da ist es doch klar, daß nicht der Eifer für Gottes Ehre ein solches Verbot eingibt, sondern nur Stolz und Neid und Ehrsucht. Konstantins Beispiel kann uns hinsichtlich der Belehnung mit Ring und Stab, wie sie der König oder Kaiser vornimmt, beruhigen. Wenn nur jede Käuflichkeit ausgeschlossen wird, so ist darin gar nichts gegen den Glauben zu erblicken; Königen und Kaisern ist von altersher dies Recht zugestanden und noch nie ist es auch von noch so frommen und rechtgläubigen Männern verboten worden[2]).

Eine ausdrückliche Bezugnahme auf das Constitutum und enge Anlehnung auch im Ausdruck findet sich gleich-

---

[1]) Vgl. Constitutum Constantini § 14; *Gregor* gibt den Text mit Kürzungen und Umstellungen.

[2]) MG Lib. II 537; abgedruckt auch bei *Eichmann* a. a. O. I 123 f.

falls bei *Hugo von Fleury* in dem Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate (bald nach 1102 geschrieben). Er betont vor allem die Ehrenvorrechte, die kaiserliche Macht und Würde, die Konstantin dem Papste Silvester verliehen habe (cf. Z § 14); ebenso den Vorrang der römischen Kirche (cf. Z § 12). Auch die Verlegung der Residenz erwähnt er mit Angabe der Gründe wie im Constitutum (cf. Z § 18 u. 13), ebenso die Schenkung des Lateranpalastes (cf Z § 14), spricht aber nicht von der Länderschenkung[1]). Aus der Verleihung der kaiserlichen

[1]) Constantinus . . . construxit aecclesiam beati Johannis baptistae, et beatorum apostolorum Petri et Pauli, quas etiam magnis possessionibus ditavit, aureoque et argento locupletavit, atque eorundem apostolorum sacras reliquias auro purissimo ac gemmis preciosissimis inclusit [cf. Z § 13]. Dedit etiam beato papae Silvestro et successoribus eius vigorem et honorificentiam imperialem, privilegio suo decernens, ut principatum obtineant tam super quatuor principales sedes, Antiochenam videlicet, Alexandrinam, Constantinopolitanam, et Jerosolimitanam, quam etiam super universas per totum orbem aecclesias, et ut pontifex sanctae Romanae aecclesiae celsior existat cunctis sacerdotibus mundi huius [Z § 12]. Congruum quoque duxit imperii et regni Romani potestatem in orientali regione transferre, ut ibi lex sancta caput teneat principatus [Z § 18], ubi apostolorum princeps Petrus crucis patibulum sustinens occubuit, et ibi gentes colla flectant, ubi earum doctor Paulus extenso collo pro Christo martirio est coronatus, et ibi Domini nostri famulentur officio, ubi quondam terreni regis serviebant imperio [Z § 12]. Ad summum proinde tradidit Romano pontifici palacium suum Lateranense et coronam capitis sui et clamidem purpuream et cetera omnia ornamenta imperialia et omnem gloriam suae potestatis et processionem imperialem et dignitatem imperialium equitum palacio praesidentium [Z § 14]. Decrevit etiam clericos sanctae Romanae aecclesiae servientes habere potentiam et praecellentiam, id est consules atque patritios effici, nec non et ceteris dignitatibus imperialibus decorari, ut sicut ornabatur imperialis milicia, ita et ipse clerus ornetur et sancta Romana decoretur aecclesia, ut amplissimo honore apex pontificalis effulgeat [Z § 15]. Quod privilegium obtulit super corpora sanctorum apostolorum Petri et Pauli [Z § 20], eligens sibi ipsum principem apostolorum eiusque vicarios firmos apud Deum intercessores atque patronos. Et hoc quidem honore dignissimo Constantinus Romanorum clementissimus imperator sanctam aecclesiam extulit ac honoravit. MG Lib. II 486 sq.

Insignien zieht er aber etwa nicht Folgerungen wie Gregor von Catina, sondern nachdem er die Verherrlichung der Kirche und ihre Erhöhung durch Konstantin hervorgehoben, beeilt er sich hinzuzufügen, als wollte er mißliche Deduktionen von päpstlichfeindlicher Seite hintanhalten: verum episcopalis dignitas longe gloriosius a Deo meruit exaltari[1]), indem Christus den Bischöfen die Gewalt gegeben, den Menschen den Himmel zu öffnen und zu schließen, ein Vorrecht, das Konstantin selber in Nicäa anerkannte und zum Ausdruck brachte dadurch, daß er den letzten Platz unter den Bischöfen einnahm und erklärte, daß er ihrem Urteile unterstehe. Nam et eorundem praesulum officium est ab iniusto tramite revocare regiam potestatem, et si ei non adquieverit, eciam excommunicare.

Konstantin als Beispiel demütiger Unterwürfigkeit unter die Kirche, das ist das Motiv in den Streitschriften, auf das die Verfasser mit Vorliebe zu sprechen kommen. Der erste Konstantin soll den Erben seiner Kaiserwürde, die es eben an der nötigen Ehrfurcht gegen Rom nur zu oft fehlen ließen, als Muster vor Augen geführt werden. Auch *Placidus von Nonantula* stellt im Liber de honore ecclesiae (Ende 1111) den Herrschern seiner Zeit das admirandae humilitatis exemplum des ersten christlichen Kaisers vor Augen.

Konstantin, so legt er im C. 57[2]) dar, hat den ganzen Westen, omnes Esperiae partes, dem Papst Silvester überlassen und hat seinen Herrschersitz nach Byzanz verlegt. Er wollte damit alle irdische Herrschaft ganz und gar dem wahren himmlischen König, unserm Herrn Jesus Christus unterordnen. So wollten er und alle Völker des römischen Reiches, die seinem Beispiele folgend und auf seine Aufforderung hin den wahren Gott zu verehren begonnen hatten, daß die heilige Kirche nicht allein in geistlichen sondern auch in weltlichen Dingen hervorragend und berühmt sei (per omnia). Doch sollen die Priester des Herrn die weltlichen Geschäfte keinesfalls selbst verwalten. Denn nicht deshalb sind

---

[1]) A. a. O.

[2]) MG Lib. II 591; es trägt die Aufschrift: Ut nostri temporis venerabiles imperatores sequi dignentur exemplum magni Constantini imperatoris.

ihnen irdische Güter verliehen worden, damit sie mit Vernachlässigung der geistlichen Pflichten den weltlichen Geschäften nachgehen, sondern damit sie umso besser dem Heile der Seelen dienen könnten[1]). Das Konzil von Nicäa hat den Klerikern weltliche Geschäfte verboten, hat aber andererseits festgesetzt, daß die Geistlichen die Schenkungen der Laien an die Kirche zu behüten und zu verwalten hätten. Woraus klar hervorgeht, daß der kirchliche Besitz, wenngleich er als etwas Irdisches erscheint, doch nicht der Welt, sondern Gott in Wahrheit angehöre. Woraus wieder folgt, daß Verwaltung und Ordnung der Kirchengüter nicht dem Kaiser, nicht dem König, noch irgend einem Laien, sondern einzig und allein dem Ermessen und dem Amte der Diener Gottes zukomme[2]).

Um die Herrscher noch leichter zur Nachahmung Konstantins zu vermögen, zeigt *Placidus*[3]), daß durch das Ansehen und den Besitz der hl. Kirche das irdische Reich an Ansehen mehr und mehr zunehme. Dies beweist wieder Konstantin. Er hat in wahrer Herzensdemut das Westreich, occidentale regnum, dem Papste Silvester überlassen. Dafür hat ihm Gott das ganze römische Reich, omne regnum Romanum ex integro habere, verliehen[4]). Denn Silvester hat die Krone zurückgewiesen und Konstantin ge-

---

[1]) Diese ganze Erörterung hat nur der Text B; A begnügt sich die Stelle aus dem Constitutum (wörtlich mit geringfügigen Abweichungen; nur sei hervorgehoben, daß für *constitui imperium* des Constitutums, Z 274, der Text A *constitui principatum sive imperium* setzt) zu zitieren: Hoc enim ipse in privilegio sanctae Romanae aecclesiae testatur inquiens: Congruum prospeximus u. s. w. bis habeat potestatem [Z 271—276]; Unde etiam, ut non pontificalis apex u. s. w. bis concedimus permanendam [Z 261—270]; dann führt A im C. 58: Exemplum magnae humilitatis Constantini imperatoris, das herrliche Tugendbeispiel Konstantins aus, wie es uns in Nicäa entgegentritt, um dann zum Briefe des Papstes Melchiades über Konstantin überzugehen, der wieder wörtlich (cf. *Hinschius* a. a. O. 247) angeführt wird.

[2]) MG Lib. II 591 sqq.

[3]) MG Lib. II 613 sq.; im C. 91: De eo, quia regnum terrenum de honore sanctae aecclesiae crevit; abgedruckt auch bei *Eichmann* a. a. O. I 122.

[4]) Ähnlich hatte *Placidus* in C. 67 gesagt: Sequantur exemplum Constantini, cui Deus, quia se sanctae aecclesiae subdidit, omnem orbem Romanum ex integro habere concessit (MG Lib. II 595).

beten, er möge das Reich behalten und so der hl. Kirche in Demut dienen[1]). Hieraus zieht *Placidus* eine bedeutsame Folgerung gegen diejenigen (gemeint ist Gregor von Catina in seiner defensio orthodoxa), die behaupten, Herzogtümer, Markgrafschaften und andere hervorragende Besitzungen der Kirche dürften der Kirche nicht als Besitz unterworfen sein. Denn, sagt er, Silvester hätte in seiner Weisheit niemals zugelassen, daß der Kirche solche Schenkungen gemacht würden, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, daß dies dem Willen Gottes entspreche. Daß es zum Wohle des Staates gereiche, beweise die Geschichte eines Johannes Chrysostomus und Leo d. Gr. Nur darum konnten diese Männer so mächtig auftreten, weil sie die militärischen Streitkräfte der Kirche hinter sich hatten; dazu aber hinwiederum bedürfe es der materiellen Hilfsquellen der Kirche, wozu der Zehent, die Erstlinge der Früchte und die Opfergaben der Gläubigen nicht genügen[2]).

In einem spätern Kapitel (151) kommt *Placidus* nochmals auf den gleichen Einwand zu sprechen, nämlich daß der weltliche Besitz der Kirche dem Kaiser gehöre, so zwar, daß die Kirche kein Recht darauf habe, es sei denn, daß der jeweilige Nachfolger auf dem Kaiserthrone die Schenkung immer wieder erneuere[3]),

[1]) Beatus enim papa Silvester, quamvis ille dederit, tamen ipse Christi domini sequens exemplum suo sanctissimo capiti coronam regni imponi passus non est, sed eum magis rogavit, ut regnum tenendo aecclesiae sanctae devote serviret. MG Lib. II 613.

[2]) MG Lib. II 613 sq.

[3]) *Wido von Ferrara* (1086 De schismate Hildebrandi: MG. Lib. I 564) führt zu Gunsten der Laieninvestitur folgende interessante Argumentation durch. Das Königtum ist nicht erblich, sondern ein Wahlkönigtum und geht von einer Person auf eine andere über. So sind aber auch die Rechte des Königs und Kaisers nicht erblich, sondern bleiben mit der Person verknüpft, nur so lange sie im Besitz der Würde ist. Könige und Kaiser sind also nicht im Besitze ewig dauernden Rechtes und können somit auch ihrerseits andern keine immerwährenden Rechte verleihen. Die von den Kaisern der Kirche verliehenen Rechte sind also nicht für ewige Zeiten, es sei denn, daß sie von den Nachfolgern immer wieder neuerlich verliehen werden; geschieht dies nicht, so fallen sie an das Reich zurück; daher ist es sehr nützlich, daß die von den Kaisern der Kirche einmal verliehenen

woraus das Recht der Laieninvestitur folge. *Placidus* entgegnet: Es geht nicht an, einen Unterschied zu machen zwischen kleinen und großen Schenkungen an die Kirche. Die kleinen Schenkungen vor Konstantin und die großen nach Konstantin sind in gleicher Weise Bezitz der Kirche, weil sie in gleicher Weise Gott gemacht worden sind. Ein gerechter Kaiser darf nicht einmal das Recht eines Privaten verletzen, geschweige denn das Recht Gottes. Quod quidem in iure privati opservant, absit. ut in iure Dei temerare imperator audeat[1]).

Placidus von Nonantula hat den Bericht des Constitutums über die Weigerung Silvesters, die Krone Konstantins zu tragen, dahin erweitert: Silvester habe Konstantin gebeten, das Reich zu behalten, um so der hl. Kirche zu dienen. Dadurch erscheint die weltliche Herrschaft Konstantins und folgerichtig auch die seiner Nachfolger als ein Geschenk Roms. Eine ähnliche Auffassung finden wir schon bei *Bonizo von Sutri,* wenn auch vorübergehend, erwähnt; er sagt nämlich in seinem Liber ad amicum (abgefaßt zwischen 25. Mai 1085 und 24. Mai 1086): Igitur Constantino a Silvestro sanctae Romanae aecclesiae episcopo baptizato et ab eodem imperiali diademate sublimato . . .[2]) Ob *Bonizo* hierbei das Constitutum im Auge hat, ist freilich sehr zweifelhaft. Man möchte es eher verneinen; er entlehnt seine Angaben zum Lobe Konstantins andern Quellen und vergißt auch seinerseits wiederum nicht, Konstantins Verhalten in Nicäa besonders zu erwähnen.

Hat Placidus von Non. aus der Ablehnung der angebotenen Krone durch Silvester nur den Schluß gezogen, daß nun Gott als Lohn der Demut dem Konstantin das ganze römische Reich überließ — Silvester bittet ihn bloß das Reich zu behalten und so in Demut der Kirche zu dienen — so geht *Honorius von Autun* in der Summa gloria (1123) einen gewaltigen Schritt weiter. Zunächst erweitert er den Bericht des Constitutums von der Über-

Rechte und Besitzungen durch häufige Investitur von seiten der Könige und Kaiser bekräftigt werden, da sie durch Verleihung bloß von seiten eines Kaisers oder Königs ein dauerndes Recht der Kirche nicht begründen können (*Wido* nimmt auf das Constitutum nicht Bezug).

[1]) MG. Lib. II 634. [2]) MG Lib. I 573.



gabe der Krone durch Konstantin an Silvester nach zwei Seiten: Einmal dahin, daß Konstantin dem Papste die Krone aufs Haupt setzte, und dann daß Konstantin durch kaiserlichen Machtspruch bestimmte, daß in Zukunft niemand die Herrschaft des römischen Reiches antrete ohne Zustimmung des apostolischen Stuhles[1]). Das ist das Privileg, das Silvester von Konstantin erhielt und auf seinen Nachfolger vererbte. Damit war die höchste geistliche und weltliche Macht in das freie Ermessen Silvesters gestellt. Dieser aber erkannte, daß diejenigen, die sich gegen die geistliche Gewalt auflehnten, nicht mit dem Schwert des göttlichen Wortes, sondern nur mit dem Schwerte aus Stahl in Zaum gehalten werden könnten. Und so erkor er sich Konstantin zum Gehilfen im Weinberg des Herrn und zum Verteidiger der Kirche. Ihm gab er daher das Schwert ad vindictam malorum und setzte ihm die Kaiserkrone aufs Haupt ad laudem bonorum[2]). Daher leitet sich die Gepflogenheit der Kirche her, Könige oder Richter für die weltliche Gerichtsbarkeit zu haben[3]). Doch erstreckt sich die Befugnis des Königs nur auf die weltliche Gerichtsbarkeit. Daher die ablehnende Erklärung Konstantins, der wohl wußte, daß dies nicht zu seiner Rechtssphäre gehöre, gegenüber den Anklagen der Bischöfe. Igitur, schließt *Honorius* diese Ausführungen, quantum anima dignior est corpore, quae illud vivificat, et quantum dignius est spirituale quam seculare quod illud iustificat, tantum sacerdotium dignius est regno, quod illud constituens ordinat[4]).

Die Idee, daß der König das Schwert von Papstes Gnaden erhalte, ist in einer gleichzeitig oder kurz vorher abgefaßten Schrift des *Hugo Metellus*: opuscula (1119?—1122?) in poetischer Form dargelegt.

---

[1]) Qui Constantinus Romano pontifici coronam regni imposuit, et ut nullus deinceps Romanum imperium absque consensu apostolici subiret, imperiali auctoritate censuit. Hoc privilegium Silvester a Constantino accepit, hoc sucsessoribus suis reliquit; im Kapitel: Quod Silvester Constantinum regem coronavit. MG Lib. III 71.

[2]) MG Lib. III 71.

[3]) Im Kapitel: Quod ecclesia sibi reges constitut. MG Lib. III 71.

[4]) MG Lib. III 72 vgl. oben Kardinal *Humbert*.

Hugo läßt Papst und König in einer Wechselrede ihre Anschauungen vertreten. „Konstantin war der erste, der der Kirche Regalien verlieh. Nach ihm haben die Könige ihren Eigenbesitz den Bischöfen zu Lehen gegeben". So der Papst. Worauf der König: „Konstantin hat Königsgut nicht zu Lehen gegeben, hat aber auch von Silvester nicht verlangt, daß er mit ihm ins Feld ziehe. Konstantin hat dem Papst Silvester gegeben, was er billigerweise geben konnte. Aber das Schwert als Zeichen der weltlichen Gerichtsbarkeit konnte er nicht geben. Wir aber tun nicht gut, wir handeln zu Unrecht, wenn wir den Priestern das Schwert verleihen, und werden gut tun uns hierin zu bessern". Dagegen der Papst: „Hat Konstantin dem Silvester das Schwert nicht zugebilligt, so kannst auch Du es nicht behalten. Denn woher hast Du letztlich das Schwert, wenn nicht von Rom; Rom aber hätte es Dir nicht geben können, wenn es dasselbe nicht in Besitz gehabt hätte"[1]). Der König weiß darauf nichts zu antworten — damit zeigt sich Hugo als Parteigänger des Papstes — und schlägt vor, die Entscheidung darüber, wer Recht habe, einem Schiedsrichter zu überlassen.

Der hervorragendste und fruchtbarste unter allen Verfassern der „Streitschriften" ist zweifellos *Gerhoh*, der berühmte Propst von Reichersperg. Ein Teil seiner Schriften fällt bereits in die Zeit nach der Mitte des 12. Jahrhunderts. Auf Konstantin und seine Beziehung zu Rom und dem Papste kommt *Gerhoh* mehr als alle anderen Publizisten unserer Periode zu sprechen. Schon in seiner ersten Schrift, in dem (vor 1130 entstandenen) *Opusculum de edificio Dei* erwähnt er ausdrücklich im C. 21 die Schenkungsurkunde Konstantins. *Gerhoh* unterscheidet zwischen Reichsgut und Privatgut des Königs. Das erstere hat er unvermindert auf seine Nachfolger zu übertragen; verschenken kann er davon nur im Einvernehmen mit den Fürsten (communicato principum consilio). Letzteres kann der König wie jeder andere Fürst durch private Schenkungen vergeben. So hat auch Konstantin, wenn er der Kirche Schenkungen aus dem Reichsgut machte, dies nicht getan,

[1]) Papa. Si non concessit rex Constantinus habere
Silvestro gladium, nec tu poteris retinere.
Unde tibi tandem gladius, nisi Roma dedisset?
Nec tibi donasset gladium, si non habuisset. MG Lib. III 719.

ohne vorher die Konsuln und andere Großen des Reiches zu befragen: daraufhin hat er Urkunden anfertigen lassen, damit seine Schenkung für die Nachwelt außer Zweifel gestellt werde[1]). Aus seinem Privatvermögen jedoch hat er der Kirche in freigebigstem Maße Schenkungen gemacht[2]) und zeigte sich hierin ebenso als frohen Geber, wie er sich bezüglich des Reichsgutes als treuen Verwalter erwies. Mit Unrecht werfen ihm daher einige vor, er habe ecclesiastica regalibus vermengt. Denn weder hat er angeordnet, der Papst solle Geschäfte des Königs verwalten, noch hat er sich einen Teil am Kirchenregimente angemaßt. Nicht hat sich Konstantin — was von einigen Kaisern in verwerflichem Mißbrauche geschieht — eigenmächtig eingemischt in die Ernennung von Bischöfen, Äbten und Äbtissinnen. Er hat nicht den Bischöfen Macht verliehen, Soldaten auszuheben und das Amt eines Heerführers auszuüben. Nein, weder Konstantin noch Silvester sind schuld an einer derartigen Verquickung der Atmosphären, sondern jeder von ihnen hat mit aller Einfalt und Aufrichtigkeit seines Amtes gewaltet, der eine als König, der andere als Papst[3]).

Von ganz besonderem Interesse für unsere Frage ist, daß der Propst von Reichersperg nicht nur in seinen Schriften auf das Constitutum Bezug nimmt, sondern selber einmal bei einer Disputation über die donatio Constantini teilgenommen hat. Es war anläßlich seiner Anwesenheit in Rom im Jahre 1144. Der Bericht darüber findet sich im Commentarius in Psalmum LXIV, der nicht lange nach dem Dispute (kurz nach 1148) abgefaßt ist.

Gerhoh war bei dieser Gelegenheit von einem Gegner der kirchlichen Partei der Einwand gemacht worden, daß die Privilegien Konstantins zu Gunsten der Kirche ungiltig seien, weil der

[1]) . . . non hoc fecit, nisi consultis consulibus ceterisque regni maioribus [cf. Z § 11], quorum collaudatione testamenta super talibus conscribi fecit, ne sua traditio posteris in dubium venire possit. MG Lib. III 152.

[2]) *Gerhoh* spricht hier von dem Buche, das zu Rom über Konstantins Schenkungen angefertigt wurde: a. a. O.

[3]) MG a. a. O.

Kaiser in der arianischen Haeresie getauft oder doch wiedergetauft worden sei[1]). *Gerhoh* teilt zwar nicht die Ansicht der Historia tripartita und des Cassianus, aber selbst wenn diese Berichte über Konstantins Abfall vom Glauben richtig wären, so könnten sie auf die Gültigkeit seiner Verfügungen zu Gunsten der Kirche keinen Einfluß haben. Alle derartigen kaiserlichen Erlässe bestehen zu Recht, soweit sie den Satzungen der Propheten, Evangelien und der Kirche nicht zuwiderlaufen, mag auch im übrigen das Verhalten des Kaisers nicht in allem einwandfrei sein. (*Gerhoh* erläutert seine Auffassung an Beispielen aus dem alten Testament.)

Einen zweiten Einwand weist *Gerhoh* zurück, den die Juristen vorbringen, daß nämlich eine öffentlichrechtliche Sache nicht ersessen werden könne (rem publicam non posse usucapi). „Wird dieser Satz richtig verstanden", sagt *Gerhoh*, „so heißt er nichts anderes, als daß öffentlichrechtliche Sachen nicht ins Privatgut übergehen können. Dies trifft auch bei den Schenkungen von öffentlichrechtlichen Sachen an die Kirche zu; denn eine öffentlichrechtliche Sache, die der Kirche geschenkt wird, bleibt öffentlichrechtlich (publica res), indem sie nicht ins Privatgut übergeht, sondern in den öffentlichen Dienst des höchsten Königs. Auch hierfür lassen sich Beispiele aus alter Zeit beibringen, besonders aber das Beispiel Konstantins und seiner Nachfolger[2]).

In der berühmtesten seiner Schriften: De investigatione Antichristi (1161 neu überarbeitet) handelt *Gerhoh* im C. 27 über die contentio inter regnum et sacerdocium. Er legt den Standpunkt der streitenden Parteien dar.

Die kirchliche Partei verlangt Freiheit der Bischofswahl, erklärt aber andererseits, es sei nicht billig, daß die Kirche die Regalien verliere, die ihr durch die Freigebigkeit der Könige verliehen waren. Wie die Kirche von den heidnischen Kaisern Verfolgung und Schmach erduldet, so sei es jetzt ganz angezeigt, daß sie von den Königen geehrt und zu Ansehen gebracht werde. Dafür ist die Schmach und Erhöhung des ägyptischen Josef vorbildlich. Wie Josef deshalb, weil er auf Pharaos Wagen einherfuhr, nicht aufhörte, Gott und den Menschen teuer zu sein, so hat auch Silvester nicht aufgehört, ein Gott und den Menschen wohlgefälliger Papst zu sein, weil Kaiser Konstantin ihn auf das kaiserliche Pferd und den kaiserlichen Thron setzte und außerdem andere kaiserliche Abzeichen ihm verlieh, wie er auch, um die

---

[1]) MG Lib. III 447.

[2]) MG Lib. III 447 sqq. — Vgl. die Urkunde Urbans II. oben 564.

Ehrung auf die Spitze zu treiben, das Pferd des Papstes an der Hand durch die Stadt führte und so den Dienst eines Reitknechtes versah (stratoris officium)[1]). — Noch einen anderen Billigkeitsgrund führen die päpstlich Gesinnten für ihre Ansicht an. Bei Christus ist zu unterscheiden die Zeit der Leiden und die Zeit der Verherrlichung. So auch bei der Kirche. Vor Konstantin war die Zeit der Leiden für die Kirche, wo sie glorreich war nur vor Gott, nicht aber vor den Menschen; seit Konstantin aber erlangte sie selber kaiserliche Ehre und Macht und wurde glorreich auch vor den Menschen. ‚Es ist demnach nicht bloß nicht ungeziemend sondern vielmehr billig und gerecht, daß die Kirche als Entgelt für die Schmach vergangener Zeiten nicht allein die notwendigen Subsistenzmittel erhalte, sondern auch mit königlicher Ehre und mit Gütern und äußeren Ehrenzeichen ausgestattet werde[2]).

Wenn diese Gründe auch vielleicht von den Bischöfen und andern Geistlichen zur Verteidigung der Machtstellung der Kirche nicht alle vorgebracht wurden, so hätten sie doch, meint *Gerhoh*, auf Grund der heiligen Schrift vorgebracht werden können.

Die Kaiserlichen hinwieder unterschieden zwischen dem kirchlichen Zehent und den freiwilligen Opfergaben, d. h. solchen, mit denen keine Verpflichtungen gegenüber dem König als Entgelt verbunden waren einerseits und anderseits denjenigen Verleihungen von seiten des Kaisers, die mit Absicht gemacht worden waren, die Bischöfe dadurch zu verhalten, dem König Gefolgschaftsdienste zu leisten. Erstere genügten den Bedürfnissen der Kirche; was letztere anbelangt, so müßten sie entweder dem Reiche zurückgegeben werden oder ihre Inhaber müßten dem Könige die hergebrachten Dienste leisten[3]).

Gerhoh befindet sich mit seinen Anschauungen natürlich auf Seiten der kirchlichen Partei, aber der kluge Propst von Reichersperg nimmt doch eine versöhnliche, vermittelnde Stellung ein. Gewiß steht auch nach seiner Auffassung der Papst der Würde nach über dem Kaiser. Aber er duldet andererseits auch nicht, daß die Stellung des Kaisers über Gebühr herabgedrückt werde. Auf das schärfste verurteilt er, daß die Römer den Steigbügel-

[1]) . . . quod eum Constantinus augustus regali equo et selle impositum regalibus quibusdam insuper insignibus decoravit, cui ad honoris cumulum etiam ipse Constantinus tenentes frenum per civitatem stratoris officium exhibuit (cf. Z § 16) MG Lib. III 335.

[2]) MG Lib. III 336. [3]) MG Lib. III 335.

dienst zum Anlaß nehmen, um den Kaiser auf Gemälden und in Schriften als Mann (homo = Vasall) des Papstes darzustellen[1]). Entweder oder! Dann soll man auch die Konsequenzen ziehen und dem Kaiser die Krone vom Haupte reißen: so werde man dann einen Herrn über sich verlieren, dafür tausend andere eintauschen. Denn kaiserliche Würde und die Verpflichtung eines „Vasallen" vertragen sich nun einmal nicht in einer Person[2]).

Besser täten Papst und Kaiser, wenn sie sich gegenseitig ehrten: der Kaiser diene dem Papste wie ein Sohn dem Vater, der Papst liebe und pflege den Kaiser wie einen Sohn. So gäbe es Frieden zwischen den Beiden. So macht es der Kaiser von Ostrom und der Patriarch von Konstantinopel: begegnen sie sich, so steigen Beide vom Pferde, begrüßen sich liebevoll und ziehen ihres Weges und so besteht Friede und Liebe zwischen Beiden[3]).

Hierin: In gegenseitiger Achtung und lieber Dienstbeflissenheit sieht überhaupt *Gerhoh* das Ideal eines Verhältnisses, wie es zwischen Papsttum und Kaisertum herrschen soll. Das Verhältnis zwischen Konstantin und Silvester ist ihm Vorbild. Konstantin als Muster frommer Demut gegenüber dem Priestertum stellt er dem Kaiser vor Augen, aber auch Silvesters Bescheidenheit dem Papste. Konstantin leistete dem Papste sogar den Dienst des Steigbügelhaltens[4]), Silvester aber nahm eine solche Ehre nicht etwa in Anspruch, sondern ließ sie nur zu, zur Verherrlichung Gottes und der Kirche. Hätte Silvester Anspruch auf eine solche Ehrung erhoben, so hätte Konstantin bei all seiner demütigen Gesinnung sie verweigert. Silvester seinerseits hat in seiner Demut nicht einmal alle Ehrungen

[1]) Gemeint ist das Bild im Lateran (von 1133). Es stellt Kaiser Lothar dar als päpstlichen Vasallen und trägt eine darauf bezügliche nicht mißzuverstehende Inschrift. Das Bild spielte eine Rolle im berühmten „Beneficium"streit zwischen Heinrich IV und Friedrich I (1157) und wurde mitsamt der Inschrift auf Verlangen des Kaisers entfernt (vgl. *Ottonis et Rahewini* Gesta Friderici I Imperatoris III 10 ed. *Waitz-Simson* [1912] 177; *Eichmann*, Quellensammlung II 96).

[2]) MG Lib. III 393.

[3]) MG Lib. III 394.

[4]) Constitutum Constantini § 16.



zugelassen, die Konstantin ihm erweisen wollte; denn die goldene Krone wies er ab[1]. Es ist auch nirgends zu lesen, daß Konstantin sein persönliches Verhalten seinen Nachfolgern zur Pflicht gemacht habe oder es auch nur hätte tun können. In der Tat haben auch Konstantins Nachfolger den Dienst des Strators nicht geleistet. Damit nimmt *Gerhoh* Stellung gegen das Verlangen des Papstes, der dem Kaiser das Steigbügelhalten zur Pflicht macht und dadurch den Kaiser zu seinem Marschall erniedrigt. Das sei ein Zeichen von Hochmut von seiten des Papstes und rufe Erbitterung auf seiten des Kaisers hervor. Zwar leugnet *Gerhoh* nicht, daß aus Anlaß der Erhebung des Frankenkönigs zur römischen Kaiserwürde in die Verträge durch gegenseitige Vereinbarung eine Verpflichtung zum Dienst des Strators hätte aufgenommen werden können. Doch nicht zum Heile, weil dadurch nur auf der einen Seite der Stolz, auf der andern Erbitterung genährt wird[2].

Nochmals kommt der Propst auf den Steigbügeldienst zu sprechen in der Schrift De quarta vigilia noctis (vollendet Herbst 1167). Silvester hat Konstantin, der ihn geehrt, nicht entehrt: weder in Wort noch Schrift noch Bild hat er ihn als seinen Marschall hingestellt[3]. Es ist ein erhebender Anblick, wenn der Papst in kaiserlichem Aufzug durch die Stadt reitet, gleichwie Josef auf dem Wagen des Pharao oder wie Mardochäus auf kaiserlichem Pferde; aber der ägyptische Josef hat Pharao nicht entehrt und Mardochäus nicht den Perserkönig, noch Daniel den König Babylons, von dem er geehrt worden war. Auch ist keiner der Nachfolger Konstantins Marschall des Papstes genannt worden. Es haben vielmehr Papst und Kaiser sich gegenseitig geehrt und von einander Hilfeleistungen in Anspruch genommen, die sich mit der beiderseitigen Würde vertrugen. Wenn man liest, wie in Briefen vergangener Zeiten' der Papst den Kaiser demüts-

[1]) . . . nam coronam ex auro fabrefactam corone clericali superponi passus non est (cf. Z § 16) MG Lib. III 393.

[2]) MG Lib. III 393.

[3]) . . . beatus papa Silvester ab augusto Constantino regalis magnificentiae honoribus preditus non se honorantem inhonoravit et quamvis ei, pro sui humilitate semel stratoris officium exhibuerit, non tamen eum suum esse marescalchum vel dixit, vel scripsit vel pinxit. MG Lib. III 511.

voll „Herr“ nennt oder „geliebter Sohn“, sich selbst servus servorum Dei, so muß man sattsam staunen, wie eine Abbildung entstehen konnte, auf der der römische Kaiser als Marschall des Papstes dargestellt wird[1]). Dadurch ist der große Sturm auf dem Meere wachgerufen worden, der nicht gestillt werden kann, wenn nicht der demütige Christus den Petrus an der Hand nimmt und mit ihm ins Schifflein steigt[2]).

Der Papst solle sich in seinen Ansprüchen bescheiden. *Gerhoh* ist zwar der Ansicht, daß im Constitutum dem Papste das Recht eingeräumt sei (videatur indultum, drückt er sich vorsichtig aus), weltliche Würden als päpstliche Benefizien nach Gutdünken zu vergeben und weltliche Geschäfte, die dem päpstlichen Amte fern lägen, zu besorgen. Der Papst möge sich aber hüten, Dinge anzustreben, die seine Vorgänger nicht beansprucht hätten[3]).

Anderseits hätten viele Nachfolger Konstantins in Rom Hoheitsrechte ausgeübt, obgleich Konstantin in seinem Privileg erklärt, es sei nicht billig, daß der irdische Kaiser dort seine Macht ausübe, wo der himmlische Kaiser das Haupt der Kirche eingesetzt habe. Doch sei dieses machtvolle Auftreten der Kaiser in Rom der Würde des apostolischen Stuhles nicht entgegen, wenn Kaiser und Papst sich gegenseitig mit Ehrungen zuvorkämen und nicht durch Zwiste sich behinderten. Allein *Gerhoh* wünscht, daß auch der Kaiser sich hüte, fremde Rechte anzustreben, dadurch, daß er sich anmaße, Bischöfe ein- und abzusetzen, was doch ganz und gar nicht seine Sache sei[4]).

Es ist bereits bemerkt worden, daß die Chronisten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, das Constitutum gar nicht zu kennen scheinen, sondern ihre Angaben über Konstantin aus anderer Quelle schöpfen, jedenfalls aus der falschen Urkunde, wie es nicht anders zu erwarten ist, rechtliche Folgerungen nicht ziehen. Auf die angedeuteten Ausnahmen soll hier näher eingegangen werden.

In der Historia Farfensis des *Gregor von Catina* (zwischen 1092—1099) findet sich ein Bericht über eine Verhandlung zwischen der Partei Oddos (des päpstlichen Vertreters) und der Partei des Abtes (der reichsunmittelbaren Abtei) von Farfa, aus dem eine interessante Auf-

[1]) S. oben S. 582 Anm. 1. [2]) MG Lib. III 511.
[3]) MG Lib. III 517; abgedruckt auch bei *Eichmann* a. a. O. 124.
[4]) MG Lib. III 518.

fassung des Constitutums je nach dem Standpunkte der Parteien zu Tage tritt.

Bei der anberaumten Gerichtsverhandlung kam zunächst die Partei Oddos zu Wort: sie erklärte: „se causam ipsam inquirere ac defendere per sancti Petri eiusque successorum pontificum possessionem. Ibique relegerunt privilegium Constantini imperatoris beato Silvestro concessum, per quod censebant omnem Italiam cunctaque occidentalia loca beati Petri et Pontificum eius iuri per omnia subicienda, ita ut nemo privatorum nec alicuius persona dignitatis in privatis locis sibi aliquid vindicare valeat proprietatis“ [1]).

Die Vertreter des Abtes hingegen behaupteten, wenn man tiefer in den Sinn des Constitutums eindringe, so erweise sich die Auffassung der Gegenpartei als unrichtig: quia Constantinus non iura privatorum nec ex toto terreni imperii dominium beato Silvestro concessit, sed sicut ibi legitur, ut principatum teneat super omnes in universo orbe terrarum Dei ecclesias, et eius iudicio quaeque ad cultum Dei vel fidem christianorum stabilitate procuranda fuerint disponantur [2]).

Diese Auffassung, daß Konstantin dem Papst Silvester nicht ganz Italien übergeben haben könne, wird auch dadurch gestützt, daß derselbe Konstantin auf Bitten des Papstes Markus, des Nachfolgers Silvesters, Grundstücke an die Kirche vergeben hat, was in der Annahme der Gegner keinen Sinn hätte. Ferner haben alle Kaiser der folgenden Zeit sich die weltliche Herrschaft in Italien vorbehalten und auf Grund derselben die Päpste bestätigt (confirmarentur), auch gemaßregelt (corrigerentur), wenn sich diese etwas gegen den Kaiser zu Schulden kommen ließen. Als weiterer Beleg wird angeführt, daß Kaiser Phokas auf Verlangen Bonifaz' III gegenüber den Ansprüchen Ostroms erklärte, die römische Kirche sei das Haupt aller Kirchen. Endlich das Versprechen Karls d. Gr. gegenüber Hadrian, ihm die Städte und das Gebiet entsprechend den im Vertrage angegebenen Grenzen zu übergeben. Aus all diesen Beispielen ziehen die Vertreter des Abtes den Schluß, einmal, daß alle Päpste von den Kaisern bestätigt wurden, und dann, daß ganz Italien immer unter Verwaltung von kaiserlichen Prokuratoren, Rektoren, Patriziern, Exarchen,

[1]) MG SS. XI 569. [2]) A. a. O.

Herzögen gestanden habe, die die Rechte des Kaisers und des Reiches auf das machtvollste verteidigten und bis auf Pippins Zeiten die Herrschaft Italiens in jeder Beziehung inne hatten. Von Silvester bis Gregor ist mit Ausnahme des Papstes Pelagius keiner ohne kaiserliche Genehmigung geweiht worden und kein Papst und kein Gelehrter haben gegen diesen Zustand einen Einwand vorgebracht.

Auch das sei zu bedenken, daß, wenn zwar Konstantin seinerzeit an Silvester als Stellvertreter des hl. Petrus die Krone des Reiches übergeben habe, doch später ein anderer Stellvertreter Petri, Stephan II, Pippin und dessen Söhne zu Königen der Franken salbte und Stephan III sie zu römischen Patriziern machte, und daß ferner Leo III Karl krönte und zum Verteidiger des apostolischen Stuhles und der hl. römischen Kirche bestellte und ihm die Herrschaftsrechte in vollem Umfang (per omnia) bestätigte. Sed quomodo eum terrenarum rerum potestate et totius iure imperii fraudavit, vel dominia illi Italica denegavit, per quem res publica omnisque christiana libertas ab omnibus preiudiciis et universis incommodis debet defendi?[1]). Wie nun sollte demjenigen die weltliche Macht und das Recht allseitiger Herrschaft entzogen oder die Besitzungen Italiens abgestritten werden, durch den der Staat und alle christliche Freiheit gegenüber allen Anfechtungen und Anfeindungen verteidigt werden muß?

Noch ein Beweismoment erbringen die Verfechter der Rechte des reichsunmittelbaren Klosters. Sie sagen: in Italien gab es viele, die Privateigentum in erblichem Besitz hatten und die von ihrem Eigentume den Kirchen große Schenkungen machten. Daraus ergibt sich, daß nicht alle Güter in Italien zum Patrimonium Petri gehören können und niemals voll und ganz im Besitz des Papstes waren, nisi in his que ad cultus Dei pertinent dispositionem vel ad verae fidei conveniunt ostensionem[2]). Was diese zwei Punkte betrifft, so erkennt nicht nur Italien sondern der ganze Erdkreis die Hoheit Roms an.

Zum Schluß wird noch ein Konvenienzgrund angeführt. Rom ist der Spiegel des Erdkreises; er darf nicht durch irdischen Staub befleckt werden; nicht die Schlüssel der Erde oder des irdischen Reiches hat der Hirt aller Hirten dem Petrus übergeben, sondern die Schlüssel des Himmelreiches[3]).

[1]) MG SS. XI 571. [2]) A. a. O. [3]) MG SS. XI 571.

Auch der berühmteste Chronist des Mittelalters, *Otto von Freising*, gibt uns in seinem Chronikon l. IV n. 3 einen wenn auch kurzen Einblick in die verschiedenen Auffassungen der päpstlichen Partei und der Reichspartei vom Constitutum d. h. vom Passus betr. die Übergabe der kaiserlichen Insignien und der Residenzverlegung. Tunc primo edicta dabantur, ut ecclesiae aedificarentur; tunc primo catholicis hominibus permittebatur, ut ecclesiae eorum praediis ditarentur; et ut Romanorum habet historia, non solum his serenissimus imperator assensum praebebat, sed et aliis exempla dans, caput omnium in tantum Romanam exaltavit ecclesiam, ut beato Silvestro eiusdem urbis pontifici, insignibus regni traditis, ipse se Byzantium transferret, ibique sedem regni constitueret[1]). Die römische Kirche beanspruche seit der Zeit ihre Rechte auf das westliche Reich, da sie dieselben von Konstantin erhalten habe, und sie trage kein Bedenken, als äußeres Zeichen dafür bis auf den heutigen Tag von dem Westreiche mit Ausnahme der beiden Frankenreiche Tribut zu verlangen.

Die Reichspartei hingegen behaupte, Konstantin habe durch obiges Vorgehen nicht das Reich den römischen Bischöfen übergeben, sondern nur aus Ehrfurcht gegen Gott die römischen Bischöfe, die höchsten Priester Gottes, als Väter angenommen und sich und seine Nachfolger ihrem Segen und ihrem Gebete anempfohlen. Beweis dafür sei, daß Konstantin das Reich unter seine Söhne geteilt und dem einen den Orient, dem anderen den Okzident zugewiesen habe; so sei Rom dem Theodosius zugefallen und anderen frommen, nicht etwa bloß häretischen Fürsten. Niemals aber hätte der fromme Konstantin seinen Söhnen übergeben, was er zuerst der Kirche gegeben, noch hätte ein so rechtgläubiger Kaiser wie Theodosius, was ihm nicht gehörte, der Kirche genommen, wenn es ihr zukam. Quae omnia diffinire praesentis negocii non est[2]).

Das zuletzt angeführte Beweismoment legt später auch ein anderer Chronist den Anhängern der Reichspartei in

[1]) SS. Rer. Germ. Ottonis episcopi Fris. chronica ed. *Hofmeister* (1912) 188. [2]) A. a. O.

den Mund: *Gottfried von Viterbo* († um 1191) in seinem Pantheon part. 22 c. 3[1]). Er fällt aber bereits außerhalb des Rahmens unserer Zeitperiode und bringt gegenüber *Otto von Freising* nichts Neues.

Schluß: Zusammenfassung

Überblickt man die Quellen aus der Zeitperiode von der Entstehung des Constitutums bis zu seiner Aufnahme in das Decretum Gratiani, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die falsche Urkunde nicht zu der Bedeutung gelangte, die man ihr bei Betrachtung ihres Inhaltes und der Ausbeutungsmöglichkeiten, die derselbe — so sollte man meinen — hätte bieten müssen, würde vorausgesagt haben. Zunächst schon die auffallende Tatsache, daß bei einer Fälschung, der man gerne konkrete Tendenz zuschreiben möchte, lange Zeit nach ihrer mutmaßlichen Entstehung sich keine genügend deutlichen Spuren zeigen, aus denen mit befriedigender Sicherheit auf eine praktische Verwertung des Dokumentes geschlossen werden könnte. Und wie nun endlich doch unzweifelhafte Anzeichen auftauchen, so führen sie ins Frankenreich und gerade ab vom Orte, wo die Wiege der Fälschung mutmaßlich gestanden. Und wenn auch in der kirchenpolitischen Entwicklung Erscheinungen zutage treten, welche die Gedanken der falschen Urkunde zu illustrieren scheinen und wie eine Verwirklichung der dem Fälscher vorschwebenden Ideale aussehen, so sind diese Erscheinungen der Geschichte doch andererseits derart, daß sie ihre Erklärung ebensogut unabhängig vom Constitutum, wenn auch wohl nicht unabhängig von den Ideen, wie sie sich in der Urkunde kristallisierten, finden. Jedesfalls sind keine historischen Zeugnisse mehr vorhanden, aus denen unanfechtbar und unzweideutig geschlossen werden könnte, daß die falsche Urkunde von den obersten Trägern der kirchlichen Gewalt in jener Zeit bei Verfolgung ihrer Bestrebungen als Stütze und Hebel benützt worden wäre. An die zwei Jahrhunderte müssen seit der Entstehung des Constitutums vergehen, ehe wir auf einen Papst stoßen, der klar und

[1]) MG SS. XXII 176; abgedruckt bei *Eichmann* a. a. O. 126.

bestimmt und zielbewußt das Constitutum zu praktischen Zwecken heranzieht: Leo IX.

Aber selbst jetzt, nachdem so deutlich auf die Brauchbarkeit der Fälschung hingewiesen worden, wird ihr nicht die Aufmerksamkeit zuteil, die sie vom Standpunkt eines Realpolitikers aus verdiente; sie verschwindet sozusagen wieder in der Versenkung, aus der sie herausgehoben worden war. Gerade der Papst unter Leos IX Nachfolgern, für den, so hätte man denken können, das Constitutum wie gemacht schien, als Mittel zur Verfolgung seiner kirchenpolitischen Tendenzen und hochgehenden Bestrebungen, Gregor VII. scheint das Dokument vollständig zu ignorieren, man muß wohl sagen bewußterweise, da es ihm bekannt sein mußte. Wenigstens suchen wir eine deutliche, ausdrückliche Berufung auf Konstantins Verfügung auch bei Gregor vergebens. Erst ein Urban II und wohl auch ein Hadrian IV stützen sich offensichtlich bei ihren Rechtsansprüchen auf die fingierte Schenkungsurkunde Konstantins.

Man hat nach Gründen gesucht, um die Reserve der Päpste gegenüber der falschen Urkunde zu erklären und gerade bei den gewaltigsten, einem Nikolaus I, Johann VIII, Gregor VII, die mehr als andere Nachfolger Petri die alles überragende Hoheit ihrer Stellung zur Geltung zu bringen suchten, gemeint, einen Grund für die auffallende Tatsache ihrer Zurückhaltung gegenüber dem Constitutum, ja seiner völligen Ignorierung, darin erblicken zu können, daß diese hervorragenden Päpste so sehr von der Würde ihrer Stellung und von der Überzeugung, daß sie keinem irdischen Machthaber die plenitudo potestatis zu verdanken hätten, durchdrungen waren, daß sie es gerade darum verschmähten, auf das Constitutum zu greifen und dasselbe als eine Stütze ihrer Position zu benützen. Mag sein. Aber damit, so scheint es, gibt man auch zu, daß eben der falschen Urkunde für die kirchenpolitische Entwicklung des frühen Mittelalters nicht die Bedeutung zukommt, die ihr von der Forschung in traditioneller Weise beigelegt wurde[1]). Auch ein Blick in die Libelli de lite

[1]) So z. B. von *Döllinger*, *Loening*, *Böhmer* u. aa.

kann dies nur bestätigen. Gewiß ist darin nicht selten von Konstantin und seiner Schenkung die Rede, aber einmal lange nicht in dem Ausmaße, wie man es erwarten könnte, und vor allem erweist sich auch in den Streitschriften das Constitutum nicht als Säule, die nicht stürzen könne, ohne den ganzen Bau mit zu Fall zu bringen.

Überblickt man die behandelte Zeitperiode, so dürfte man geradezu zu dem Urteil berechtigt sein: auch wenn nie ein Fälscher die erdichtete Urkunde angefertigt hätte, würde die kirchenpolitische Entwicklung den Lauf genommen haben, wie er uns in dieser Periode vor Augen tritt[1]. Es würde vielleicht ein Argument im Kampfe der Meinungen fehlen, aber nicht ein unentbehrliches, das Gebäude der kirchlichen Machtstellung, wie es in dem behandelten Zeitabschnitte aufgerichtet wurde, käme nicht ins Wanken.

Um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurde die falsche Urkunde Konstantins in das Decretum Gratiani (D. 96 c. 14) aufgenommen, wenn auch nur als Palea, ihre Verbreitung damit gefördert, ihr Ansehen gefestigt.

Das Constitutum Constantini gewann an Einfluß besonders als es später auch Aufnahme in die offizielle Rechtssammlung der Kirche fand und damit zu autoritativer Stellung gelangte, so daß es nicht zu verwundern ist, wenn das spätere Mittelalter von der vermeintlichen Schenkungsurkunde Konstantins ausgiebigen Gebrauch zu machen suchte.

---

[1]) S. auch *Günter*, der in seiner Rezension zu *Finke*, Weltimperialismus und nationale Regungen im spätern Mittelalter (Hist. Jahrbuch 1917 S. 144) diesem zwar darin Recht gibt, daß er auf den Anteil der „konstantinischen Schenkung“ im Konkurrenzkampfe des geistlichen und weltlichen Imperialismus verweise, dann aber fortfährt: „aber auch ohne sie wäre die Papst-Konkurrenz nicht ausgeblieben“.

Literaturberichte

A. Übersichten

Die Literatur des Lutherjubiläums 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus[1])

Einführung. Die ungeheuer angewachsene Literatur des verflossenen vierhundertjährigen Luther- oder Reformationsjubiläums besitzt ein wissenschaftliches Interesse hauptsächlich auf dem theologischen und dem geschichtlichen Gebiet. Sie hat sich in Schriften jeder Gattung zur Verherrlichung Luthers erschöpft. Man wollte die Person des den protestantischen Zeitgenossen einigermaßen fremd gewordenen Stifters der Konfession wieder der Gegenwart in weiten Kreisen näher bringen. In dieser wie in anderen Beziehungen sind auch die volkstümlichen Schriften mit ihrem oft aus zweiter, dritter Hand entliehenen Stoff in ihrer Masse und Mannigfaltigkeit beachtenswert; sie zeichnen zusammen

[1]) Abgeschlossen am 15. April 1918.

mit den gelehrten Schriften, wenn man den Eindruck vereinigt, ein lebhaftes und anschauliches Bild von den gegenwärtigen Strömungen des Protestantismus. Unter dieser Rücksicht ist die ganze Literatur unten näher zu kennzeichnen. Den Vorrang vor den biographischen oder reformationsgeschichtlichen Schriften besitzen jene, welche das theologische Feld betreten. Sie machen uns damit bekannt, wie heute Luthers Lehre aufgefaßt wird und was man sich von ihr für die Zukunft verspricht.

Tonangebend und vorherrschend sowohl durch Zahl der Druckerzeugnisse als durch Energie im Auftreten war die sogenannte liberale Theologie. Ihre Stimme hat die der konservativen Theologen bei weitem übertönt. Man wurde durch sie lebhaft inne, wie unendlich weit bereits der Abstand des größten Teiles des gelehrten Protestantismus vom Luthertum gediehen ist und wie unversöhnlich gegen das Alte man auf dieser Seite auf den Wegen modernen Unglaubens vorwärtsschreitet. Und doch wollten auch diese Schriftsteller Luther feiern. Ja gerade sie behaupteten, den wahren Luther zu Ehren zu bringen. Mit dürren Lorbeerreisern zum Lobe von nicht-theologischen Eigenschaften Luthers deckten sie gerne den Abstand, der sie von den Positiven trennt. zu; sie feierten an ihm eine sogenannte „Religiösität“ im allgemeinen, seine Rolle als geistiger Befreier, seine kulturellen und sozialen Verdienste, sein Deutschtum. Auf der positiven Seite dagegen fand in theol. Beziehung das eigentliche Luthertum, wenn man einzelne Ausnahmen abrechnet, nur Lobreden mit verhaltener Stimme. Mächtig war hier der Chor, der Luther den Befreier vom altkirchlichen Joche erhob; für seine „religiösen“ und die anderen Vorzüge, namentlich für die sogenannten patriotischen, legte man großartige Begeisterung an den Tag. Jedoch in der Vertretung der alten Lehre fehlte den Konservativen das nötige Rückgrat, von der Einheit der Auffassung ganz zu schweigen. Ursache ist zum guten Teile sicher die Erkenntnis der Mängel von des Gefeierten Doktrin und der Schwierigkeit einer Position überhaupt, die heute noch auf den „ganzen Luther“ schwören will. Am auffälligsten war dies in ihrer Stellungnahme zu den Festschriften der „modernen“ Theologen. Statt in den Rezensionen ein mutiges Wort zu reden, haben die konservativen Sprecher durchweg mit verblümten Klauseln die theologischen Lutherbücher der anderen Seite anerkannt und gerühmt, wobei freilich eine gewisse Rücksicht auf den Frieden in der jetzigen schweren Zeit Deutschlands und des Protestantismus mitgespielt haben mag. Der deutsche Luther, der seinem Volke eine große Zukunft gebracht und jetzt nach dem Kriege eine neue größere verbürgt, wurde bei den Ju-

Jubiläumsschriftstellern zum Ventil gemacht, aus dem ihr Enthusiasmus, ohne Furcht theologischen Anstoßes nach rechts oder links, ausströmen durfte[1]).

I. Theologisches. Luthers Stellung zur Bibel ist kurz, aber mit guten Schlaglichtern behandelt worden von Prof. *H. Guthe,* L. und die Bibelforschung (Tübingen). L. ist ihm natürlich der Befreier der Bibel von päpstlicher Bevormundung, aber von seiner Bibelerklärung führt er aus, sein Maßstab sei „kein geschichtlicher oder allgemein wissenschaftlicher"; er urteile vielmehr über die heiligen Bücher nach der Richtschnur seiner Lehre, nach der Frage, ob sie „Christum treiben". Während seine Epigonen eine starre Inspirationslehre ausbildeten, schwanke er bezüglich des göttlichen Ursprunges der Bücher und bringe hierbei mit seinen eigenen Gedanken „Unvereinbares" vor (S. 38). Seine Kühnheit in der absprechenden Behandlung der Bibelschriften „setzt uns geradezu in Erstaunen"; „viele werden diesen Ton als ganz unzulässig gegen die Hl. Schrift erachten" (32 f). Guthe erwähnt, daß deshalb die preußische Hauptbibelgesellschaft manche Teile der Einleitungen L's zu den hh. Büchern unterdrückte, als sie dieselben im J. 1883 herausgab. — Vgl. zu dem Bibelthema Prof. *Paul Feine,* L. und die Bibel (Berlin 1918), und das in geschichtlicher Be-

[1]) Selbstverständlich können nicht alle Jubelschriften, deren Zahl sich auf weit mehr als ein halbes Tausend beläuft, charakterisiert oder auch nur angeführt werden. Ohne jeden Verlust darf der Bericht eine erkleckliche Reihe übergehen. Manche der angeführten Schriften weisen nicht im Titel, sondern nur in der Vorrede oder im Texte die Beziehungen zur Reformationsfeier auf. Andere beachtenswerte protestantische Publikationen werden genannt, die nicht als Festschriften, sondern nur im Lutherjahr oder kurz vorher bezw. nachher erschienen sind. Von der Flut einschlägiger Aufsätze in protestantischen Zeitschriften kann nur einzelnes Bedeutungsvolles in Betracht gezogen werden. — **Abkürzungen:** Pfr. = Pfarrer. Sup. = Superintendent. Kons. = Konsistorialrat. Liz. = Lizentiat der Theologie. Prof. = Universitätsprof. der Theologie. PD. = Privatdozent der Theologie. Ich lege bei den Titelanführungen Wert auf die Anführung dieser Zusätze, weil in die Augen springen wird, wie fast ganz ausschließlich den theologischen Berufen die reiche Produktion zu verdanken ist, während die Laienkreise sich auffällig passiv verhielten. Oft mangeln auch den Buchtiteln die betreffenden Zusätze, wie auch in manchen Fällen aus übler Gewohnheit die Vornamen der Verfasser. Wo vorliegender Bericht keine Jahreszahl beim Titel nennt, ist 1917 zu ergänzen. Der Erscheinungsort wird in Klammern beigesetzt.

ziehung bedeutende Werk von Prof. *Wilh. Walther*, L.s Deutsche Bibel, Festschrift u. s. w. (Berlin).

Verschiedene Hauptlehren Luthers wurden in der von Prof. *R. H. Grützmacher* herausgegebenen Sammlung „Reformationsschriften" aus Anlaß des Jubiläums behandelt, und zwar in mehr konservativer, für L. eingenommener Richtung und ohne tieferes Eindringen in den Stoff. Prof. *L. Ihmels* schrieb daselbst „Wie werde ich meines Heiles gewiß?", Liz. *W. Braun* auf Grund umfassender Lektüre „L. über die Macht des Bösen", Pfr. *L. Lauerer* über „L's Anschauung von der Taufe", Pfr. *H. Greiner* über seine „Auffassung vom Gottesdienst". Prof. *Grützmacher* handelte daselbst unter anspruchsvollem Titel und mit etwas gespreiztem Stil über „L's ewiges Evangelium u. seine religionsgeschichtliche Eigenart". Von Prof. *Hans Preuß* erhielt man in derselben Schriftenreihe „L's Anschauung über das Abendmahl". Außerhalb derselben und im Gegensatz zu ihrer kirchlichen Richtung lieferte Prof. *M. Rade* zwei Studien, über „L's Rechtfertigungsglauben und seine Bedeutung für uns" (Tübingen) und über „L. und die communio sanctorum" (Berlin). Er will in letzterer Schrift betreffs des Abendmahls, daß „das Interesse des Empfängers sowie die Ausgestaltung der Feier selbst von der Herrschaft des mysterium tremendum der Realpräsenz befreit" werde.

Ein Gebiet, das seltsamer Weise ziemlich streitig ist, betrat Kons. Prof. *K. Holl* von Berlin in seiner Schrift „Was verstand L. unter Religion?" Mit dem Besten, was hier Holl von dem Seinigen bringt, langt er an dem katholischen Standpunkt an, ohne es zu wissen, wie denn überhaupt die Unkenntnis des Katholischen als schwarzer Faden durch diese theologische Literatur geht. Die Verschiedenheit der Antworten auf vorstehende Frage Holls bildete kein Hindernis, daß eine ganze Anzahl von Jubelschriften, jede nach ihrer Weise L's „Christentum", seine besondere „Frömmigkeit", seinen „religiösen Genius" zum Gegenstande der Panegyriken nahm. Wir nennen flüchtig Prof. *Hans Preuß*, „L's Frömmigkeit" (Leipzig), ders. „L's Innerstes" (Erlangen, in der Sammelschrift „Zur Erinnerung an die Erlanger Jubelfeier"), Kons. Prof. *J. Kunze*, „Das Christentum L's" (Leipzig), Liz. *E. Schneider*, „Religion und Erfahrung nach L." (Göttingen), *E. Stange*, „L's Weg zur Würde des Menschen" (Berlin). Von L's Freiheitsideen handelten in liberaler Tendenz Pfr. *E. Fuchs* und *F. Naumann*. Fuchs schildert „die Zukunftskraft der Wormser Lutherworte" (Darmstadt 1916) mit solcher Übertreibung, daß seine Lutherschwärmerei in der protestantischen Theol. Literaturzeitung (1917, S. 460) Tadel erfuhr. Der frühere Pfr. *Friedrich Naumann*, „Die

Freiheit L's" (Leipzig), stellt gleichfalls L. hin als „einen der Höchsten, Klarsten, Freiesten", aber „zum Gesetzgeber will ihn keiner machen". L., wenn er jetzt käme, würde es „für Spott halten, daß unsere Konsistorialräte sich Lutheraner nennen". Immerhin ist er, sagt Naumann, „der Meister unseres deutschen Glaubens und Lebens". Aber L's „Wundergemeinschaft von Göttlichkeit und Menschlichkeit in der Person des Mittlers", ebenso Erlösung, Rechtfertigung, Versöhnung sind für Naumann Worte, von denen so mancher „für sich nicht mehr viel hält" (33). „Das hängt mit der Wissenschafts- und Denkveränderung zusammen" (43).

Das Werk „Die Lehre L's" von Kons. Prof. *R. Seeberg* ist die umfassendste und eingehendste Darstellung, die vorhanden ist. Es bildet einen in 2. und 3. Auflage erschienenen Teil seines Lehrbuches der Dogmengeschichte (4. Bd. Abteil. 1. Leipzig), und sein Erscheinen sollte „zur Vorbereitung auf das große Gedächtnisfest dienen". Neunzehn Jahre waren seit der 1. Auflage verflossen; das Buch ist bedeutend reichhaltiger geworden und übertrifft durch die zahlreichen Zitate aus der Weimarer L.-Ausgabe weit Köstlins Theologie L's an Fülle der Belege. Aber an Tiefe und Klarheit hat die Arbeit nicht gewonnen. In vielen Kapiteln herrscht eine drückende Verschwommenheit, teils Folge des widerspruchsvollen und spröden Gegenstandes, teils Wirkung der theologischen Stellung des Verfassers, der bekanntlich als Führer der „Modern-Positiven" angesehen wird und zwischen Modernem und Positivem schaukelt. Er dürfte in diesem Werke mehr modern als positiv sein und L. wiederholt das Recht zu starker Einsprache geben. Neuen dogmengeschichtlichen Stoff bringt er indes mit manchem Erfolge bei in den Erörterungen über L's Verhältnis zum philosophischen und theologischen Mittelalter, ebenso in denjenigen über seinen Entwicklungsgang, auf den die Entdeckung des Römerbriefkommentars scharfes Licht geworfen hat. Er versucht L's „neues Verständnis des Evangeliums aus dem Gesichtspunkt der evangelischen Buße" abzuleiten, vernachlässigt aber die psychologische Seite der Frage und die Kritik der Legende. Unter der äußerlich glatten Form tritt das Unorganische und Widerspruchsvolle der Einzellehren L's oft nicht hervor. Seeberg stellt z. B. Luther mit Recht als extremen Deterministen dar, hütet sich jedoch, daraus alle bei L. vorhandenen Folgerungen für die absolute Prädestination zu Himmel und Hölle abzuleiten (153 f). Daß bei diesem Determinismus der angebliche Wille im Heilswerk sich selber noch bewegt und nicht, wie es nach Luther der Fall ist, von Gott „geritten" wird, ist bei Seeberg durch unverständliche Worte zugedeckt. Wenn ferner der ganze Glaube nach Seeberg

und L. nur eine von Gott gewirkte innere Erfahrung ist, dann steht derselbe trotz aller Redewendungen des Verfassers auf den schwachen Füßen des subjektiven Gefühls, und zu den Dogmen, deren Annahme wenigstens L. fordert, gibt es keine Brücke. Man wird beim Studium des Werkes lebhaft inne, wie auf dem Fruchtboden des Luthertums der Unglaube entstand. Man sieht überall das Gerüste durchschimmern für den Bau der modernen Weltanschauung und begreift, wie allmählich das Positive vom Modernen überwuchert werden mußte. Übrigens möchte vielleicht mancher L. für seine Person Glück wünschen, daß er mit solcher Inkonsequenz trotz seines Individualismus an so vielen Glaubenslehren festgehalten hat, wie z. B. selbst an der ihm von Seeberg als „Vergröberung" vorgehaltenen Lehre der Gegenwart Christi im Abendmahl. Dem Schweizer Zwingli, dem Manne von „verständlichen und einfachen Gedanken", der in letzterer wie in manch anderer Beziehung gegen L. stand, ist ein letzter Teil des Buches (S. 355—399) gewidmet.

Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen war seit L.'s Schrift An den christlichen Adel eine Fundamentallehre des neuen Glaubens. Prof. *M. Schian* untersucht dieselbe in Rücksicht auf die kirchliche Praxis (Studien zur Ref.-Gesch. usw., G. Kawerau dargebracht, Leipzig, S. 113 ff). „Jeder Benützer hat diesen Gedanken", sagt er, „in seiner Weise verstanden, nach seiner Richtung hin ausgewertet", aber jede Geltendmachung der Lehre für die Ordnung des kirchlichen Lebens stoße auf die höchsten Schwierigkeiten; „die Übertragung geistlicher Amtsfunktionen an alle Christen bleibt in sich unmöglich", und L.'s Auskunftsmittel sind unprinzipiell und fragwürdig. „Er ist über die knappen Andeutungen, die wir im AT und NT (über das Priestertum) finden, weit hinausgegangen". — „Luther und das Apostolikum" ist der Gegenstand einer kleinen, aber inhaltreichen Schrift von Prof. *Joh. Meyer* (Berlin 1918) mit dem Nachweis, daß L. an diesem Bekenntnis, „so wie er es verstand und auslegte", festhielt und von anderen Fürwahrhalten seines Inhaltes forderte.

Ein entschiedener Lutheraner, aber mit Kritik an Luther und noch größerer Kritik am gegenwärtigen Protestantismus bewaffnet, ist der holsteinische Pfarrer *H. Hansen*. Er hat im Schleswig-Holsteinisch-Lauenburgischen Kirchen- u. Schulblatt 1916 Nr. 24/25 95 Streitsätze veröffentlicht (lat. und deutsch erschienen unter dem Titel Stimuli et clavi, Altona o. J.), die in vielen Stücken dem Katholizismus entgegenkommen. Sie erinnern an die berühmt gewordenen 95 Thesen seines positiv-lutherischen Landsmanns Claus Harms vom Jahre 1817. Seine Ideen sind typisch für die Gedanken vieler Männer seiner Stellung.

„Man soll darnach streben“, sagt Hansen, „mit der Wiederherstellung der Eintracht wenigstens einen guten Anfang zu machen“ (Th. 95). Zur „Katholizität“ soll man zurückkehren (T. 90), weil der „Abfall von der Katholizität den Abfall vom Glauben an Jesum Christum zur Folge hat, . . wie die Geschichte des Protestantismus zeigt“ (11). Der Verfasser fühlt lebhaft die Mißstände in seiner Konfession, jedoch das Verständnis der Heilmittel ist ihm nicht ganz aufgegangen. Katholizität ist ihm die ursprüngliche Kirche, von der auch Rom mit seiner unbegründeten geistlichen Kirchengewalt abgewichen sei (41). Er sagt mit überraschendem Freimut, die Reformationsbewegung sei trotz allem Guten „mehr noch Veranlassung geworden zu mancher Verschlechterung“ (3), so daß „die Reformation mit Fug und Recht eine Deformation“ genannt werden kann (4). „Eine Reformation der alten Kirche war damals notwendig, aber die geschehene ist verfehlt“ (5). Auch „haben sich im Laufe der Jahrhunderte in die lutherische Kirche Mißbräuche und Mißstände eingeschlichen, die schlimmer sind als die, welche Luther einst bekämpft hat“ (52). „Der Protestantismus verwarf die absolute Monarchie des Papsttums, geriet aber entweder in ein noch schlimmeres Papsttum oder in Ochlokratie“ (72). Der „Protestantismus hat keinen Grund, Jubiläen zu feiern, wohl aber in Sack und Asche Buße zu tun“ (2). Von Luther heißt es allerdings dann bei Hansen, er könne wegen seiner Verdienste um die Gesamtkirche „besser als mancher andere zu den Heiligen gezählt werden“ (75). „Er hat die Rechtfertigungslehre wieder im Geiste der Bibel erneuert“, jedoch habe man unter den Protestanten „vielfach in vermessener oder bequemer Weise sich mit toter Gläubigkeit begnügt“ (77); vor allem aber sei der „Grundfehler des Protestantismus der Individualismus und Subjektivismus“ geworden“ (16). Die heilige Schrift sei nicht „als alleinige Erkenntnisquelle und Norm anzusehen“ (27), sondern „die rechte Norm ist die lebendige Überlieferung der Kirche“ (28); nur auf der letzteren ruhe die Kenntnis, welche Bücher zum heiligen Kanon gehören, die Taufe der Kinder, die Feier des Sonntags statt des alttestamentlichen Sabbat (29—31). Mit seiner Lehre von der unsichtbaren Kirche sei der Protestantismus im Unrecht (35—37), ebenso mit seinen Angriffen auf das Mönchtum, das man vielmehr unter den Protestanten erneuern sollte (70), wie auf den nach Paulus zu empfehlenden ehelosen Stand der Priester und auf das Fasten an gewissen Tagen (69—71). Es war nicht richtig gewesen, daß die Protestanten, besonders die Reformierten, „die Mißbräuche nicht allein, sondern die Einrichtungen selbst völlig abgeschafft und verworfen haben“ (68). Auf diesem Wege kam man so weit, „daß die Signatur des jetzigen Protestantismus ist: Massenabfall . . allgemeiner Tod und einzelne Lebensfunken“ (13). Dagegen: „Die

einzige ideale Macht, die in Deutschland Einfluß hat auf das Volksleben, ist heutzutage die römische Kirche, weil sie katholisch ist" (12). Der Verfasser ersehnt ihre Bischöfe (40), die Kirche als sichtbares Reich Gottes, sagt er, „bedarf einer sichtbaren Führung und Repräsentation" (39), und verlangt für sie „die Fähigkeit, ihre eigenen inneren Angelegenheiten selbst zu ordnen" (63). Die jetzt bestehende Kirchenspaltung aber müsse man mit „bußfertigem Herzen" und mit dem Geiste der Demut zu überwinden suchen (91—93). Die volle Kenntnis der römisch-katholischen Kirche ist dem ehrlichen Verfasser verschlossen. Statt zur Rückkehr zu ihr lädt er bloß ein zur Rückkehr „zum Vater und zur Mutter Kirche", zu deren „Wesentlichem gehört, daß sie katholisch ist" (7—8). — Die eine alte ecclesia catholica des apostolischen Glaubensbekenntnisses schwebt in der Gegenwart als Ideal vor vielen Seelen unter den Getrennten trotz des im Jubiläum erwachten Luthergeistes, eine immerhin zu begrüßende Erscheinung.

Noch mehr als Hansen nähert sich der katholischen Kirche der Lausitzer Pfarrer *Alexander Löwentraut* in der dem Unionsgedanken gewidmeten Schrift: „Eine heilige allgemeine Kirche" (Leipzig). Vgl. M. Reichmann in den „Stimmen der Zeit" 1918, Bd. 94, S. 636 ff.

Pastor *L. Thimme* gab in liberalem Sinne mit Kritik gewürzte „Neue Thesen zum Reformationsjubiläum, eine Weckschrift" usw. heraus (Marburg). Pfr. *A. Waubke* wandelt gläubiger „In L's Spuren" (Gütersloh), findet aber doch beispielsweise, daß L. in der Sakramentslehre die Schrift nicht „lauter und rein" ausgelegt habe. Pfr. *Paul Fiebig* zeigt in seiner Ausgabe der Schrift L's Von der Freiheit eines Christenmenschen, wie „die protestantische Frömmigkeit über L. hinausgewachsen sei", trotz allem, was sie ihm verdankt. *Albrecht Saathoff*, Pastor zu Göttingen, hat „L's Glauben nach seinen eigenen Zeugnissen" darzustellen gesucht (Tübingen). Die Texte sind ziemlich unvermittelt aneinandergereiht. Auch er gibt zu, daß L's Theologie „in ihrer stark persönlichen Art uns vielfach fremd vorkomme", und weist dafür auf das „anstoßreiche" Buch Vom geknechteten Willen hin (S. 60).

Um zu einer wichtigeren Einzellehre L's zu kommen, so hatte Prof. *Otto Scheel* sich mit einer Seite der Rechtfertigungslehre, mit Luthers „Justitia Dei passiva" beschäftigt in der Th. Brieger gewidmeten Festschrift Aus Deutschlands kirchlicher Vorzeit (Leipzig 1912). Er stellte in einem peinlich umständlichen Aufsatz fest, daß diese Bezeichnung „ein Verhalten Gottes ausdrücken will, durch das wir etwas werden oder sind" (99), nämlich gerecht bloß durch Imputation; es werde darin L's Zentralwahrheit

zusammengefaßt, daß „die Rettung schaffende Gerechtigkeit Gottes ein Erleiden des Menschen andeutet“: vom Augustinismus sei diese Lehre freilich weit entfernt (115), natürlich da es sich um einen neuerfundenen, bloß äußerlichen und mechanischen Heilsprozeß handelt. Luther habe damit, sagt Scheel, „eine völlig neue Anschauung von Gott“ gebracht. Schon in L's Römerbriefscholien von 1915/16 komme, wie Loofs gezeigt habe, diese justitia passiva zum Ausdruck (ed. J. Ficker p. 59). Sechs Predigten „Allein durch den Glauben“ von Prof. *L. Ihmels* tragen den deutschen Text von Röm 3,28 an der Stirn mit dem von L. eingesetzten „allein“. „Die Zukunft unserer Kirche“, sagt der ernstbesorgte Verf., „hängt davon ab, daß der Glaube L's in ihr lebendig sei“. Er erklärt in der 2. Predigt die Heilsgewißheit, welche „Rom nicht kennt und nicht will“, für die höchste Gabe der Reformation.

Von Kons. *F. Loofs* erhielt man am Vorabend des Lutherjahres die herausfordernde gegen alle theologischen Beweise für die Gottheit des Erlösers gerichtete Schrift: Wer war Jesus Christus? (Halle), die dem „Jesus“ des ungläubigen Baseler Theologieprofessors *Paul Wernle* (Basel 1916) in ihrer Weise zur Seite trat. Mit welcher Verdammungsrede würde sich L. gegen solche Schriften gewendet haben!

Eine große Aufgabe hätten solchen Strömungen gegenüber die Verteidiger des alten lutherischen Christusglaubens. Nur wollen sie häufig zu viel vom alten Luthertum retten, oder ergehen sich, statt praktische Ziele zu verfolgen, in phantastischen Spekulationen. Pfr. *G. Stockmann* veröffentlichte beim Nahen des Lutherjahres eine „Reichsgeschichtliche Auslegung der Offenbarung Johannis“ (Gütersloh 1916), worin er das Aufbrechen des sechsten Siegels als Weissagung des durch Luther erreichten Zusammenbruches der päpstlichen Weltkirche erklärt und in der ersten Posaune die Gegenreformation bezeichnet findet. Pastor *E. Heinatsch* schrieb „Die Offenbarung Johannis in ihrem Gedankengange und ihren Beziehungen zur Gegenwart für die gläubige Gemeinde dargelegt“ (2. Aufl., Berlin) und Pfr. *E. Schreiner* „Das große Buch vom Ende, Gedanken zur Offenbarung des Johannes“ (3. Aufl., Chemnitz). — Um Luthers Ansicht von der Kirche wieder zu Ehren zu bringen, legte Prof. *R. Grützmacher* in gelehrter und umständlicher Untersuchung in der konservativen „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ 1916 S. 467 ff, 535 ff, 615 ff, 691 ff die protestantische Lehre von der Kirche nach der alten und der neuprotestantischen Auffassung dar. Wo er dort auf Luther zurückgreift, muß er indessen erklären, derselbe sei in Bezug auf die Einrichtung seiner Kirche „aus Prinzip prinzipienlos gewesen“. Sonst

konsequent in der Ablehnung der römischen Form der Kirche habe er in der Praxis zwischen Selbständigkeit und Überantwortung seiner Kirche an die weltliche Obrigkeit geschwankt, und so „mindestens zwei toto coelo einander widersprechende Programme gehabt" (707. 711); daneben bestehe aber theoretisch die der Kirche dem Wesen nach von ihm zugeschriebene Unsichtbarkeit. Kons. und Prof. *K. Holl* wollte bei dem noch katholischen L. die Anfänge seiner späteren Lehre von der unsichtbaren Kirche entdecken in der Abhandlung „Die Entstehung von L's Kirchenbegriff" (Forschungen usw. Festschr. Dietr. Schäfer, Jena 1915, S. 410 ff.). Er weist aber tatsächlich nur nach, daß L. in seinem ersten Psalmenkommentar 1513/15 die von den katholischen Theologen vorgetragene Lehre von der „Seele" der Kirche, die Holl anscheinend wieder unbekannt ist, vertrete. Erst später, im Fortschritt seiner Polemik, kam L. bekanntlich zu dem unfaßbaren Begriff der unsichtbaren Kirche. Gegen den falschen Kirchenbegriff, der immer noch unter den Protestanten herrsche, wendet sich Pfr. *R. Schlechtendal*, „Von der Freiheit der Kirche" (Berlin), ohne jedoch etwas Besseres an die Stelle zu setzen.

An der lutherischen Kirche als „Gemeinde des schriftgemäßen Bekenntnisses und der reinen Lehre" will Pfr. *H. Lauerer* in einer Abh. „Das Recht der reinen Lehre" festgehalten wissen (Der Protestantismus = Süddeutsche Monatshefte, Okt. 1917, S. 39 ff.). Es macht ihm alle Ehre, daß er angesichts der anderen gegenteiligen Stimmen den Mut hat, als Rufer in der Wüste zu erscheinen.

Die Kirche droht nach ihm, wenn man gewissen neuen Vorschlägen folge, bloßer „Gesinnungs- oder Zankverband" zu werden; leider sei „die altlutherische Dogmatik den Gebildeten unserer Tage bis hinein in theologische Kreise ein unbekanntes Gebiet"; „die Kirche kommt immer mehr in Mißkredit". Und doch dürfe sie „kein Sprechsaal jeglicher Meinung, kein chaotisches Trümmerfeld, kein Tummelplatz aller möglichen Geister" werden! Der Verf. will also „im Jubeljahre der Reformation für eine oft verkannte Seite des Luthertums werben", nämlich für die reine Lehre oder nach den Worten L's für „das liebe, selige, heilige und einige Wort Gottes ohne allen Zusatz". Nur im Besitze dieses Wortes, (wie es nämlich L. ausgelegt hat), gibt es „ein kühnes Trotzen gegen allen Wahn der Menschen". Darum „Lehrzucht" ohne „falche Schamhaftigkeit!" Kaum eine andere Stimme in der ganzen Literatur des Reformationsfestes, etwa W. Walther ausgenommen (s. u. 602), hat sich mit solcher Energie vernehmen lassen. Lauerer betont: „Je klarer die Überzeugungen sind, die unser Leben leiten, desto fester, kerniger, zielstrebiger, innerlich fruchtbarer wird es". Aber wo soll die Einheit

in den Überzeugungen herkommen? Wer hat in der „Kirche der Freiheit" das Recht, ein normatives Bekenntnis vorzuschreiben? Schon die Tatsache müßte sehr bedenklich machen, daß alle die verschiedenen Landeskirchen da sind ohne einheitliches Bekenntnis und mit Gewährung der Freiheit, ja mit teilweiser Begünstigung der subjektivsten Religionsideen von Seiten der leitenden staatlichen Kirchengewalt. Und überhaupt. „Wer ist die Kirche, das Kirchensubjekt, von dem die Initiative ausgehen sollte?" so schreibt am Vorabend des Lutherjahres der Hamburger Pfr. *A. W. Hunziger* in einer „Krieg und Kirche" überschriebenen Abhandlung (in „Christliche Welt" 1915, S. 417). „Wer ist diese Kirche? Kirchenregierungen? Synoden? Pfarrer? Kirchenvorstände? Konferenzen? Parteien? . . Was haben solche Redewendungen wie ‚die Kirche muß.' und ‚wenn die Kirche nicht . . .' für einen praktischen Wert?" Es sind nach Hunziger Fragen, „die auf dem Boden der protestantischen Kirche ohne Antwort bleiben müssen". Ganz anders in der katholischen Kirche. „Der Katholizismus", sagt der obige Pfr. *Lauerer* selbst mit einem Anflug des Neides, „hat an seiner straffen Hierarchie ein Organisationsprinzip ersten Ranges, eine die Kirche bauende und erhaltende Kraft" (42), mit anderen Worten, er hat sich das bewahrt, ohne welches die göttliche Weisheit eine Kirche in der Flut und dem Wechsel der Welt nicht gründen wollte und konnte.

Die Kirche ist Schule der Sittlichkeit, sie steht als Element der religiösen Kultur selbständig neben dem Staat. Über „Protestantismus u. Sittlichkeit" schrieb aus Anlaß der Reformationsfeier Prof. *E. Troeltsch* zu Berlin (Der Protestantismus = Süddeutsche Monatshefte, Okt. 1917, S. 47 ff), „über L's Staatsauffassung" Prof. *H. Jordan* zu Erlangen (München). Troeltsch setzt in schwerfälliger Verhandlung an den Platz des von ihm abgelehnten Rechtfertigungsglaubens Luthers eine sog. „überkonfessionelle Religion" und Sittlichkeit auf der Basis einer „aus den tiefsten Tiefen des Christentums gespeisten Humanität". Nach seinen Anweisungen müßte aber das Christentum sich zur natürlichen Humanitätsreligion „weiter entwickeln". Und solchen Träumen sekundiert (ebenda S. 41 ff) in der Abh. „Vom Jungprotestantismus" der bekannte Dortmunder Pfr. Liz. *Gottfried Traub* von der äußersten Linken mit der Forderung, daß die Sittlichkeit als „einziges natürliches Amt des Menschen" ansehe, „seinem Volke zu dienen in guten und bösen Tagen" und „frisch und dankbar in das Räderwerk des nationalen Lebens einzugreifen. Es ist das „deutsche Christentum" mit seinem „deutschen Gott", wovor Lauerer nur einige Seiten vorher warnt (40). — Des obengenannten Prof. *H. Jordan* These über Luthers Staatsauffassung lautet zutreffend, daß L. die „Eigenge-

setzlichkeit" des staatlichen Lebens lehre. Man sei im Rechte, führt Jordan dann aber aus, wenn man mit L. „bewußt ablehnt, Staat und Welt nach den Grundsätzen des Evangeliums zu regieren". Der Verf. legt zu wenig Gewicht darauf, daß Luther im Gegensatz zu dieser neuen Theorie tatsächlich in der Praxis und in schriftlichen Anweisungen oft andere Wege verfolgt und die Obrigkeit durch das Evangelium und für seine Auffassung des Christentums zu beeinflußen sucht. Charakteristische Aussprüche L's für seine völlig unhaltbare Theorie der Trennung von Kirche und Welt, von Christ und Mensch hat *Jordan* zusammengestellt in den „Erlanger Aufsätzen aus ernster Zeit. Gruß an die Studenten im Felde" (Erl.). — *R. Seeberg* verbreitet sich über „L. und Sozialismus" (in den angeführten Südd. Monatsheften S. 91 f), indem er gleichfalls feststellt, daß L. „jede direkte Einwirkung der Kirche und des Evangeliums auf den Staat und seine Gesetze verwirft".

Verschiedene tiefgreifende Gegenstände der Theologie L's, darunter auch die Fragen von der Sittlichkeit und von der Kirche, erörtert in größerem Umfange Kons. Prof. *Wilh. Walther* von Rostock. Walther ist der Hauptkämpe des positiven Luthertums. Er hat die Schutznahme desselben gegenüber der Ritschl'schen Schule zu seiner Lebensaufgabe gemacht. Seine kräftige und in vielem berechtigte Schrift gegen Harnack und die liberale protestantische Theologie hat ihm einen vielgenannten Namen erworben. Walthers überzeugter Eifer geht nur öfter in Übereifer über. Zu Ereiferung kam er bei seinem früheren Angriff auf Denifles Lutherwerk, für das er den abgeschmackten und beleidigenden Titel wählte: Denifles Luther eine Ausgeburt der römischen Moral (1904). Man muß dem durch seine geschichtlichen Arbeiten über die vorlutherischen deutschen Bibelübersetzungen verdienten Manne Verschiedenes zugute halten, auch viele Seiten in seinem dicken Bande „Für L., wider Rom" (1906). Das Jubiläum rief den streitbaren Rostocker aus theologisch-praktischen und erbaulichen Arbeiten zu neuer Tätigkeit für seinen L. auf. Unter Weiterführung eines früheren Unternehmens veröffentlicht er das Werk „D a s E r b e d e r R e f o r m a t i o n" (Leipzig) mit Zitaten in Fülle aus fleißiger und hingebender Lektüre (nur fast immer noch nach der Erlanger Ausgabe).

Der 1. Band, „Die normale Stellung der hl. Schrift", ist eine völlige Umarbeitung des 1903 vorausgegangenen Buches gleichen Titels. Er stellt darin u. a. auf, „nur die wirklich tadellosen Bücher der Bibel halte Luther mit Recht des Kanons wert". Aber bekanntlich hat L. die Tadellosigkeit vor allem nach dem Inhalte seiner neuen Lehre bemessen! (vgl. oben S. 593, Guthe). Der 2. Band, „Die Recht-

fertigung", ist eine durchgesehene Neuauflage eines Buches von 1904. Man findet darin u. a. einen von starkem sittlichen Gefühl getragenen Nachweis, daß die Ritschl'sche Schule die Bedeutung der Sünde verflache. Vom 3. Bande, „Die christliche Sittlichkeit nach Luther", liegt einstweilen nur die 1909 erschienene erste Auflage vor. Ob Walther in der zu erwartenden Neuausgabe noch mit gleicher Entschiedenheit die absonderliche Lehre Luthers vertreten wird, daß „jeder Wille zur Sünde auch den Glauben im Menschen auslösche?" (123). Der 4. Band, „Luthers Kirche" ist ein neuer und wohl der bemerkenswerteste Teil des „Erbes der Reformation". L., heißt es da, bestimme mit Recht die Kirche als unsichtbare (23 ff), aber doch zugleich als „wahrnehmbar" (31); der „gemachten Kirche" (d. h. der einmal bestehenden, empirischen K.) sei aber, sagt Walther (170), der Name Kirche nur insoferne zuzugestehen, als „in ihr auch wahre Kirche vorhanden ist" [was nur erkennen kann, wer in die Herzen schaut!]. Der Band bringt auch Verhandlungen über jetzige Kirchenfragen. Aus Herzensdrang verlangt Walther größere Freiheit für seine Kirche, spricht sich aber zugleich gegen die modernen Vorschläge einer Aufhebung der Bekenntnisvorschrift aus. Von L. bemerkt er mit Beziehung auf die schwebenden Streitigkeiten: „Mancher wird sich enttäuscht fühlen, wenn er in der Hoffnung, auf die in der Gegenwart brennenden kirchlichen Fragen klare Antwort zu finden, sich an L. wendet"; dieser habe sich nämlich nur mit „den Grundgedanken vom Wesen der wahren Kirche" beschäftigt [richtiger: nur mit der Polemik gegen die katholische Kirchenidee, ohne etwas anderes Klares an die Stelle setzen zu können]. Der Verfasser will nicht sehen, wie auf die Schuld von L's Gründung jenes auch ihn selbst mächtig drückende Gefühl zurückfällt, „daß es so nicht weitergehe" mit den innerprotestantischen Zuständen, ein Gefühl, in dem man ihm zufolge „fragt, was Abhilfe schaffen könne, eine Reparatur des alten Daches und der undichten Wände oder ein Umbau oder gar ein Neubau" (S. 1).

Von dem arbeitsamen Verfasser stammen außer dem Buche über L's deutsche Bibel (oben S. 594) und einer noch zu erwähnenden Schrift „L's Charakter" (Leipzig) u. a. ein Beitrag zur Kriegsliteratur mit dem Titel „Deutschlands Schwert durch Luther geweiht" (Leipzig 1914) und verschiedene Zeitschriftabhandlungen, z. B. über „Die ersten Konkurrenten der Bibelübersetzung L's" (Neue kirchl. Zeitschrift 1917, dann sep. Leipzig 1917 und im Auszug als 4. Kapitel seines Buches L's deutsche Bibel).

Von der linken theologischen Seite ließ man sich mit der Richtung Walthers wenig in Erörterungen ein. Das schwere Geschütz des ehrlichen, aber etwas fanatischen Kanoniers beant-

wortete man hauptsächlich sozusagen mit Gaswolken, in denen man die von ihm dargelegte wahre Lehre des wahren Luther wie im Nebel aufgehen und zerfließen ließ. Hieher kann man zwei Bücher der Jubiläumszeit über Luthers Glauben einreihen, die Vorträge von *Theodor Brieger* „M. L. und wir; das reformatorische Christentum L's seinen Kernpunkten nach dargestellt“ (2. Aufl. Gotha 1918) und *Ricarda Huch*, „L's Glaube. Briefe an einen Freund“ (Leipzig 1916). Beide Bücher sind ohne hervortretende Beziehung zu Walther, umso mehr kehrt sich ihr Geist gegen seine gläubige Richtung. Die Nebelwolken der Romanschriftstellerin Huch verdienen eigentlich nur als Kuriosität des philosophischen und theologischen Gebietes Erwähnung; sie riechen nach Toilettentisch und werden auf die Leser und Leserinnen eine angenehm berückende Wirkung üben. Aber vom Glauben des historischen Luther ist trotz der Überschrift kaum irgend etwas im Buch zu finden. Es werden vielmehr die phantastischen Ideen des Pantheismus der Verfasserin einfach L. unterschoben. Sie will mit kühner Divination auf dem Grunde der lutherschen Dogmatik lesen.

Die genannte Schrift von Brieger, dem verstorbenen Leipziger Kirchenhistoriker, ist ungleich bedeutender. Sie zersetzt, wenn wir im obigen Bilde bleiben dürfen, mit ätzenden Gasen nach den älteren Anweisungen von Albrecht Ritschl in Bonn und von Hermann Reuter in Göttingen, welch letzterer hauptsächlich Briegers Lehrer gewesen, die zusammenhanglosen und widerspruchsvollen Lehren Luthers, bestreicht aber mit jener Luft auch die gesicherten religiösen Wahrheitskreise, z. B. alle Wertschätzung der hl. Schrift als Offenbarung Gottes, und will nur einen allgemeinen beglückenden Vertrauensglauben als Kern seiner Rechtfertigungslehre von L. annehmen; es soll durch diesen „Glauben“ immerdar die Zuversicht auf einen gütigen Gott und auf irgend eine Vorsehung den Frommen wie den Sünder trösten.

Es ist der bloße Vertrauensglaube, der durch fast die ganze Jubiläumsliteratur als preiswürdigste Entdeckung Luthers hindurchgeht, von verwegen kühner Gestalt zufolge der linken Theologenseite, mehr gemäßigt und mit gewissen Forderungen an Bekenntnis und kirchliches Leben zufolge der rechten. Eine fortgesetzte Entwicklung des Protestantismus, heißt es bei Brieger, müsse aus jenem dogmenfreien Vertrauensglauben heraus in der Zukunft geschaffen werden. Weil Luther so den Weg zur Religiosität gezeigt, habe er „auch unserem Jahrhundert, ja so manchem der kommenden etwas zu sagen“. Wie anerkennend für den großen Lehrer von Wittenberg! L's Erbe sei aber jetzt erst „zum kleinsten Teile angetreten“; inzwischen gehöre die „katholische Wahnvorstellung“ von einer Kirche mit unver-

änderlicher Lehre zu dem „Schutt des mittelalterlichen Dogmas" (34). Die rednerisch vollendete Schrift ergänzt durch ihren theologischen Radikalismus den Inhalt des gleichfalls sehr beredten, aber an historischem Wert minder hervorragenden Buches von *Brieger* „Die Reformation; ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte" (Berlin 1914). „M. L. und wir" wurde zum erstenmal nach Briegers Tod mit einigen Ergänzungen aus seinen Schriften von *B. Beß* herausgegeben. Der Herausgeber betont mit Genugtuung das theologische Entgegenkommen von modern - konservativer Seite. Er sagt, *Seeberg* (oben S. 595) sei mit Brieger vor allem in dem Punkte einverstanden, daß „in dem Glauben, wie ihn L. verstanden hat, nicht die ‚gesunde Lehre' einbegriffen sei". Seeberg ließ jedoch halblaut sagen, „die Gedanken L's seien bei Brieger vielleicht etwas zu sehr ins Moderne verschoben worden" (Jugendschriften-Rundschau 1917 August, S. 563). Vom konservativen Erlangen her vernahm man statt eines zu erwartenden Protestes gegen Brieger die sanfte Bemerkung, das Buch führe „in das Innerste von L's Glauben hinein", ohne daß man deshalb „Briegers allgemeines Urteil über den Glauben teilen müsse" (*H. Jordan* in Theologie d. Gegenwart 11 [1917] H. 4 S. 152). Im entgegengesetzten Lager wurde Briegers „L. und wir" rückhaltlos gerühmt, so von *Otto Scheel*, dem neuen Lutherbiographen, in der Zeitschrift Deutsch-Evangelisch 1917 S. 465.

II. Lebensbeschreibungen und allgemeine Charakterschilderungen Luthers. Selbstverständlich ist es, daß das Lutherjubiläum zu maßlosen Lobsprüchen auf den Gefeierten führte. Man wird den in allen Schriften, besonders aber in den populären Lebensskizzen und den Charakterzeichnungen herrschenden Überschwang hingehen lassen, so grotesk auch manche der unten einzustreuenden Verherrlichungsaussprüche lauten. Ernste Einsprache erfordern dagegen die massenhaften Beleidigungen des Katholizismus, die teils bedacht teils unbedacht mit untergelaufen sind. Man wird aus den wenigen Beispielen, die im engen Raum dieser Übersicht angeführt werden können, genügend entnehmen können, daß die Intonation des Jubiläums im Ganzen auf eine sehr beklagenswerte Vergrößerung und Verewigung des religiösen Spaltes unter uns gestimmt war.

Den Reigen führt gewissermaßen der Erlanger Theologieprofessor *Hans Preuß* in seiner von mächtigen Worten dröhnenden Schrift „Unser Luther" (Leipzig). Sie ist „dem deutschen Volke zur Erinnerung an seinen (!) Luther gewidmet".

Preuß fragt das deutsche Volk, also wohl auch die Katholiken: „Was hat denn nun eigentlich Rom in Deutschland zu suchen?" (37). Er warnt die Deutschen, „nach dem italienischen Papst" oder nach

„einem englisch-amerikanischen Sektenhäuptling hinüberzuschielen“ (77). Das biographische Material hat der Reformationshistoriker Preuß leidlich gesichtet und gewandt gruppiert. Jedoch die Apotheose raubt ihm den Zügel. „Luther war mehr als ein Heiliger, nämlich der größte deutsche Mann, der stärkste, tiefste, reichste Geist der christlichen Kirche“ usw. (109). In krasser Unkenntnis der katholischen Doktrin stempelt er die Lehre vom Ablaß zweimal zu einer „himmelschreienden“ Verirrung; man konnte nach ihm „die Vergebung der Sünden mit Geld erkaufen“. „Die Werkgerechtigkeit der römischen Kirche“, heißt es, bringe notwendig eine „Ungewißheit über das eigene Heil“ mit sich, die an der Seele würgen müsse. Aber daran lag dieser Kirche nichts; sie wollte sich immer notwendig machen durch ihre Sakramente, ihre Priestervermittelung, sie wollte nicht frohe, sondern gehorsame Seelen“ — und nebenbei Reichtum und Einfluß gewinnen. Alles wird in fließendem Stil mundgerecht gemacht. Der Berliner Lutherhistoriker Oberkons. *G. Kawerau* rühmt von Preuß: „Man liest seine Schrift mit Vergnügen“ (Theolog. Literaturzeitung 1917, S. 266). Die weite protestantische Gebiete umfassende „Evangelisch-Lutherische Konferenz“ von positiver Färbung hat durch Preuß die unglückliche Schrift abfassen lassen. Sie hätte nicht einen Mann wählen sollen, der in seinem Buche über den Antichrist 1906 erklärt hatte, er „vermöge es nicht zu beklagen“, daß die Lehre, der Papst sei der Antichrist, „mit unter die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften gekommen sei“ (181).

Von der nämlichen Konferenz wurde für ein Jubiläumsbuch mit d. Tit. „Luthers Charakter“ (Leipzig) der Geh. Kons. und Prof. *Wilh. Walther* zu Rostock auserlesen. Nach der obigen Zeichnung der Stellung des Verfassers (S. 602) mußte man eine starke Leistung zur Verherrlichung L's erwarten. Die vollzogene Kanonisation läßt alle Erwartungen weit hinter sich.

Keine der Tugenden Luthers hat ein Maß; aber alle Tugenden schließt zusammen seine das Menschliche überragende Wahrhaftigkeit. Über L's Polemik dürfen sich nach Walther die katholischen Schriftsteller, die bis heute L. „lästern“, ebensowenig beklagen, wie es über das „Dreinschlagen unserer Brüder im Felde“ unsere Kriegsfeinde tun können, die „Dum-Dum-Geschosse verwenden“, und es ist noch die Frage, wie weit Luther wider seine katholischen Gegner selbst auch in der „schmutzigen Beigabe“ seiner Polemik recht hatte (vgl. 25, 147, 150, 151). Mit Fanatismus, wenn er auch ehrlich ist, schreibt man, so will uns scheinen, keine Geschichte L's, am wenigsten in der Hitze von Festbegeisterung und wenn noch dazu vaterländische Liebe zur Kriegszeit in Luther den Helden der Nation, den Gründer von Deutschlands Stärke und den Schöpfer seiner Zukunft

zeigen will. „Die göttliche Mission L's für die gesamte Christenheit„ (209) gipfelt bei Walther in seinem Beruf für das „Deutsche Volk". In seiner Schrift „Deutschlands Schwert durch L. geweiht", erklärt er es für „eine nicht geringe Freude, zu sehen, daß unser deutsches Volk unter dem wilden Sturm des Krieges wirklich schon etwas von den Wahrheiten, die wir unsern L. aussprechen hörten, erfaßt hat" (10).

Der Evangelische Bund gab u. a. heraus: Kons. *Herm. Scholz*, Was wir der Reformation zu verdanken haben (Berlin). *G. Manz*, L. im deutschen Wort und Lied (Berlin), ferner zur Verteilung an die Jugend *H. Mosapp*, Mitglied des Bundesvorstandes, Reformations-Jubelbüchlein (Berlin) und Sup. *G. Buchwald*, M. L., eine Erzählung usw. (Berlin). Von Mosapp wurde eine Auflage von 100.000 Exemplaren auf den Titeln angezeigt, von Buchwald gar eine solche von 400.000. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß die obengenannte Schrift von Preuß schon Ende 1917 die hundertste Auflage hatte, während Walthers Charakter L's wegen des größeren Umfanges nur zu 4 Auflagen kam. Die Zahlen sind ähnlich bei anderen Lutherschriften, auch die angeführten werden inzwischen gestiegen sein. Das gedankenvolle und feurige Buch von *Scholz* möchte beweisen, daß wir „die Blüte deutscher Bildung" dem Werke L's, „des Vertrauensmannes des deutschen Volkes", verdanken" (64 135); der Verf. selbst wünscht aber eine neue Reformation ohne Wunderglauben, ohne starre Bibel- und Bekenntnisgläubigkeit, sondern auf der Grundlage von L's einfachem und ursprünglichem „Glauben", d. h. seinem Vertrauensglauben. Bei *Manz* findet man (leider vielfach ohne Quellenangabe) die protestantischen Lobsprüche seitens bedeutender Männer aller Zeiten, wenn auch lückenhaft; die einschränkenden oder tadelnden Urteile von Freunden und von Gegnern sind übergangen, einige entgegenkommende von letzteren aufgenommen, katholische Stimmen gehören im allgemeinen nicht zum deutschen Wort. *Mosapp* hat in eintöniger Darstellung und mit oft wunderbar schiefen Urteilen außer dem genannten Büchlein herausgegeben: „M. L. und die Reformation" (Braunschweig), ferner „L. als deutscher Volksmann" (Gotha), sodann „Lutherstätten" (Leipzig, im Auftrage des Gustav-Adolf-Vereins), endlich „Unsere Reformatoren" (Stuttgart). Wohl noch mehr als er spannte Sup. *Buchwald* die Pressen an. Nicht zufrieden mit den Hunderttausenden seiner oberwähnten „Erzählung" gab er eine „Geschichte der deutschen Reformation" in 2. Auflage heraus (Halle), dann „Die evangelische Kirche im Jahrh. der Reformation" (13. Aufl. Leipzig, 65. Tausend) und sein schon vorhandenes größeres aber sehr bedenkliches Buch „L. ein Lebensbild für das deutsche (!) Haus" in 3. Auflage (Leipzig und

Berlin). Darin sagt er von L. mit Beziehung auf den Weltkrieg: „L's Geist ward lebendig, als der Weltkrieg ausbrach, L's Geist blieb lebendig mit seinem Glauben und mit seiner Liebe, mit seinem Trotz und mit seiner Siegeszuversicht“ (Vorr.) — fast als ob der Krieg ein Religionskrieg wäre. Er druckte ferner zum drittenmale seine ungedruckten (!) Koburger Predigten L's und veröffentlichte neben einem kleinen „L.-Lesebuch für die deutsche Jugend“ eine von ihm und verschiedenen protestantischen Theologen verfaßte Sammelschrift „Die Segnungen der Reformation, für das deutsche Volk (!) dargestellt“ usw. (Leipzig). Die mangelhafte Kenntnis der Reformationsgeschichte bei dem überproduktiven Schriftsteller fand einen Tadler mit bösen Nachweisen an *G. Bossert* in der protestant. Theol. Literaturzeitung 1917 S. 439, während Buchwald selbst sich beschweren will über die „viel zu zahlreich erschienenen“ Jubiläumsschriften, die zudem „von einer oberflächlichen Kritik zumeist ohne alles Verdienst des Lobes gewürdigt“ seien (Theol. Literaturblatt 1918 S. 28). Auch seinen obigen schreibseligen Kollegen *Mosapp* hat trotz seines Pochens auf vieljährige Beschäftigung mit der Reformationsgeschichte die Nemesis protestantischer Kritik ereilt, indem ihm gesagt werden mußte, daß die Forschung in mancher Beziehung schon weiter gekommen sei, als seine Schriften zeigten (Theol. Literaturblatt 1917 S. 427). Dem Buch von *H. Scholz* hielt protestantische Beurteilung vor, daß es in der Anhäufung der Kulturfrüchte der Reformation doch zu weit gehe (H. Preuß), und daß es von „stark preußischem Standpunkt“ geschrieben sei (Bossert). So enthebt man uns im gegnerischen Lager fast der eigenen Kritik.

Drei bekannte Namen gelehrterer Forscher auf dem Gebiete der Luthergeschichte finden wir in den Jubelschriften vertreten, Exz. Prof. Ad. Harnack, Prof. Walther Köhler von Zürich und Prof. Heinrich Böhmer in Leipzig. Am schärfsten ist von diesen *H. Böhmer*, „L. im Lichte der neueren Forschung“ (Leipzig), eine vermehrte und umgearbeitete (4.) Auflage einer gleichbetitelten früheren Schrift, mit der Bezeichnung 17.—20. Tausend. Nach dem Geständnis der Vorrede wurde die Ausgabe in größter Eile fertiggestellt; man sieht es am Texte, auch an den zahlreichen Fehlern in den spärlichen Zitationen (S. 40 sind in zwei Zeilen nicht weniger als drei) und sogar der mangelhaften Heftung. Das Datum von L's Thesenanschlag, das von der Festliteratur nicht verspätet werden durfte, hat überhaupt manches auf dem Gewissen. Böhmers Darstellung ist leicht und anziehend, gleitet aber stark obenhin und huldigt einer willkürlichen Kritik.

Am meisten Beachtung verdient bei Boehmer das jetzt seit der 1. Aufl. wieder hinzugefügte und erweiterte 6. Kapitel: Wirkung und Fernwirkung L's auf die Kultur der Zeit. Aber gerade hier trifft, obwohl ungewollt, das Wort des Verf.s zu, wenigstens in Bezug auf die ungünstigen Seiten des Werkes L's: „Die Kenner, für die ich nicht schreibe, werden manches vermissen". Immerhin hält er mit ungünstigen Urteilen nicht ganz zurück. „Bei der Behandlung der kirchlichen Rechts- und Verfassungsfragen", sagt er, „zeigt L. einen nach kalvinischen Begriffen [auch nach allgemein rechtlichen Begriffen] geradezu sträflichen Mangel an tieferem Interesse". Es gebrach ihm auch „für dergleichen rein praktische Fragen an dem nötigen Verständnisse ... Schlimmer war, daß er gar keinen Blick dafür hatte, wie sehr die weltliche Obrigkeit schon damals überall darauf aus war, sich auch der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten zu bemächtigen". Nach seinem Tode „wurden die Konsistorien überall kirchliche Zucht- und Polizeigerichte". Es kam zur völligen Mundtotmachung der Konsistorien und Pastoren und der dadurch bewirkten Verkümmerung des religiösen Gemeinsinnes in der Laienwelt, die noch heute in den altlutherischen Gebieten in der geringen Aktivität der Gemeinden verhängnisvoll nachwirkt" (261 ff). Und doch — Luther der Befreier der Geister, der Bringer einer selbständigen persönlichen Religion! Allerdings, aber nach Boehmer doch wieder mit „einem Mangel in der Struktur seines Geistes: Er spürte nie den Antrieb, seine Gedanken streng zu Ende zu denken. Er war kein Systematiker. Das war seine Größe (!), aber auch sein Verhängnis und zugleich die Größe und das Verhängnis der neuen Kirche" (206). So meint Boehmer die Schwierigkeiten seiner Auffassung L's vielfach mit unklaren Paradoxen zu lösen. Umso weniger gerechtfertigt ist seine selbstgenügsame Zurückweisung, eigentlich seine befremdliche Unkenntnis der katholischen Forschung über L. und ihrer einheitlichen, nicht paradoxen sondern klar geschlossenen und auf Tatsachen gegründeten Resultate. Kann er doch ausrufen: „Die Methode der katholischen Lutherbiographen noch heute dieselbe wie im 16. und 17. Jahrhundert!" (S. V).

Prof. *Walther Köhler* bereicherte die populäre Lutherbiographie gleich mit zwei Schriften: „L. und die deutsche Reformation" (Leipzig) und „L. der deutsche Reformator" (Konstanz). Er überbietet sich in beiden mit starken, blendenden Lichtern. Die gedrängte geistreiche Manier tut der Volkstümlichkeit Eintrag, sie setzt entschieden wissenschaftliche Kenntnis des Stoffes voraus und ermüdet sowohl den Kenner als den Nichtkenner.

„Das tägliche Leben, wie es sich gibt", fragt Köhler, „wäre es denkbar ohne Luther?" (L. u. d. deutsche Ref. S. 134). L. ist ihm

„die Verkörperung des deutschen Geistes“ (ebd. 135). Nach dem Wormser Reichstag klang diesem entgegen „ein vielstimmiger harmonischer Chor und jauchzte es aus der deutschen Volksseele .. Grimmig eintönig unkte dazu die gegnerische Querulantenschar“ (70). Den „deutschen Nationalheros“ feiert Köhler auch unter den „Tischgesellen“ und bei Käthe im ehemaligen Augustinerkloster: „Den Schatz hier emporquellender Vorstellungen läßt sich die deutsche Volksseele nicht rauben; sie findet sich hier selbst“ (120). Vor L. gab es (das folgt aus seiner Darstellung) „keinen sittlichen Entscheid der Person“ (124), „es starrte eine Zwischenwand zwischen Gott und der Seele“ (47). Der Katholik „hat keine Gewißheit seines Heiles“ (21), die „große Antinomie des Katholizismus“ (26) inbezug auf die Gnade gestattet ihm sie nicht. Man kannte nur ein „Arsenal für Paradestücke von Lohn und Verdienst im himmlischen Contobuch“ (124). Die von L. zuerst vertretene „persönliche Frömmigkeit hat einen ganz neuen Gesellschaftsgrund geschaffen“, allerdings nicht ohne Hilfe der „Macht des Schwertes“ (12,2). Vor ihm war die Welt im „Kirchlichen Magddienst“ befangen (39). Er setzte es durch, daß „heute Pflicht und Recht der Gewissensforderung weithin respektiert wird, sie sind kulturelles Menschheitsgut geworden“; „die Heiligkeit des persönlichen Gewissens ist zum Angelpunkte des Menschen geworden“ (62) und so fort. Die Jubiläumsfeier hat mit elementarer Gewalt auch bei sonst vorsichtigeren Geistern die Schleusen des gemäßigten Gedankenstromes durchbrochen. *G. Kawerau* hat geurteilt, diese Schrift sei „unbedenklich dem Besten. das über L. aus Anlaß des Reformationsjubiläums geschrieben worden ist, zuzuzählen“ (Theol. Literaturzeitung 1917, S. 438).

W. Köhler hat außerdem in der Periode der Lutherfeier verfaßt: „Wie L. den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat“ (Leipzig), eine brauchbare Zusammenstellung von Texten, besonders der Postillen, dann „Erasmus“ (Berlin, Hutten-Verlag), ein Buch, worin dem Verf. Erasmus „fast wie Johannes der Täufer und Judas in einer Person erscheint“ (Einl. S. 17), während der Gelehrte in Wirklichkeit von dem einen ebenso weit entfernt war wie von dem andern; ferner lieferte er mit fast unheimlicher Fruchtbarkeit neben einer ganzen Zahl von Abhandlungen und Bücherbesprechungen das an guten Zitaten reiche Büchlein „Die deutsche Reformation und die Studenten“ (Tübingen), lebhafte Schilderungen der Beziehungen des Studentenvolkes des 16. Jahrhunderts zu L. und Luthertum.

Von *Ad. Harnacks* Jubelschrift, im Auftrag der Stadt Berlin verfaßt, „L. und die Grundlegung der Reformation“ (Berlin), lag dem Referenten ein Exemplar mit der Bezeichnung 55. Tausend

vor: Die Schrift mit ihren weiten Perspektiven dürfte für die Schülerwelt, an die sie verteilt wurde, zu hoch gehalten sein.

Auch hier ist L. der „Vater" der Deutschen, in dem sogar „der Deutsche das Urbild wieder erkennt, zu welchem ihn Gott geschaffen hat" (53). „Erst Luther hat den deutschen Geist erweckt" (51). Manche Aussagen über L's theologische Stellung werden durch die eigene Dogmengeschichte des Verf.s widerlegt oder als „Festübertreibungen" gekennzeichnet. Weniger hoch darf man die klaffenden Lücken anrechnen, die sich beim Übergehen jener Mängel L's zeigen, die Harnack recht gut in seiner Dogmengeschichte, wenn auch als „Schranken" hervorhebt. Es wird gemäß dem bekannten liberaltheologischen Standpunkt des Verf.s schonend angedeutet, daß L. „uns nichts Fertiges überliefert hat", und daß wir über den „dogmatischen" Luther, über „Wunder und Sakramente hinaus müssen": die „Gesetzesreligion" sei mit seinen eigenen Grundsätzen zu überwinden, allein in dem Vertrauensglauben des frühen L. liege „die freie Herrschaft über alle Dinge" (vgl. S. 63 f). Natürlich war vor den Schülern nicht das ganze Programm des bekenntnislosen neuen Luthertums zu entwickeln.

Eine endlose Reihe von größeren und kleineren Lutherleben steht neben den zuletzt charakterisierten biographischen Schriften der drei bekannteren Verfasser. Die Einzelwürdigung ist ein Ding der Unmöglichkeit, brächte auch keinen Gewinn als höchstens eine Übersicht über die Fabeln, die sich, obwohl großenteils bereits selbst von der ernsten protestantischen Forschung aufgegeben, doch durch diese Literatur hindurchziehen. Das Jubiläum hat der Fabelkost zu neuem Dasein, zu kräftiger Würze verholfen. Und wo die Fabel sich etwa nicht eingenistet hat, da gehen wenigstens die Lobpreisungen auf L. ins Fabelhafte. Pfr. *J. Disselhof*, „L. in Wort und Schrift" (Kaiserswerth), machte in 23. Auflage die Runde. *J. von Dorneth* mit ihrer „populären Biographie für jede Familie" brachte es trotz der im Titel angekündigten „Berücksichtigung der neuzeitlichen L.forschung" nur zur 2. Auflage (Leipzig), und die Verfasserin wurde von Scheel in seinem „Luther" vieler Nachweise von Irrtümern gewürdigt. Pfr. *E. Frommel* schrieb in gutem volkstümlichen Stile „M. L. Bilder aus seinem Leben" (Schwerin), Oberkirchenrat *E. Haack* „L. Leben und Wirken" (Schwerin), in mindestens 175.000 Exemplaren verbreitet, *K. Henninger* verfaßte „L. Leben" für Schaffsteins Grüne Bändchen (Köln). Kirchenrat *Hesse* einen sehr minderwertigen Text zu den Bildern mit Fabelszenen aus L's Leben von H. L. Braune (Leipzig), Pfr. *P. Kaiser* ein Lebensbild für die Jugend (Bielefeld), ebenso *C. Kaul*. ein „Lutherbuch für die deutsche Jugend", die

diesem Titel zufolge also wieder nur als protestantisch gedacht wird. Für Pfr. *A. Kirsch*, M. L. (Leipzig), ist L. zu Coburg eine „ganz göttliche Größe“ (61), „In L. tritt“ nach Kirsch „der Deutsche als Auserwählter zum erstenmal als der große Führer der Menschheit auf den Plan“, den Weg weisend für die jetzige Zukunft.

Die Titel und nur diese können interessieren von *K. Klingemann*, „L. der Held“ (Barmen); von Oberkonsistorialpräsident *H. von Bezzel*, „Warum haben wir L. lieb?“ 2. Aufl. zusammen mit „Bismarck und das deutsche Gemüt“ (München); von *Gertrud Schmid*, „Warum ich L. lieb habe“ (Gotha), wo als einer der Gründe ihrer Liebeserklärung erscheint, daß „deutsches Heldenblut um L. geflossen“ (9); von Liz. *C. Schrempf*. „L. aus dem Christlichen ins Menschliche übersetzt“ 2. Aufl., die wirre Schrift eines geistigen Sonderlings; von *M. Hennig* mit dem der Tendenz Schrempfs total entgegengesetzten salbungsvollen Titel: „Das Wort sie sollen lassen stahn“ (Hamburg); von *F. Stassen*, M. L. der Gottesstreiter (Berlin); von Pfr. *A. Thoma*, L's Leben fürs deutsche Haus 2. Aufl. (Stuttgart, 35. Tausend); von *E. Zeißig*, „Luther der treue Diener seines Volkes“ (Langensalza), wo S. 9 verkündet wird, das Lutherlied „Ein feste Burg“ sei jetzt im Kriege „das Schutz- und Trutzlied des deutschen Volkes geworden“: von *W. Rein*, „L's Leben dem deutschen Volke erzählt“ (Altenburg); von Pfr. *H. Petrich*, „Die Deutsche Reformation. Von den Quellen unserer Kraft“ (Hamburg 1916) und „Der deutsche Luther . . für die deutsche Gegenwart und Zukunft“ (ebd. 1916), zwei urkräftige, ja stellenweise derbe und oft gehässige, im protestantischen Sinn ohne Zweifel sehr wirkungsvolle Schriften.

Dazu kommen noch Lutherleben von *W. Schmerl*, hg. vom prot. Pfarrerverein in Bayern, von *A. Gründler* (ersch. zu Konstanz), *M. Wartburger* (zu Berlin), Pfr. *P. Schreckenbach* (dem Roman- und Kriegsschriftsteller), der für den Verlag der Leipziger Illustrierten Zeitung das Reformationsbilderbuch von *F. Neubert* mit einer äußerst fragwürdigen Luthergeschichte ausstattete; ferner von *O. Schulze*, M. L. (Gotha), nach welchem L. uns aus „Götzendienst u. Heidentum“ zu erlösen kam (8), und *G. Tolzien*, Landessup. in Neustrelitz, M. L. (Schwerin), der u. a. der Meinung ist: Selbst „den Katholiken schlägt das Herz warm ob dieses Mannes“ (3); Moses. Paulus und Luther sind für ihn „Gottesmänner auf gleicher Linie“ (5); endlich von *E. F. Klein*, M. L. (Berlin), *G. Rade*, M. L. (Berlin), *G. Schlipköter* mit *W. Eckart* (Altenburg) und anderen. „Wer zählt die Namen?“

Mehr oder minder gemeinsam sind dieser Massenproduktion außer den schon genannten Zügen folgende Eigenschaften: Sie sind ausführlich bis zu den Wartburgtagen L's oder bis zu seiner Heirat; der spätere L. hat für sie nicht mehr so viel Wert. Ein

schöner Lebensabend im Kreise der Familie und der Tischgenossen schließt die Bilder schnell und anziehend ab. Die Geschichte seiner Vereinsamung und Verdüsterung kommt bei weitem nicht zu ihrem Recht. Am Anfang steht überall das Tableau vom Ablaßverkäufer Tetzel mit den gewohnten grotesken Legenden: es soll zugleich mit einem Zerrbilde von den Zuständen in der Kirche dem Auftreten L's als Folie dienen. In den Vordergrund werden dann durchweg Züge gerückt, die nicht so sehr das religiöse Wirken des Helden betreffen als Vorzüge auf neutralem aber vom modernen Geist sehr geschätzten Gebieten: Luther der Meister der deutschen Sprache, der Dichter der Kirchenlieder, der Mutige, allen Gewalten Trotzende, der Beförderer oder eigentlich der „Vater" der Volksschule u. s. w. Das Mißgünstige ist selbstverständlich ängstlich gemieden. Dagegen geht ein eiserner Bestand schöner Aussprüche L's aus Köstlin und noch häufiger aus Schriften zweiten und dritten Ranges von Buch zu Buch. Der historische Bilderschmuck wird reichlich zu Hilfe genommen. Aber Luther erscheint in ganz wunderbarem Wechsel des Aussehens seines Typus. Ebenso verschiedenartig sind seine äußeren Züge wie die gezeichneten Bilder seines Innern und seiner Stellung!

Einzelne noch nicht genannte Lutherbiographien wollten aus Quellentexten von L. und seinen Zeitgenossen ein Bild zusammenweben, ein schwerer Versuch, der das höchste Maß von Unparteilichkeit und kritischer Quellenkenntnis voraussetzt. *J. Schmieder* mit seinem „Deutschen Reformator L. in s. Schriften . . und Berichten von Zeitgenossen" (Leipzig) bleibt weit hinter diesen Anforderungen zurück. Das Ärgste aus L's Angriffen darf sich bei ihm breit machen, ja wird noch dazu durch die Druckform hervorgehoben. Die römische Kirche erscheint da z. B. als eine „Mordgrube über alle Mordgruben, ein Bubenhaus über alle Bubenhäuser" (49). Etwas feiner, aber wissenschaftlich kaum besser ist das von protestantischer Seite stark empfohlene Buch von *F. Etzin* M. L. . . . aus L's und seiner Zeitgenossen Äußerungen (Gotha), natürlich wieder für „die deutsche Familie", „die deutsche Schule" bestimmt. Von positiver Seite vermißte man mit Recht in seiner Biographie die Darstellung der religiösen Bedeutung Luthers (Theologie der Gegenwart 1917 S. 160). Bedeutender ist das gut illustrierte Werk von *K. Kaulfuß-Diesch*, „Das Buch der Reformation geschrieben von Mitlebenden", 2. Aufl. (Leipzig). Der Verfasser ist sehr belesen, gibt die Quellen gut an, befleißigt sich auch im allgemeinen in den von ihm zur Verbindung der Texte eingereihten geschichtlichen Skizzen eines würdigen Tones, verliert sich aber öfter, seinen lutherischen Quellen folgend, zu Behaup-

tungen wie derjenigen über den Ablaß S. 131: „Man schaltete den Willen zur Besserung völlig aus“. Außerdem sind, was der Hauptübelstand ist, die Quellentexte von katholischen Zeitgenossen so in die Ecke gedrückt, daß eine objektive Zeichnung der Geschichte sich nicht abhebt.

Mit einzelnen Bilderwerken sei der Überblick über die Biographien und Charakterschilderungen abgeschlossen. *Joh. Luther*, ein Stammesgenosse L's, veröffentlichte ein „Gedenkbuch“ (Leipzig), das mehr als in seinem eintönigen trockenen Texte der Lebensgeschichte den Wert in dem zum Teile neuen Bildermaterial aus alten Drucken hat, das der um die Lutherbiographie sehr verdiente Verf. beibringt. Einen prächtigen Bilderatlas der Reformationszeit legte der Leipziger Verlag von J. J. Weber auf den Tisch (s. oben 612 Schreckenbach-Neubert). Die katholischen Verteidiger sind darin dürftig vertreten. Derselbe Verlag versorgte auch eine Abh. der Illustrierten Zeitung in Nr. 3878 „Vierhundert Jahre Reformation“ mit vorzüglichen z. T. historischen Abbildungen. *H. L. Braune* verewigte in „L. wie er lebte und wirkte“ (Leipzig) mit kräftigen lebensvollen Zügen historische Szenen und Fabeln aus L's Leben (s. oben S. 611 Hesse). *Blau, Anna* u. *Paul*, geben in „Auf L's Spuren“ (Schwerin) Bilder mit Erklärungen, *D. Koch* ein „Bilderbuch aus L's Zeit“ mit Text (Stuttgart). „Aus der Zeit der Reformation“ heißt eine Bilderreihe von der Wartburg (München), und Kunstblätter „Zur 400jähr. Ref.-Feier“ erschienen im Kunstverlag Hanfstängls Nachfolger (Berlin).

Das protestantische Ausland beteiligte sich infolge des Krieges viel spärlicher am L.jubiläum, als man vor dem Kriege erwartet hatte, wo man auf eine großartige gemeinsame Weltkundgebung des Protestantismus sich Hoffnung machte. An Namen von Verfassern bibliographischer oder historischer Schriften seien nur angeführt: aus Dänemark *A. T. Jörgensen* und *L. Bergmann* (1915); aus Schweden *H. Holmquist*, ein deutschkundiger Wiederholer des Inhaltes deutsch-protestantischer Literatur; aus Norwegen *O. Kolsrud* mit seiner bedeutenden Ausgabe der Kirchenordnung von Christian IV; aus Holland das Lutherboek des Protestantenbundes, aus N.-Amerika *J. M. Reu* und *S. N. Carpentier*. Die Schweizer steuerten namentlich Schriften über Zwingli bei: so *P. Burckhardt* (Zürich 1918); so Pfr. *Chr. Graf* mit sehr vielen Fehlern (Zürich); Pfr. *W. Hadorn* schrieb „Männer und Helden“ im Auftrag der schweiz. Kirchenkonferenz, eine Schrift, die Opposition fand, weil sie zu sehr für Luther war. Von Pfr. *W. Schlatter* erhielt man „Unsere Väter und wir. Ein offenes Wort zum Gedächtnis der Reformation“ (St. Gallen), von PD. *E. Staehelin* „Die Bedeutung der Reformation und Alex. Vinets für die Gegenwart“

(Basel). *P. Wernle* zu Basel gab mit andern vier Vorträge „Zum Gedächtnis der Reformation" (Basel) heraus. In Deutschland wurden Zwingli und Calvin verherrlicht von Pastor *E. Kochs* (Kaiserswerth). Calvinreden aus dem Jubiläum Calvins von 1909 (Tübingen) wurden neu in Umlauf gesetzt.

III. Wissenschaftliche und populäre Sammelschriften über Luther. Außer dem Ganzen des Lebens L.'s fanden viele einzelne Seiten desselben gesonderte Darstellung. Quellenstudien wurden namentlich in den gelehrten Zeitschriften beigesteuert. Eigene Hefte zum Jubiläumsgedächtnis lieferten das *Archiv für Reformationsgeschichte*, die *Theolog. Studien und Kritiken* und die *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Die *Neue kirchliche Zeitschrift* stellte ihren ganzen Jahrgang unter das Zeichen des „Lutherjahres", die *Süddeutschen Monatshefte* von München gaben das Oktoberheft mit dem Titel „Der Protestantismus" (23 Abh.) heraus. Aus manchen Aufsätzen der genannten historischen und theologischen Fachzeitschriften ist ansehnlicher Gewinn zu ziehen; das wissenschaftlich Beste, was die Feier abgeworfen hat, ist überhaupt dort zu suchen.

Im „Archiv" handelte u. a. *O. Albrecht* über Buch- und Bibeleinzeichnungen L.'s, *O. Reichert* über dessen letzte Arbeiten am N. T., *P. Kalkoff* über Friedrich den Weisen, den Beschützer Luthers, *E. Kroker* über die Frage: „Hat Tetzel den Ablaß zu seiner Bereicherung gemißbraucht?" Krokers Resultat ist, daß nur „die ihn schwer belastenden Aussagen Miltizens übrig bleiben", der „allerdings kein unverdächtiger Belastungszeuge ist", aber den Leipziger Ratsherrn Andreas Matstet als Gewährsmann [mit welchem Rechte?] anruft (S. 275).

In den „Theol. Studien und Krit." finden wir u. a. einen Aufsatz von *P. Kalkoff*, wonach das unechte Breve Hadrians VI an den Kurfürsten von Sachsen eine Flugschrift des Dominikaners Hochstraten wäre, und eine lange Untersuchung von *F. Loofs* über den Articulus stantis et cadentis ecclesiae, worin der Ursprung dieser Bezeichnung für L's Rechtfertigungslehre erforscht, ihre Bedeutung erklärt und geprüft wird, wie L. zu der genannten Lehre gekommen sei. *G. Krüger* stellt ebda in einem Beitrag die einer Predigt L.'s vom J. 1516 eingereihten Ausführungen über den Ablaß als einen von L. wahrscheinlich für seine beabsichtigte Thesendisputation verfaßten eigenen Traktat hin.

Aus der Zeitschr. f. Kirchengesch. sei zunächst hervorgehoben *P. Kalkoff* (der überall mitredende). „Die Bulle Exurge, ihre Vollziehung durch die Bischöfe von Eichstätt, Augsburg, Regensburg und Wien", eine ergebnisreiche Untersuchung über die Verdammungsbulle, aber durchzogen von der bekannten ge-

hässigen Hypothesen- und Unterstellungssucht des Verfassers. Ebenda ist auch aus *W. Köhlers* Abhandlung „Der gegenwärtige Stand der Lutherforschung“ manches zu lernen, nur muß man Entgleisungen seiner sehnellen Feder mit in Kauf nehmen, wie z. B. den Ausruf „So hat das Mittelalter nie sprechen können“ nach der Anführung der Verse aus dem Lutherlied Ein feste Burg: „Und wenn die Welt voll Teufel wär, Wir fürchten uns doch nicht so sehr“ (S. 39)[1].

In der Neuen kirchlichen Zeitschrift nahmen 1915 bis 1917 einen sehr breiten Raum ein die gedehnten Abhandlungen von Prof. *R. Grützmacher* über „Alt- und Neuprotestantismus“ (1915 S. 709 ff 783 ff 865 ff), über „die alt- und neuprotestantische Auffassung von der Kirche“ (oben S. 599) und über „Alt- und neuprotestantische [und katholische] Ethik“ (1917 S. 188 ff 303 ff 433 ff u. s. w.). Durch frühere und spätere Aufsätze ergänzt sollen sie als „Alt- und Neuprotestantismus Band I“ erscheinen. Der Verfasser will unter „scharfer Handhabung der ideographischen Methode“ ein Bollwerk für „die Prinzipien des Altprotestantismus und des Urchristentums“ (sie sind ihm identisch) errichten, aber er macht unerweisbare Konstruktionen zum Fundament und ahmt im Aufbau und Ausdruck die schwerfällige und sozusagen mit Geist ringende Manier von Troeltsch nach.

Aus dem „Protestantismus“-Heft der Süddeutschen Monatshefte wurden oben schon Aufsätze namhaft gemacht. Wir erwähnen hier nur noch *D. Schäfer*, „Protestantismus und Staat“, Prof. *A. Hauck*, „Luther und der Staat“, Kons. Prof. *K. Holl*; „L's Urteile über sich selbst“. Nach Holl hat L. vom Apostel Paulus nicht nur seine Lehre übernommen, sondern, wie angeblich seine Selbsturteile zeigen, „dessen ganzes Wesen in sich eingesogen“ (21).

Die gelehrteste unter den Sammelschriften sind die Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier u. s. w. von Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe (Weimar). Leider können wir auch hier nicht alle Beiträge nennen. *G. Kawerau*, der die Ausgabe der Lutherbriefe übernommen hat, lieferte Vorstudien zu derselben. In Vorstudien zum Drucke der Lieder Luthers kommt *W. Lucke* ausführlich auf das Lied „Ein feste Burg“, das zwischen 1526 und dem Frühjahr 1528 entstanden sei. *W. Köhler* (der unvermeidliche und gern gelesene) läßt in der Abh. „Zum Abendmahlsstreite zwischen L. und Zwingli“ die Schatten von L's persönlichem Verhalten in diesem Streite deutlicher, als es bisher

[1]) Man vgl. die allzu gelehrte Antwort hierauf in der Köln. Volkszeitung 1917 Nr. 964.

geschah, hervortreten. „L. sah überall nur den bösen Willen, wo gewiß etwas Taktik, aber ebensogut tatsächliche Unklarheit [unter anderem] vorlag" (138). *E. Kroker*, „Luthers Werbung um Katharina von Bora" stellt aus dem Wiener Berichte von Amsdorf (1552) fest, daß ein Gespräch Katharinas mit Amsdorf den ersten Antrieb zur Verlobung gab, sucht aber Amsdorfs, des intimen Freundes L's, ungünstige Mitteilungen über Käthe als Gattin und Hausfrau als Klatsch zurückzuweisen. In der Arbeit von *A. Freitag* „Veit Dietrichs Anteil an der L.-Überlieferung" erscheint Dietrich an historischer Treue weit unter Georg Rörer, der auch in der Tischredenüberlieferung eine hervorragende und sehr zuverlässige Stelle einnimmt.

Unter den Sammelschriften gelehrteren Inhaltes kommt ebenfalls in Betracht die dem Reformationshistoriker *G. Kawerau* zum 70. Geburtstag gewidmete Festschrift „Studien zur Reformationsgeschichte" usw. (Leipzig), die den Wunsch zum L.jubiläum an der Stirne trägt, „daß das deutsche Volk sich die deutsche Reformation immer innerlicher zu eigen mache. *O. Scheel*, *G. Buchwald*, *P. Flemming*, *W. Friedensburg*, *F. Cohrs* und *K. Benrath* haben reformationsgeschichtliche Beiträge beigesteuert. Scheel, Luthers Primiz, macht unter peinlich umständlichen Bemühungen der Quellendeutung den fruchtlosen Versuch, den Angstüberfall L's bei der Primiz des krankhaften Charakters zu entkleiden. Die kleinliche Polemik macht dabei den langen Aufsatz, einen Teil seines unten zu nennenden L.-Werkes, ganz ungenießbar. Andere Abhandlungen werfen mehr ab, so diejenige aus der „Praktischen Theologie" von Prof *M. Schian* (oben S. 596) und die von Prof. *F. Rendtorf* über „Luthers ‚ungefährliche' Kirchengebräuche", worin der Verf. gegen Luthers „widerspruchsvolle" Urteile mit scharfer Kritik manches für dessen Standpunkt „Gefährliches" in Riten, wie die Elevation und die Tauffornel, findet, die L. für ungefährlich erklärt hatte.

Eine Reihe von Abhandlungen (Leipzig) gemeinverständlichen Inhaltes und ganz kleinen Umfanges wurde ins Leben gerufen von Prof. *R. Grützmacher* in der schon (S. 594) genannten Sammlung „Reformationsschriften". Außer den schon angeführten Schriften dieser Reihe nennen wir die Broschüre „Reformation, nicht Revolution" von Generalsup. *Th. Kaftan*, der L. von der selbst in der protestantischen Literatur gar nicht neuen Benennung als kirchlicher Revolutionär freimachen will. Prof. *Ph. Bachmann* handelt über L's Katechismus, Liz. *P. Althaus* über L. und das Deutschtum. — Zu einer Sammelschrift über L. gestaltete sich auch seit dem Herannahen des Jubiläumsjahres die Evangelisch-Luther. Kirchenzeitung

von Leipzig mit ihren in jeder Nummer unausbleiblichen langatmigen Lutheraufsätzen. — *Fr. Mann's* Pädagogisches Magazin (Langensalza) öffnete sich für mehrere Lutherstudien in selbständiger Broschürenform; *L. Cordier* schrieb da über L's Werdegang, Heft 658. und *A. Hoffmann* über L. und Fichte (H. 649). Beachtenswerter ist ebda *Aug. Graf von Pestalozza's* Schrift „Montagsreden im Lutherjahr", die mit Wärme die katholischen Jubiläen und Heiligen-Feste als Vorbilder für die L.feier hinstellt und Fortschritte in vertiefter Frömmigkeit von derselben herbeiwünscht. — In einer von dem rührigen Sup. *G. Buchwald* herausgegebenen Sammelschrift „Die Segnungen der Reformation. Für das deutsche Volk dargestellt" (Leipzig) verbreiteten sich u. a. Sup. *E. Zweynel* über das „Deutsche Haus durch L. geweiht" und Pred. *E. Thiele* über „L's Bedeutung für deutsche Art und deutsches Wesen". Daß letzterer L's „deutsche Sendung" ausgeprägt findet in seiner Parsifal-, Siegfried- und Eckartnatur, wurde auch in der protestantischen Kritik doch wenigstens als „kühn" empfunden. Pfr. *Weichelt* schildert ebda optimistisch L's Bedeutung für das religiöse und sittliche Leben, indem er sich bezeichnenderweise für die Darlegung der vorreformatorischen Zustände an Joh. Janssen anzuschließen erklärt.

Obige „Segnungen" reden mehr für positive Kreise. Ganz andere Stimmen tönen aus dem wegen des Jubiläums den religiösen Fragen gewidmeten Junihefte der Jenaer Zeitschrift „Die Tat", welche die „Wege zum freien Menschentum" über den bisherigen Protestantismus hinaus anbahnen will. Von den Mitarbeitern des Festheftes E. Lissauer, A. Paquet, A. Bonus, F. Rittelmeyer, F. Niebergall und A. Drews kann sich beispielsweise der letztere die deutsche Religion nur ohne Christus denken. Dieser krasse Gegensatz zwischen Positiven und Liberalem gähnte, während die konservativeren „Glockenstimmen" („Lutherhefte") als „Vorboten" (Zwickau) die gemeinsame Feier einläuteten. Die Zahl der Zwickauer Hefte ging schon im Jahre 1914 gut über ein halbes Hundert. Daneben stellen sich die „Lutherblätter" der Allg. Evangelisch-Lutherischen Konferenz hsg. von *J. Hübener* (Leipzig). Sie verdienen hier so wenig eine nähere Charakteristik wie die „Glockenstimmen".

Es ist auch nicht unsere Absicht, in die Flut der Sammlungen von Predigten über Luther oder gar zu den vielen gedruckten Einzelpredigten hinabzusteigen. Wir nennen nur einige Titel: „Zwölf Reformationspredigten" mit einer von *G. A. Kreutzer* „L. als Hasser", dann die „Volksabende", praktische Feiervorbereitung, und des ehemaligen Pfarrers *Friedrich Naumann* dogmenlose Andachten, die er in dem Bande „Gotteshilfe" 5. Aufl. 16. Tausend (Göttingen) gesam-

melt hat mit der Erklärung über seine neue Religion im Vorworte: „Wir können nicht angeben, wie das Christentum einer Zeit aussehen wird, in der die neuen Erkenntnisse allgemeiner Besitz geworden sein werden“; ferner die Frankfurter Vorträge, 10. Reihe: Das „Vermächtnis der Reformation“; die zwei Predigtbände von *B. Doehring*, Kgl. Hofprediger zu Berlin, „Ein feste Burg ist unser Gott“, und „Und wenn die Welt voll Teufel wär'“ (Berlin 1917/18), Prof. *K. Dunkmanns* Themata und Texte in seinem „L. u. sein Werk“ (Herborn) von mehr lutherisch-positiver Richtung, aber voll aufgerollter „Probleme“, Dekan *K. Haußens* 2 Bücher mit „Vorträgen“ über und „Entwürfen“ zu Rechtfertigungspredigten (Herborn), Pastor *A. Justs* Entwürfe in seinem Buch „Luthers Lehr unsere Wehr“ (Gütersloh), wo er so weit geht, die Musik die Kunst der Reformation und die Gotik den evangelischen Baustil zu nennen; endlich Sup. *Meichßner*, Predigten zum Ref.-Jubiläum (Leipzig).

Von den endlosen „Reden“ in Einzelausgaben beanspruchen namentlich die aus akademischen Kreisen stammenden größere Beachtung, weil sich in ihnen die Gedanken unserer gelehrten Gegenwart über die Reformation zusammendrängen: so die bei Mohr in Tübingen unter dem Titel „Reformationsreden“ veröffentlichten, wo u. a. vertreten sind *Hans v. Schubert, Karl Müller, Karl Holl, Joh. Haller, Christ. Krüger*. Die Intonation weicht durchweg von derjenigen der drei letztgenannten Sammlungen stark ab, aber mit der verschiedensten persönlichen oft sehr interessanten Färbung (s. Kiefl in der Köln. Volksztg. 1918 Nr. 176). Die Festrede von Prof. Domherr *R. Kittel* zu Leipzig zeichnet sich unter den Reden durch Vorurteile besonders aus. Das Papsttum ist ihm z. B. „Der vollendete religiöse Absolutismus“ gegenüber der von L. gebrachten „Geistesfreiheit“, „seiner Idee entspricht das l'état c'est moi“. „Zwei Straßburger Reden“ erschienen in H. 130 der Schriften des Vereines für Reformationsgeschichte; nämlich eine zu allgemein gehaltene von *G. Anrich*, Die Straßburger Reformation, und eine inhaltreiche mit vielen Noten ausgestattete von *Joh. Ficker*, Luther 1517.

„Luther noch immer“ heißt eine von der Superintendentur Dresden I hsg. Sammelschrift mit Beiträgen der evangelischen Geistlichen Dresdens (Dresden). Pfr. *Adolf Rohde* erklärt daselbst in seinem Beitrag: „Die evangelische Christenheit bedarf einer neuen Reformation, durch welche gewiß auch die katholische Christenheit mitreformiert würde“: überall ertöne wieder die Frage L's: Wie kann ich meines Gottes gewiß und froh werden? Man müsse aber in der neuen Reformation die Freiheit haben, „entweder sich je nach Bedürfnis seinen Gott persönlich vorzustellen oder auch beim Eindruck der göttlichen Machtfülle, des göttlich

Guten der Natur- und Geisteswelt stehen zu bleiben" (S. 66). Ähnlich vereinigte viele Stimmen meist anderer Klangfarbe aus geistlichen und weltlichen Kreisen die vom Evangelisch-Sozialen Preßverband f. d. Provinz Sachsen hsg. Schrift: „Was L. uns heute noch ist" (Halle). Auf das zeitgemäße auf L. oft zurückgreifende Sammelwerk von *Friedr. Thimme*, Dir. der Bibl. d. preuß. Herrenhauses, „Vom inneren Frieden des deutschen Volkes" (Leipzig 1916, 2 Bde), sei hier wenigstens im Vorübergehen hingewiesen, weil übergenug feindliche Stimmungen in den obigen Jubelschriften das Wort Burgfrieden ohnehin immer wieder in Erinnerung bringen.

IV. Teilstudien zur Geschichte Luthers. Gesondert erschien eine große Zahl von hiehergehörigen Veröffentlichungen. Allein über Luthers Werdegang, der jetzt am meisten die gelehrteren Federn fesselt, handeln verschiedene Schriften, aber ohne sich von den überlieferten durch L's tendenziöse Aussagen beherrschten Anschauungen loszusagen. Das gilt von *Cordiers* Schriftchen mit dem anspruchsvollen Titel „Dichtung und Wahrheit über L's Werdegang" ebensogut wie von *Th. Neubauer*, L's Frühzeit (Erfurt), von *H. von Schubert*, L's Frühentwicklung (Schriften des Vereins für Ref.gesch. Nr. 124, 1916), von *G. N. Bonwetsch*, Wie wurde L. zum Reformator? (Berlin) und von *J. Ficker* (oben S. 619). Prof. *W. Braun*, Biographisches und theologisches Verständnis der Entwicklung Luthers (Berlin), lenkt einigermaßen infolge von Denifles und Grisars Studien vom ausgetretenen Wege ab. *A. Schlatter* setzt an dem richtigen Punkte an und untersucht „L's Deutung des Römerbriefes" (Gütersloh).

Weiterhin zog die Frage der Ursachen der Reformation das Interesse wieder mächtig an. *G. v. Below*, der Historiker von Freiburg B., Die Ursachen der Reformation (3. Aufl., in der Historischen Bibliothek, München), suchte sie mit umfassender Gelehrsamkeit, aber nicht einwandfreien Urteilen, in der Lehre L's. Der Gießener Historiker *Joh. Haller*, in der Schrift gleichen Titels (Tübingen), findet sie mehr in den Zuständen der Zeit, die für L. reif gewesen sei; er polemisiert mit Recht gegen *H. Boehmer* mit seiner übertriebenen Betonung des Erlebnisses Luthers vom Glauben allein. Prof. Kons. *Benrath* unter dem nämlichen Titel (in der Sammelschrift „Luther und wir Deutsche", Potsdam) geht einen vermittelnden Weg[1]. Auffälligerweise hat zur Lutherfeier kein

[1]) Sehr beachtenswert ist die einschlägige vom katholischen Standpunkt geschriebene Untersuchung von *E. Göller*, Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablaßpraxis (Freiburg), in der jedoch die Mißstände des Ablaßwesens mit Recht nur als Nebenursache erscheinen.

protestantischer Verfasser die Darstellung des Ablaßstreites ernstlich in Angriff genommen. Am ausführlichsten über L's Ablaßstreit und Prozeß ist noch immer *P. Kalkoff*, L. und die Entscheidungsjahre der Reformation (München), eine vermehrte Sonderausgabe seiner Einleitungsschrift zum 2. Bande von Borcherdts Ausgew. Werken L's (München). Aber seine Behauptungen verlangen durchweg eine strenge Nachprüfung.

Die katholische Zeit vor L. und der ganze Umkreis des damaligen geistigen Lebens in Deutschland wird in dem weitläufigen Werke von *Otto Scheel* M. L., Vom Katholizismus zur Reformation 2 Bände (Tübingen 1917) dargestellt.

Der Verf., Prof. der systematischen Theologie zu Tübingen, sagt sich zu einem Teile von unhaltbaren traditionellen Darstellungen los, geht bisweilen protestantischen Fabeln erfreulich zu Leibe, versteift sich aber in der Entwicklungsgeschichte L's auf sein theologisches System, wonach L., mit Preisgabe des damaligen schon in seinen Anfängen durch Judaismus verstümmelten Christentums, zu dem paulinischen Christentum habe zurückkehren müssen. Schon im 1. Band wuchert neben der äußerst schwerfälligen, oft durch Kleinlichkeit gequälten Darstellung die Polemik und eine ausschweifende, oft rabulistische Textkritik in den Noten; im 2. Band füllen solche hinten beigegebene Noten die SS. 336—441. Welche Moles steht bevor, wenn der Verf. seine Absicht, in dieser Weise das ganze Leben Luthers zu behandeln, durchführt! Übrigens mildern sich die Aussichten dadurch, daß Scheel als Vertreter der liberalen Theologie im allgemeinen nicht auf die Meinungen Luthers eingeschworen ist und z. B. dessen widerspruchsvolle Stellung zur heiligen Schrift früher offen gekennzeichnet hat (s. Grisar, Luther 2 S. 711 716 721 ff).

Die „Studien z. Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben" von *E. Barnikol* wollen die spätmittelalterliche Frömmigkeit als den „sozialreligiösen Mutterboden für Reformation und Gegenreformation" beleuchten. Derselbe Verf. verbessert die Angaben Scheels über des Knaben Luther Unterricht bei diesen Brüdern zu Magdeburg in einer Abh. der „Theolog. Arbeiten aus dem Rheinischen wiss. Predigerverein" (N. F. H. 17, Tübingen). Tiefer gehend, aber dunkel ist *P. Meßwerdt*, Die Anfänge des Erasmus: Humanismus und devotio moderna (Leipzig). Die Leipziger Disputation von Karlstadt und Luther mit Joh. Eck stellte *H. Boehmer* unter dem Titel „Die Leipziger Kirchenschlacht" dar (Leipzig). „Luther und der Wormser Reichstag" (Leipzig) heißt ein nützliches Buch von *Joh. Kühn*, das Aktenstücke und Briefe vorlegt. „Das Wormser Edikt und die Erlässe des Reichsregimentes und einzelner Reichsfürsten" (Hist. Bibliothek Bd. 37, München) wurde

von *P. Kalkoff* in seiner Weise behandelt. Das Edikt ist ihm trotz der gegenteiligen Gründe immer noch ein ungültiger Reichstagsbeschluß, ein erschlichener Akt. Für L's auf der Wartburg begonnene Bibelübersetzung wurde schon oben S. 594 die Schrift von *W. Walther* genannt. Über „Luther als Meister der deutschen Sprache" handeln eigens zwei inhaltreiche Aufsätze von *Kunast* in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1918; ebenso in mehr oratorischer Weise *G. Roethe*, L's Bedeutung für die deutsche Literatur (Berlin 1918). L's hebräische Übersetzungsleistungen hat geprüft *Moritz Freier* in L's Bußpsalm und Psalter (Leipzig 1918) mit dem Ergebnis, daß L. vielfach „trotz seiner später erhöhten hebräischen Kenntnisse der Vulgata und dem Hieronymus folgt" (S. 74 ff). L's Walten an der Universität Wittenberg wird in das vorteilhafteste Licht gestellt von *W. Friedensburg* in einer zur Ref.-feier herausgegebenen „Geschichte der Universität Wittenberg".

Die Stätten, wo L. weilte, wurden von Verschiedenen mit Einflechtung der betreffenden Lebensskizzen beschrieben. *L. Schneller* lieferte mit dem Titel „Lutherstätten" einen mit Fabeln durchsetzten populär erzählenden „Gang durch L's Leben" (1917). „Historischen Wert kann man dem Buche nicht zuerkennen". So *H. Jordan* in Theologie d. Gegenwart 1917 S. 158. Für Erfurt ist viel genauer das auch mit lokalen Bildern gut versehene „Erfurter Lutherbuch" hsg. von A. Kurz (Erfurt), wo *Joh. Biereye* S. 27–61 die Erinnerungsstätten beschreibt. Biereye gab diese Studien auch in Erweiterung heraus: Die Erfurter Lutherstätten nach ihrer historischen Beglaubigung. Jahrbb. der Akad. gemeinnütziger Wiss. zu Erfurt N. F. H. 43 mit 13 Tafeln (Erfurt). Auch durch diese Schrift wird Scheel überholt. *A. Kurz* ergänzte seinerseits obiges Lutherbuch durch die Schrift: Luther als Thüringer; seine Abstammung in ihrer Bedeutung für sein Wesen und sein Werk (Erfurt 1918).

Das beliebte Thema L. im Kreise der Seinen fand neue meist populär-panegyrische Bearbeitungen. Man liest immer wieder in protestantischen Kreisen gerne die Schilderungen, die den Gottesmann und Propheten der Deutschen „ins Menschliche übersetzen" und den Gatten und Familienvater wider die Höhe des priesterlichen Zölibates Front machen lassen. „L. als Sohn, Gatte und Vater" (Mühlheim) heißt eine Festschrift von *A. Kohut*, „L's Ehe und Hausstand" (Schwerin) eine solche von *Frommel*, „L. unser Hausfreund" (Stuttgart) die von *P. Scheurlen*, letztere nach der Ankündigung „ein Geschenk an das deutsche Volk". Die ältere Darstellung von *Rietschel* wurde neu gedruckt. *Jakobi* benutzte L's Familienleben zu einem „Ehestandsbüchlein, Luther und Käthe"

(Halle). Auch Katharina Bora allein ging nicht ohne biographisches Lob aus, obwohl schon bisher die Literatur für die ganz unbedeutende Frau keine Lücke hatte. *Luise Koppen*, K. v. B. (Bielefeld), schilderte die ehemalige Nonne als „stark im Lieben wie im Hassen und als selbstbewußt vor Fremden". Pfr. *P. Mehlhorn* stellte ihr Leben an die Spitze einer Schrift „Die Frauen unserer Reformatoren" (Tübingen; Religionsgeschichtliche Volksbücher, IV 27). Das Buch lohne sich, sagt er, weil das Gedächtnis L's in „ein Jahrhundert des Weibes" fällt. *Fr. Wiebe*, der Verf. von „L. Prophet der Deutschen" schrieb auch „Frau Käthe" (Hannover). *E. Kroker* ergänzte seine Borabiographie (Biographien bedeutender Frauen, hsg. v. E. Haberland) durch die oben S. 617 genannte Abhandlung.

Pastor *Ch. Schubart* nahm ein anderes in letzter Zeit viel verhandeltes Thema in die Hand, indem er „Berichte über L's Tod und Begräbnis" untersuchte (Weimar). Er ist bestrebt, mit peinlicher Genauigkeit vorzugehen und druckt sogar überflüssigerweise die bei J. Strieder ganz gut vorliegenden Berichte wiederum ab. Er kann sehr wenig Neues sagen, zumal die bedauerliche Fabel vom Selbstmord besonders durch N. Paulus definitiv beseitigt war und bisher unbekannte Berichte über die bereits gut kommentierten alten hinaus nicht zu erbringen waren.

Die gerühmte Tätigkeit L's für das Kirchenlied fand Darstellung in den Schriften von *P. Althaus*, der Luther als Lyriker hinzustellen sucht (Leipzig), von *K. Balthasar* in „Der Sänger des deutschen Volkes" (Gütersloh), von Pfr. *E. Schreckenbach* in „Ein gute Wehr und Waffen" (Leipzig), von Sup. *W. Nelle* in „Die wittenbergische Nachtigall" (Leipzig) und in „Ein feste Burg" (Leipzig, 15. Taus.), von *Von der Heydt* in „Lutherlieder" (Berlin), von *G. Bauernfeind* in „L. als Musiker" (München), von *K. Anton*, „L. und die Musik, eine Gabe an das deutsche Volk" (Zwickau), von *Jehle* in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1917 S. 868 ff. — Anonym erschienen „L's Geistliche Lieder" (Leipzig, Inselverlag). Wiederholt findet man in den populären Schriften über die Lieder fälschlicherweise L. als Vater nicht nur des protestantischen sondern überhaupt des deutschen Kirchenliedes, oder auch als Komponist von Liedern bezeichnet. Gelehrte Bedeutung beansprucht *Friedr. Spitta*, Die Lieder L's, und mit mehr Grund *W. Lucke*, Aus meinen Voruntersuchungen zu L's Liedern, in den oben (S. 616) genannten Lutherstudien der Weimarer Herausgeber von L's Werken. Über das antipapistische Trutzlied L's Ein feste Burg schrieb *M. Wehrmann* 1911 und 1916 jetzt überholte Ausführungen. Mehrere von diesen Schriften über L's Lieder zeigen,

daß ein allgemeines Bestreben bei der Reformationsfeier dahin ging, die Kirchengesänge L's wieder zu einem Gemeingut zu machen, da sie, wie W. Friedensburg in einer Anzeige von Von der Heydt sagt, „in der Erschlaffung des kirchlichen Gemeindelebens unserem [d. h. dem protestantischen] Volke mit wenigen Ausnahmen verloren gegangen sind".

An Personen, die mit L. in enger Berührung standen oder in seine Geschichte hineintraten, wurden außer den schon genannten behandelt: Melanchthon in einer neuen (4.) Auflage von *W. Beyschlag*, Mel. und sein Anteil an der deutschen Reformation (Berlin); Kurf. Friedrich von Sachsen von *Rahlwes* (Meiningen); Hutten von *A. Knellwolf*, Der weltliche Reformator Ulrich v. Hutten (Zürich); Bucer von *J. Ficker*, M. Bucer, ein Vortrag (Straßburg); Lorenz Heydenreich von *W. Opitz* (Zittau). Von K. Schwenckfelds Werken wurde der 5. Band von *D. Hartranft* herausgegeben (Leipzig 1916). Das vielgelesene dichterische Werk von *C. F. Meyer* Huttens letzte Tage, erschien in einer wohlfeilen Ausgabe, von der die 1. Auflage in 10.000 Exemplaren alsbald vergriffen war. Meyers gewandte Dichtung kommt eben dem Zeitgeiste entgegen; der wahre Hutten ist ebensowenig darin, wie der wahre Luther.

Die ungeheuere Kraftanstrengung der Jubiläumsliteratur sah überhaupt, wie der Rückblick auf die im gegenwärtigen Abschnitt behandelten Schriften von neuem zeigt, von dem eigentlichen Luther merkwürdig *ab*. Die Selbstbelebungsversuche, die der Protestantismus nach verschiedenen Richtungen macht, geschahen fast nur, wie bei der Auferweckung der Lutherlieder und der Verherrlichung des Dichters L. und seiner Umgebung, auf äußerlichen Wegen, statt in das Mark seines neuen Evangeliums, in das Fundament der Lehre zu dringen, um von hier aus eine Erneuerung des Luthertums anzustreben. Von der Zeichnung eines vollständigen Lutherbildes ist keine Rede. Keine Schrift handelte über L's unbestreitbare pathologische Zustände, über seine Begegnungen mit dem „Teufel", über die für seine geistige Physiognomie so wichtigen Gewissenskämpfe, über die herbe Ausschließlichkeit seines Glaubenstribunals gegen Andersdenkende in dem Bereich des neuen Glaubens, über seine Ansichten von der Ehe und geschlechtlichen Dingen und über so viele andere für ihn charakteristische und für die Frage seines Gottesberufes entscheidende Züge seiner Geschichte. Das Losungswort hieß: Mit Auswahl! Dieses Wort waltete auch über den Neudrucken von und aus seinen Schriften.

V. Ausgaben von L's Schriften. Blütenlesen. Luthers Schriften ziehen nicht mehr an. Ihr theologischer Inhalt ist dem jetzigen Geschlechte fremd geworden und ihre Form mit der beständigen

Polemik und den wüsten Scheltreden wirkt auf den Geschmack abschreckend. Auch jene „Werke Luthers, welche in ausdrücklich für das Volk bestimmten Ausgaben vorliegen“, werden nach protestantischem Zeugnis „von den Gemeinden kaum gelesen, wozu ihre Länge und sprachliche Schwierigkeit beiträgt (Theol. Lit.blatt 1918 S. 113). Wegen der Aussicht auf sehr beschränkten Absatz erschienen Neudrucke für das Jubeljahr nur in allerbescheidenstem Maße. Die Weimarer Herausgeber, von den höchsten Stellen reichlich unterstützt, fuhren fort, auch im Kriege ihre großen Bände, die beim Abschluß an 90 oder 100 heranreichen mögen, herauszugeben, und *G. Kawerau* lieferte ein sehr dienliches chronologisches Verzeichnis der bisher in der Weimarer und in anderen Ausgaben erschienenen Werke: Luthers Schriften . . . verzeichnet (Leipzig, Schriften d. Ver. f. Ref.-Gesch.). Den Arbeitstisch von Gelehrten und Studierenden hatte *O. Clemen* 1912 13 mit seiner vierbändigen Ausgabe der historisch bedeutenderen Schriften versorgt. Die 1914 zu München durch *H. Borcherdt* begonnene Auswahlausgabe war nach einem Bande (dem zweiten) stecken geblieben. Zum Jubiläum wurden nicht einmal die früher so zugkräftigen Lutherpredigten der Kirchenpostille und der Hauspostille neu aufgelegt. *A. E. Berger* lieferte dagegen unter sprachlicher und kultureller Rücksicht eine dreibändige Ausgabe ausgewählter L.-Schriften im Bibliographischen Institut (Leipzig u. Wien) als Teil von Meyers Klassiker-Ausgaben unter der Erklärung, L's Lehre nur als „zeitgeschichtliche Durchgangsform zu einem wahren deutschen Glauben“ zu betrachten. In einem einzigen sehr billigen Bande vereinigte dann der Askanische Verlag (Berlin) solche L.-Schriften, die den Verf. zugleich „als Vorkämpfer für deutsche Art und Zucht kennzeichnen sollten“. Er nahm darunter L's Schmalkaldische Artikel, die Schrift Von den Schlüsseln und die Von der Schenkung Konstantins auf. Er riskierte es damit, Kloakenluft in die Ausgabe hineinwehen zu lassen (vgl. S. 384, 438) und der ausschreitendsten Gehässigkeit das Wort zu geben. Der Papst wird da der Teufelskopf, der Engel des Teufels, der Teufel selbst: er hat diejenigen, welche die erdichtete Konstantinische Schenkung nicht anbeteten, „getötet, verbrannt und in den Abgrund der Hölle verdammt“. Dem Leser wird die Aufforderung L's vorgesetzt, daß man „sie allesamt, Papst, Kardinäle, Bischöfe etc. an den Galgen henken, ertränken, köpfen und verbrennen sollte, als die Erzdiebe, Räuber, Verführer, Verräter, Mordbrenner, Bluthunde“ und so fort (440). Wozu, fragt man sich, heutigen Tages, da innerer Friede so nottut, solches verrostetes Geschütz herausfahren, das

40*

man ruhig historischen Werken zur Exemplifizierung der Geistesverirrung in den alten Religionskämpfen überlassen sollte?

Nun zu den Auswahldrucken. Die Wahl traf vor allem die Ablaßthesen von 1517 und das Büchlein Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zu Brieg ließ das Gymnasium als Festgabe einen Faksimiledruck der Ablaßthesen erscheinen, obgleich solche Drucke nicht mangelten; nur sind die Erörterungen nicht abgeschlossen, welches das Original ist. Das trügerisch bestechende Freiheitsbüchlein setzte u. a. Prof. *Hans Preuß* in einem Leipziger und Liz. *P. Fiebig* in einem Tübinger Druck neu in Umlauf. „Die drei großen Reformationsschriften L's vom J. 1520" wurden von Pfr. *G. Streit* „gekürzt und gemeinverständlich dem deutschen Christenvolke dargeboten" (Eisleben).

Aus den Tischreden, die bekanntlich an schönen Stellen nicht arm sind, machte einen den Gedanken der Reformationsfeier entsprechenden Auszug *A. Frederkind* (Berlin), aus den deutschen Briefen unter gleicher Rücksicht *J. Friz* (Leipzig) und wieder *Hans Preuß* mit 50 Briefen in Voigtländers Quellenbüchern (2. Aufl. Leipzig), aus den Postillen und anderen Predigten *W. Köhler* (oben S. 610). Texte Luthers zu Ehren der hl. Schrift stellte zusammen Pastor *E. Breest* (Berlin). *M. Kreutzer*, „L's Predigten zu den alten Evangelien in neuer Fassung" (Göttingen), enthält nicht Predigten von. L., sondern eine Zusammenstellung von Aussprüchen nach Ordnung des Kirchenjahres. „Den Wert der Hauspostille schlägt der Verf. sehr gering an" (Theol. Literaturblatt 1917 S. 438). Ein „Lutherbrevier" erhielt man vom Privatdoz. *E. Hirsch* zu Bonn mit Texten L's „Von Gottesfurcht und Gottvertrauen"; „Lutherworte zu den Episteln und Evangelien für den Gottesdienst im Lutherjahre" von *E. Horn*; ein „Schatzkästlein" mit Lutherworten zum täglichen Gebrauch von *G. Bayer* (Calw); „Lutherworte für Jugend und Volk" von *Bohnstedt* (Langensalza). „Und Luther sprach" heißt eine bunte Sammlung solcher Worte vom Direktor des evangelischen Volksbundes *Sturmann* (Godesberg). Anonym erschienen „Worte L's" zu Minden.

Umfassender und besser geordnet als diese Schriften ist die schon oben einmal genannte Sammlung von Prof. *Martin Rade*, Luther in Worten aus seinen Werken (Berlin, Hutten-Verlag. Die Klassiker der Religion Bd. 10/11). Sie atmet auch einen freieren Geist, wie denn Rade z. B. von der „ethisch-sozialen Minderwertigkeit" L's redet und sagt, sie sei von der ruhigen Wissenschaft nachgewiesen. Das Buch ersetzte zum Jubiläum gewissermaßen des Verf. dreibändiges Leben Luthers für das Volk, das gleichfalls in den reich angeführten „Worten aus seinen Werken" einen gewissen relativen Wert besaß, ein Jugendwerk, das (2. Aufl. 1884 ff

Neusalza) jetzt veraltet ist und nicht für die Reformationsfeier, wie es geschehen, vom Verleger hätte angezeigt werden sollen. Rade hat als rühriger Herausgeber der „Christlichen Welt“ (Marburg) eine große Zahl von Aufsätzen aus Anlaß der Feier geschrieben. Über seinen neuen ebda veröffentlichten Plan zur Friedensstiftung zwischen Protestanten und Katholiken durch Gründung eines „evangelischen Bundes“ der Wohlmeinenden auf beiden Seiten s. die inhaltreiche und geistvolle ablehnende Antwort von M. Reichmann in den Stimmen der Zeit 95 (1918) S. 56 ff.

Worte aus den Werken hat endlich auch *A. Grotjahn* ausgelesen in seinem „L. ein Charakterbild aus s. Werken“ (Stuttgart). Der dem kirchlichen Leben völlig fernstehende Verf. gibt aus seinem L. Aussprüche über Welt, Natur, öffentliches Leben usw. L. ist ihm vor allem Befreier, dann u. a. Dichter und Dolmetscher und insoferne großen Lobes wert. Der alte Pastor *Schinmeyer* von Stettin war anderer Meinung. Ihm war L. der religiöse Erwecker. Sein Buch von 1738 „L's biblisches Spruch- und Schatzkästlein“ wurde jetzt vom Pastor der Diakonissenanstalt zu Posen *Karl Fliedner* neu herausgegeben. Den frommen Protestanten werden die hier vereinigten innigen Stellen L's ebenso erwünscht sein, wie einst den Geistsuchenden in der sog. Erweckungsperiode des vorigen Jahrhunderts.

Nach den Schriften mit dem Abdruck von Stellen L's mögen hier Erwähnung finden die neuen Abdrücke der zwei ältesten Geschichten seiner Person und seines Werkes. *Friedrich Mykonius'* Geschichte der Reformation wurde schon 1915 von *O. Clemen* in Voigtländers Quellenbüchern (Leipzig) herausgegeben. Er hätte noch viel stärker betonen dürfen, daß diese Schrift „keine durchaus zuverlässige und sonderlich ergiebige und wichtige Geschichtsquelle ist“ (4). Des *Mathesius* Lutherhistorien in Predigtform, die an Salbung wie an Haß überfließende normgebende Biographie von 1566, wurde vom Verlage der Grünen Bändchen (Köln) aufs neue ins Volk geworfen.

Durch diese Schriften der ältesten Parteigänger und durch die angeführten Blütenlesen aus Luthers Werken lernt der große protestantische Leserkreis einen Luther kennen und schätzen, der der historischen Wirklichkeit in vielen Stücken entgegengesetzt ist. Tausende leben heute unter dem bezaubernden Eindruck der ältesten Panegyriker und der schönen Auswahlstellen aus den Werken des Lehrers von Wittenberg. Die Jubelfeier von 1917 hat durch die angehäuften Lutherschriften den Damm zwischen den getrennten Brüdern und uns gewaltig erhöht. Nicht wenig tragen zur Festigung der bergeshohen Vorurteile die Blütenlesen

von Urteilen bedeutender Männer über die hohen Vorzüge L's und seiner Lehre bei. *Gust. Manz* (oben S. 607) verwendete in seiner Sammlung M. L. im deutschen Wort und Lied (Berlin) auch die Dichter. *L. Lorenz* gab eine ähnliche kleinere Zusammenstellung: L. im Urteil deutscher Dichter und Denker (Altenburg). Vom älteren Buche *R. Eckart's* L. und die Reformation im Urteil bedeutender Männer erschien eine 2. verm. Aufl. (Halle). Bei allen macht sich der Übelstand geltend, daß einseitig Loburteile aufgenommen sind mit Ausschluß allgemeiner oder gar abträglicher Würdigungen von seiten „bedeutender Männer", ja auch lobende Texte von den nämlichen, die in anderen Aussprüchen oft stark verwerfenden Tadel bringen.

Die nachfolgenden literarischen Mitteilungen werden sich mit einem anderen Schwalle von Festliteratur, der nicht so unmittelbar L's Person, sondern mehr sein Werk betrifft, zu beschäftigen haben.

(Zweite Hälfte folgt im nächsten Heft.)

München. Hartmann Grisar S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Tractatus de Vera Religione, auctore *G. Van Noort.* Editionem tertiam recognovit *E. P. Rengs*, s. theol. in seminario Warmundano professor. Sumptibus: Pauli Brand, Bussum. Amstelodami apud C. L. Van Langenhuijsen, 1917. Fl 3.50.

Der tüchtige Traktat de vera religione, dessen 2. Auflage vom Jahre 1907 noch *Van Noort* selbst besorgt hatte (über die 1. Ausgabe vgl. diese Ztschr. 1905, 694 f), hat in der vorliegenden 3. Aufl. einen neuen Herausgeber gefunden, unter dessen Bearbeitung das vordem verhältnismäßig kleine Buch (anfangs X u. 207 SS., dann XV u. 256 SS.) auf den Umfang von XLIII u. 343 SS. angewachsen ist.

Ziemlich stark sind die Vorerläuterungen über die Theologie im allgemeinen vermehrt worden, zumeist auf Grundlage und im Sinne, wie sie *Van Laak* in seinen Institutiones th. fundamentalis zum Privatgebrauch für seine Hörer an der gregorianischen Universität zu Rom gegeben hat. Ganz neu ist die Darlegung des Modernismus am Schlusse der Prolegomena XXX—XLIII, dem auch im folgenden Texte des Traktates die meisten größeren Erweiterungen gelten.

Vielfältig vermehrt erscheint der gelehrte Apparat in den Fußnoten, die oft sehr ausgedehnt sind und Dinge enthalten, die vielleicht besser im Texte verarbeitet würden; so die verschiedenen Anschauungen der Protestanten und Modernisten über das Wunder (S. 62 ff); so, was über die synkretistische Erklärung des Christentums auf S. 129 ff gesagt ist u. a. Unangenehm könnte einen die Art berühren, die Zitate fortlaufend ohne eigene Alineas zu setzen, um so unangenehmer, wenn dann in den einzelnen Zitaten selbst Absätze gemacht werden. Die Übersicht würde sicherlich gewinnen, wenn wenigstens längere Zitate unter eigener Alinea gebracht würden.

Der Text selbst ist, wie mir scheint, so ziemlich der alte geblieben. Größere Zusätze finden sich in der Darlegung der Hypothesen gegen die Realität der Auferstehung des Herrn und im Anhang 2 über die Parusie, wo die Abhandlung „Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi" von *K. Weiß* besonders zu Rate gezogen wurde.

Ohne Zweifel hat der Traktat unter der sorgfältigen Überarbeitung seines neuen Herausgebers viel an Wert gewonnen. Um so seltsamer mutet einen die Fußnote S. 280 ff zur Wochenprophetie Daniels aus den „Danielstudien" von *Bayer* an.

Der Herausgeber hatte dort im Texte die Worte *Van Noorts* beibehalten: „De hac prophetia id unum *certum* atque communi patrum ac theologorum sententia firmatum est, *bona v. 24 enumerata esse bona messiana,* ex quo sequitur sensum messianum non posse totaliter excludi". Dazu bringt er die Anmerkung: „Sed non sequitur, ita *p. Bayer* o. c. S. 76, daß die g a n z e Prophetie messianischen Charakter hat. Tatsächlich stellen sich der messianischen Deutung der ganzen Prophetie so viele Schwierigkeiten entgegen, daß die darauf hinzielenden Versuche die größten Gewalttätigkeiten begehen müssen, um die Worte des gegebenen Textes mit den Tatsachen, auf welche sie dieselben beziehen wollen, einigermaßen in Einklang zu bringen.... Wenn wir offen sein wollen, müssen wir mit *Ed. König* sagen: Nein, die Wochen führen nicht bis auf Christus herab. – Müssen wir darüber trauern? Wir müssen es nicht, weil im N. T. das Erscheinen Jesu Christi gar nicht mit den 70 Wochen verknüpft ist . . . — Und Gott sei Dank dafür, daß die Danielstelle keine Berechnung auf die Zeit Christi zuläßt; denn sonst hätten die Feinde Christi sagen können, er habe aus diesen Voraussetzungen das Bewußtsein seiner Mission geschöpft".

Dann fährt *Rengs* selbst fort: „Omnes conatus explicationis ad tres classes reduci possunt: 1. Pro s e n s u m e s s i a n o saltem vs. 24 tota stat traditio, sed magna est opinionum diversitas circa particu-

laria. 2. Sensum eschatologicum tenent quidam recentiores, inter veteres *Apollinaris Laod.* et *Hesychius*". Dazu gibt *R.* die Bemerkung aus *Bayer*: ‚Aber die ganze Eschatologische Deutungsweise verliert sich in willkürlicher Deutung der Zahlen und in verschwommenem Mystizismus und wird deshalb auch ziemlich allgemein abgelehnt'. — „3. Die ‚zeitgeschichtliche Deutung', est sensus antiquissimus, quem versio Alexandrina jam exhibet, et jam tenuerunt *Julius Hilarianus* (*s. IV*), qui prophetiam intellexit de Antiocho Epiphane, *Harduinus* et *Calmet*; inter protestantes fere est communis, dum inter recentiores catholicos defenditur a *Lagrange*". Dazu die Bemerkung *Bayers*: ‚Der zeitgeschichtlichen Deutung in Bezug auf die Zeitangaben und den größten Teil der Prophetie möchte auch ich mich anschließen . . ich stütze mich dabei . . auf den rhythmischen Charakter der Prophetie und den dadurch klarer gewordenen Wortsinn derselben; zweitens auf die Abhängigkeit des Chronisten'.

Das sieht doch gerade so aus, als wollte sich auch der Herausgeber der letzteren Meinung anschließen. Wohl behält er oben im folgenden Texte die Worte *Van Noorts* bei: „Nihilominus sententia communior, quam veriorem putamus, habet, ‚unctum ducem', qui praedicatur occidendus, in sensu literali intellegendum esse Messiam, proinde septuaginta hebdomades abbreviatas perducere ad tempus Messiae". Der scheinbare Widerspruch, der hier zu Tage tritt, wird sich aber kaum anders lösen lassen, als daß der Herausgeber im Texte die Meinung des Verfassers des Lehrbuches respektieren will, in der Anmerkung jedoch seiner eigenen Geltung verschaffen möchte. Ob aber dieser dann nicht auch die Bemerkung wenigstens irgendwie gelten dürfte, die die *Congregatio consistorialis* zum „Lehrbuch der speziellen Einleitung in das alte Testament" von *Holzhey* gegeben hat: characterem prophetiae messianicae LXX hebdomadum multum diminuit, ne dicam omnino negat — steht darin. Zum vortrefflichen Geiste, von dem das ganze Werk auch in seiner Neubearbeitung sonst getragen ist, würde es jedenfalls besser passen, wenn der Herausgeber gegen die Ansicht *Bayers* Stellung genommen hätte; die Gründe, die dieser für seine Auslegung bringt, sind nicht derartig, daß eine Richtigstellung hätte besonders schwer fallen können.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. Von Dr. *Karl Adam*, o. ö. Universitätsprof. in München (Forschungen z. Christl. Literatur- u. Dogmengeschichte. Herausg. v. Dr. *A. Ehr-*

hard u. Dr. *J. P. Kirsch*. XIV. Band 1. Heft). Paderborn. F. Schöningh. 1917. X + 167 S. 8°. M 5.—.

Vorliegende Arbeit soll eine Vertiefung und nicht zuletzt eine Korrektur der vor drei Jahren in derselben Sammlung erschienenen Abhandlung: „Die Bußlehre des hl. Augustinus" von Dr. *Fr. Hünermann* sein. Nach *H.* besteht das Verdienst Augustins darin, daß er den Sakramentsbegriff der Buße klar herausgearbeitet hat, während er im übrigen noch ganz auf dem Standpunkt der altkirchlichen Anschauung von der Notwendigkeit der öffentlichen Buße für alle Todsünden steht; dagegen vertritt *A.* die Ansicht, daß der große Kirchenlehrer in seinen Anschauungen von der Sündennachlassung durch die Kirche noch weit von der erst später endgültig formulierten kirchlichen Bußlehre entfernt ist, während er gerade durch die Leugnung der unbedingten Notwendigkeit der öffentlichen Buße und die prinzipielle Betonung und praktische Anwendung der Privatbuße eine neue Epoche eingeleitet hat. Seine These lautet, „daß bei dem großen Kirchenlehrer von Hippo der entscheidende Einschnitt in die Bußentwicklung zu machen ist" (Vorwort).

Was das letztere betrifft, so dürfte *A.* das Richtige getroffen haben. Während vor Augustin sich nur schwache Ansätze zur Privatbuße bei den lateinischen und griechischen Kirchenschriftstellern finden, teilt er zum ersten Male die todbringenden Sünden in drei Klassen ein: solche, die nur im Herzen und in Gedanken begangen werden, solche, die auch in der Tat ausgeführt werden, und endlich solche, die bereits zur Gewohnheit geworden sind. Die bloßen Gedankensünden werden wie die leichten peccata quotidiana ohne Dazwischenkunft der kirchlichen Organe durch das reumütig verrichtete Vaterunsergebet und gute Werke getilgt. Die Tat- und Gewohnheitssünden aber können nur durch die claves ecclesiae Nachlassung erhalten. Während aber die Gewohnheitssünden, die ihrer Natur nach nicht lange verborgen bleiben können, sowie alle öffentlich bekannten Vergehen mit der Exkommunikation bestraft werden und nur durch die öffentlich geleistete Buße mit darauffolgender öffentlicher Rekonziliation Vergebung finden können, werden die einmaligen Tatsünden und überhaupt alle geheimen Sünden per quaedam correptionum medicamenta geheilt. Solche Sünder werden vom Bischof im geheimen zurechtgewiesen. Augustin formuliert als erster den Grundsatz: „ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius" (serm. 82,7,10). Der geheimen Zurechtweisung folgte die ebenfalls geheime Los-

sprechung. Die Privatbuße war im Gegensatze zur öffentlichen wiederholbar. Die geheime Buße war zwar auch schon Ambrosius bekannt und nach dem Zeugnis seines Biographen von ihm in der seelsorglichen Praxis angewendet worden; aber die prinzipielle Begründung und praktische allseitige Durchführung findet sich doch erst bei Augustin. Diesen Tatbestand ins klare Licht gestellt zu haben, bleibt das unbestrittene Verdienst des Verfassers.

Weniger gelungen scheinen jene Partien zu sein, in denen *A.* die Ansichten Augustins vom Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Faktors bei der Sündenvergebung behandelt (S. 31—56). Aus einigen Äußerungen, die der Kirchenlehrer gelegentlich der allegorischen Deutung der Auferweckung des Lazarus auf die Erweckung des Sünders vom geistigen Tode macht, glaubt er schließen zu dürfen, daß die Wiederbelebung des Todsünders ausschließlich Gottes Tat sei und dem kirchlichen Lösen nicht bloß sachlich, sondern auch zeitlich vorhergehe; die Aufgabe der kirchlichen Organe bestehe nach Aug. nur darin, den Büßer durch Auflage der satisfactio congrua zu binden und von der übernommenen Verpflichtnng wieder zu lösen. „Das, wovon die Kirche tatsächlich zu lösen hatte, war im Grund nur das, was die spätere Schule reatus poenae nannte“ (S. 48). Aus einer Äußerung S. 51 Anm. geht hervor, daß der Verf. den reatus poenae aeternae im Auge hat. Demgemäß wäre also die Ansicht Augustins so zu formulieren, daß Gott allein auf die reuige Bußgesinnung des Sünders hin den reatus culpae hinwegnimmt, während es Sache der kirchlichen Schlüsselgewalt ist, den Büßer nach verziehener Schuld durch Verhängung der Exkommunikation und Lossprechung von der öffentlichen Buße von dem noch anhaftenden Reat der ewigen Strafe zu lösen. Gegen diese Erklärung sprechen aber unzählige Stellen, in denen Aug. mit unzweideutigen Worten die Nachlassung der Sünden selbst den claves ecclesiae zuschreibt. Das was „ad propriam maiestatem Dei suscitantis“ gehört, ist nichts anderes, als daß er den Sünder durch den Ruf der aktuellen Gnade wirksam zur Bekehrung anregt, ihn innerlich belehrt, daß er höre, daß er glaube, daß er bekenne. „Ut *confitearis*, Deus facit magna voce clamando, i. e. *magna gratia vocando*“ (in Jo Ev. tr. 49.24). Durch diese innere Gnadenanregung zur Bußgesinnung, zum reumütigen Bekenntnis der Sünden ist der Sünder schon in gewissem Sinne lebendig; er lebt „*confitendo*“ (serm. 67,2. 3). Das Lebendigmachen von seiten Gottes besteht also nicht in der Sündennachlassung und Eingießung des habituellen Gnadenlebens, sondern in dem wirksamen Ruf zur Buße; das Lebendigsein des [S]ünders aber ist die Äußerung seiner Bußgesinnung durch Reue

und Bekenntnis: „Cum audis hominem *paenitere* peccatorum suorum, iam *revixit*; cum audis hominem *confitendo proferre conscientiam*, iam de sepulcro eductus est. Quando solvitur? a quibus solvitur? Quae solveritis, inquit, in terra, erunt soluta et in caelo. Merito *per ecclesiam dari solutio peccatorum potest;* suscitari autem ipse mortuus nonnisi *intus clamante domino* potest: haec enim Deus interius agit" (en. in ps. 101. serm. 2, 3). — „Increpatur aliquis in mala consuetudine positus verbo veritatis. Quam multi increpantur et non *audiunt?* Quis ergo agit intus cum illo, qui *audit?* Quis est, qui secretam pellit mortem, secretam dat *vitam?* Nonne post obiurgationes, post increpationes dimittuntur homines cogitationibus suis *et incipiunt secum volvere, quam malam vitam gerant*, quam pessima consuetudine premantur? Deinde displicentes sibi *mutare vitam instituunt*. Resurrexerunt isti, *revixerunt, quibus displicet, quod fuerunt*, sed reviviscentes ambulare non possunt. *Haec sunt vincula ipsius reatus.* Opus est ergo, ut qui revixit, solvatur et ire permittatur. Hoc officium discipulis dedit, quibus ait: Quae solveritis in terra, soluta sunt et in caelo (serm. 98,6. 6). Ähnlich äußert sich Aug. über den verlorenen Sohn: „Occulta itaque *vocatione* et *inspiratione* etiam ipse quaesitus est et *resuscitatus* nonnisi ab illo, qui *vivificat* omnia (en. in ps. 77,24). Dagegen wird *A.* nicht imstande sein, auch nur eine Stelle aus Aug. anzuführen, in welcher angedeutet würde, es könnten Sündenvergebung und Nachlassung der ewigen Strafe von einander getrennt werden.

A. glaubt einen Beweis für seine Ansicht zu finden in der Lehre Augustins von dem partikulären Heilswillen Gottes und der unbedingten Prädestination (S. 38 ff). Daß der Bischof von Hippo beides zusammen gelehrt habe, setzt er als unzweifelhaft sicher voraus. Es ist im Rahmen einer Rezension natürlich unmöglich, die Haltbarkeit dieser Annahme zu prüfen; es genüge nur zu bemerken, daß es viele namhafte Theologen gegeben hat und noch gibt, die in Augustins Werken wohl bewandert sind und seine Gnadenlehre von jansenistischer Irrlehre frei halten. Jedenfalls dürfte *O. Rottmanners* Zitatensammlung, die eine Unmenge von Texten aus dem Kontexte herausreißt, noch nicht das letzte Wort über den Augustinismus bedeuten. Ja, auch dem Verf. scheint sich die gegenteilige Ansicht an einer Stelle unwillkürlich aufgedrängt zu haben, indem er, ganz das vergessend, was er S. 38 Anm. als „den eigentlichen Kern der Gott-Welt-Betrachtung" Augustins bezeichnet hatte, schreibt: „Im Lichte des allumfassenden Heilswillens Gottes und des von ihm getragenen universalen Heilsberufes der Kirche ist Augustin imstande, das

große Problem zu lösen. das die evangelische (Mt 12,31. 32) und apostolische Verkündigung (Hebr 6,4. 6; 10,26; 1 Joh 5,16) durch die Lehre von der Unvergebbarkeit einer gewissen Sünde der kirchlichen Theologie aufgegeben hatte" (S. 98).

Aber selbst wenn es wahr wäre, daß Aug. in den späteren Perioden seines Lebens die Lehre vom partikulären Heilswillen Gottes vorgetragen habe, ist noch nicht einzusehen, daß sie als Konsequenz erheische, daß Gott allein mit Ausschluß der durch die kirchlichen Organe gespendeten sakramentalen Riten die Sünden nachlasse. Oder sollte *A.* wirklich der Meinung sein, Augustin habe geglaubt, die Sakramente brächten nur in jenen ihre Heilswirkungen hervor, die von Gottes unbedingtem Ratschluß vor aller Voraussicht ihrer Verdienste zum ewigen Leben prädestiniert sind, während die Nichtprädestinierten selbst im Falle genügender Vorbereitung nichts empfingen? So scheint wenigstens verstanden werden zu müssen, was wir S. 39 lesen: „Wort und Sakrament haben deshalb nur für jene eine Heilswirkung zum ewigen Leben, welche secundum propositum vocati sunt (vgl. ep. 186,7, 25). Die nicht secundum propositum Berufenen mögen eine Zeitlang (temporaliter) für uns Kinder Gottes heißen, sie sind es aber für Gott und in Wirklichkeit niemals gewesen (de corr. et gr. 9,20; vgl. serm. 2,13 in ps. 68)". Hier liegt ein Mißverständnis der Worte Augustins vor. De corr. et gr. 9,20 nimmt er nämlich den Ausdruck „Kinder Gottes" nicht im gewöhnlichen, sondern im eminenten Sinne und versteht darunter nur jene, die nicht bloß eine Zeitlang gut sind, sondern auch im Guten bis zum Ende ausharren. Von jenen aber, die nicht ausharren, sagt er keineswegs, daß sie in Wirklichkeit niemals gut und im Stande der Gnade waren, sondern das Gegenteil: „Et sunt rursus quidam, qui filii Dei *propter susceptam vel temporaliter gratiam* dicuntur a nobis, nec sunt tamen Deo". Können aber die schließlich Verworfenen während ihres Erdenlebens wenigstens zeitweise die Gnade besitzen, dann können sie auch mit Frucht die Sakramente empfangen. Mit Unrecht wird daher Augustin die Meinung zugeschrieben, den kirchlichen Gnadenmitteln eigne nur eine bedingte Geltung, insofern sie nicht allen, sondern nur den electi zugute kommen und insofern ihre Gnadenwirkung nicht ordnungsgemäß an das Zusammengreifen der sakramentalen Faktoren schlechthin, sondern an die besondere Berufung der Prädestinierten gebunden ist (S. 39 f).

Ebensowenig dürfte zutreffen, was *A.* S. 41 schreibt: „Insosern sein (Augustins) Kampf gegen den Donatismus nur eine andere, auf das kirchliche Amtstum übertragene Form des Kam-

pfes um die gratia redemptoris war, mußten ihm auch aus seiner antidonatistischen Polemik heraus gewichtige Bedenken gegen das Hereinziehen einer kirchlich-ministeriellen Ursächlichkeit in den eigentlichen Wiedererweckungsvorgang erwachsen". Als Beleg wird folgende Stelle aus c. lit. Pet. 3,54, 66 zitiert: „ad ministrandum et dispensandum verbum ac sacramentum aliquid est (sc. minister Christi), *ad mundandum autem et iustificandum non est aliquid*, quia hoc non operatur in interiore homine nisi per quem creatus est totus homo? Man möge einmal lesen, was der hl. Thomas s. th. III q. 64 a. 1 auf die Frage antwortet: Utrum solus Deus operetur interius ad effectum sacramenti, und man wird sehen, daß die Antwort mit jener Augustins vollkommen übereinstimmt. Damit der Spender des Bußsakramentes als causa ministerialis zur Rechtfertigung des Sünders mitwirke, ist nicht erforderlich, daß er unmittelbar physisch von innen auf die Seele des Empfängers einwirke, sondern daß er im Namen und Auftrage Christi das äußere sakramentale Zeichen setze. Nur nebenbei sei hier erwähnt, daß S. 55 dem hl. Thomas fälschlich die Ansicht zugeschrieben wird, das Bußsakrament sei die Materialursache der Gnade.

Mit dem Gesagten erledigt sich von selbst, was von der S. 70 f vorgetragenen Ansicht zu halten ist, das Gebet und die Handauflegung des Bischofs habe nur einen rein fürbittenden Charakter, keinen über die Bedeutung des gewöhnlichen Christengebetes hinausgehenden Wert und sei nicht als eigentliche sakramentale Formel im Sinne der Gegenwartstheologie aufzufassen. Wenn dem so wäre, dann müßte der Rekonziliation der Büßer jedweder sakramentale Charakter abgesprochen werden und die Bedeutung der von Augustin so emphatisch hervorgehobenen claves ecclesiae würde auf ein Nichts reduziert. Auch im Abschnitt über „Die sancti als Träger des Sündennachlasses" (S. 99 ff) finden sich neben manchen zutreffenden und scharfsinnigen Bemerkungen schiefe Auffassungen von der kirchlichen Amtsgewalt.

So sehr daher auch anzuerkennen ist, daß *A.* die altkirchliche Bußforschung wirksam weiter gefördert hat durch den Nachweis, daß Augustin der erste prinzipielle Begründer der Privatbuße ist, scheinen doch seine Ausführungen über die Bedeutung, die er der kirchlichen Amtsgewalt bei Nachlassung der Sünden beilegt, sehr zweifelhaft und zum Teil irrig zu sein. Es dürfte daher auch durch die vorliegende Arbeit die Bußlehre Augustins noch keine adäquate Darstellung gefunden haben.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Das Seelenleben der Heiligen. Von Dr. *Arnold Rademacher*, Prof. der Theol. an der Univ. Bonn. (IV. Band der Sammlung: Katholische Lebenswerte. Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt u. Leben.) Paderborn. Bonifatius-Druckerei. 1916. XIV + 239 S.

Dieses Werk wurde schon in einer Literaturübersicht in dieser Zeitschrift (1917 S. 736) kurz zur Anzeige gebracht. Es verdient aber bei der hohen Bedeutung seines Gegenstandes eine eingehendere Besprechung. Wenn man sich vor Augen hält, wie sehr in den letzten Dezennien moderne Religionspsychologen nicht selten ohne jedes tiefere Verständnis für das Gnadenleben, oder sogar von Vorurteilen befangen, sich daran machten, über das Leben der Heiligen ihr Urteil aufzudrängen, so kann man Prof. *Rademacher* nur Dank wissen, daß er daran ging, das Seelenleben der Heiligen, etwas vom Schönsten und Edelsten in der Menschheitsgeschichte, eingehend zu untersuchen. Sein Programm ist im Vorwort ausgesprochen: „Das Heiligenleben hat eine menschlich-natürlich-sichtbare Seite, aber auch eine übermenschlich-übernatürlich-unsichtbare... Wie die großen und bahnbrechenden Geister, Philosophen, Dichter, Künstler, Staatsmänner, Strategen mit einem besonderen, ihrem höheren Beruf entnommenen Maßstab gemessen werden wollen, so kann auch das Seelenleben der Heiligen nur verstanden werden, wenn man es von hohen und höchsten d. i. übernatürlichen Gesichtspunkten aus betrachtet.. Die Berührungspunkte von Göttlichem und Menschlichem in dem ‚Seelenleben der Heiligen' bilden den Gegenstand der folgenden Darstellung" (S. VIII).

In der Einleitung wird das vielseitige Interesse, welches die Heiligenlebenforschung beansprucht, speziell das wissenschaftliche, religionspsychologische. aszetische und apologetische hervorgehoben. Den Standpunkt des Verf.s kennzeichnen die Sätze: „Wir würdigen hier das Heiligenleben nicht vom rein empirisch-psychologischen Standpunkt, sondern von dem Boden einer bestimmten, d. i. unserer katholischen Weltanschauung aus und wollen die Heiligkeit als einen katholischen Lebenswert darstellen. Ohne eine feste dogmatische und philosophische Unterlage ist . . . die Würdigung der Heiligkeit sehr erschwert" (S. 7); und wiederum: „Der leitende Gesichtspunkt bei dieser Abhandlung ist die Darstellung der Harmonie des Natürlichen und Übernatürlichen im Heiligenleben, also weder das Übernatürliche noch das Natürliche als solches, sondern das Grenzgebiet zwischen beiden, das Naturgemäße im Übernatürlichen" (S. 13). Gegenüber

der psychologischen Betrachtung des Heiligenlebens, welche der Verf. keineswegs abweist, sondern begrüßt, hebt er doch sehr richtig hervor: „Der ganze Inhalt des Heiligenlebens kann psychologisch nicht ausgeschöpft werden" (S. 8). Aber bezweifeln darf man, ob *William James* nicht zu viel Anerkennung findet in den Worten: „Mit jener Unbefangenheit, die dem Amerikaner eigen ist, hat (er) in seinem Werk ‚Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit' sich dem bisher kaum je aus wissenschaftlichem Interesse betretenen Heiligtum genaht" (S. 5). Ist nicht die Gnadenlehre, Aszetik und Mystik schon längst diesem Heiligtum nahe getreten, und zwar weit gründlicher, als *William James* dies getan, dessen Urteile oft recht oberflächlich oder ganz verfehlt sind? Mit viel Verständnis werden am Schluß der Einleitung die Schwierigkeiten dargestellt, welche der Erforschung des Seelenlebens der Heiligen entgegenstehen (S. 14—18).

An den Beginn der eigentlichen Abhandlung stellt der Verf. „Die Entwicklungsgeschichte des Begriffs der Heiligkeit". Manche der hier aufgestellten Behauptungen sind allerdings zum mindesten mißverständlich: so beispielsweise: „Wenngleich das Alte Testament entsprechend seinem die äußere Gesetzlichkeit betonenden Gerechtigkeitsbegriff auch die Heiligkeit vorzüglich negativ in die Enthaltung von gewissen äußeren Verunreinigungen und von der Berührung mit gewissen Gebrauchs- und Genußgegenständen oder positiv und allgemein in den Wandel nach den äußeren Vorschriften des Ritualgesetzes verlegt, so fehlt doch auch nicht die Forderung einer inneren moralischen Reinheit" (S. 24). Im Gegensatz hiezu muß betont werden, daß auch im A. Test. die Forderung der inneren Heiligkeit obenan gestellt wird. Ganz abgesehen vom ersten und größten Gebote, das allezeit befahl, „Gott zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen Kräften" (Deut 6,5), wurde die bloß äußerliche Verehrung Gottes ausdrücklich verurteilt: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit von mir" (Is 29,13).

Befremden erweckt „Der Heilige der Zukunft", den *R* dahin charakterisiert, daß „in ihm sich Gnade und Natur zu möglichst harmonischem Einklang verbinden werden" und daß „damit die Idee des Menschen eine größere Annäherung an das Bild des Gottmenschen gewinnen wird", daß er „vollkommene Gottesliebe mit höchster geistiger Bildung, feinster ethischer Kultur, erleuchtetem sozialen Verständnis . . . zu verbinden vermögen wird" ihn mag „die erhoffte Aufwärtsentwicklung der Menschheit einmal bringen" (S. 32—33). Ist der wahre „Heilige der Zukunft" nicht schon längst in der kathol. Kirche vorhanden in einem Apostel

Paulus, in einem St. Augustin, Chrysostomus, St Benedikt, Gregor d. Gr., einem Franz Xaver und Franz von Sales, Vinzenz von Paul und vielen anderen hl. Männern und Frauen? Gewiß ist, daß nur eine außerordentliche und ungewöhnliche Gnadenfülle vonseiten Gottes, nicht aber „die erhoffte Aufwärtsentwicklung der Menschheit" einen erleseneren Typ von Heiligen bringen könnte.

Es steht zu befürchten, daß ähnliche Ausdrucksweisen Leser, die mit der Geschichte der Heiligen wenig oder gar nicht vertraut sind, verleiten, nur auf die Zukunft zu schauen und das unbeschreiblich Schöne und Gute, das schon längst vorhanden ist, zu übersehen; oder sie werden ihre Hoffnung auf etwas recht Nebensächliches in dem Werden des Heiligen setzen, wie die „Aufwärtsentwicklung der Menschheit", die vom modernen Katholiken nicht selten viel zu hoch eingeschätzt wird gegenüber der Kraft und Notwendigkeit der Gnade. Bei einem hl. Johannes dem Täufer wird man die Merkmale „höchste geistige Bildung, feinste ethische Kultur" nicht finden, und doch ist von ihm das untrügliche Wort gesprochen: „inter natos mulierum non surrexit maior". — Mißverständlich ist auch die Wendung: „daß auch das kirchliche Heiligkeitsideal der zeitgeschichtlichen Wandlung unterworfen ist" (S. 33) und daß „wir an eine Aufwärtsentwicklung der Menschheit und des Christentums glauben dürfen" (34).

Viel Anmutiges und reiche Belehrung bringt der Verf. im Kapitel: „Das Werden der Heiligenpersönlichkeit". Unhaltbare Theorien, wie sie z. B. *Mörchen* aufstellt (S. 43) und Zerrbilder, wie *Horneffer August* sie vom Priester entwirft (S. 45/46), werden ebenso vornehm wie bestimmt abgelehnt. Wenn indessen der hl. Camillus von Lellis und die hl. Hyazintha Mariscotti als Beispiele dafür angeführt werden, daß „der Aufstieg zur Höhe für gewöhnlich sich nicht ohne . . . gelegentliches Schwanken und Straucheln vollziehen wird" (S. 50), so ist sehr zu beachten, daß die Schwankungen zu einer Zeit stattfanden, wo man sie noch nicht einfachhin als „Heilige" bezeichnet hätte.

Was über „das innere Wesen der Heiligkeit" (S. 55—94) gesagt wird, gehört mit zum Schönsten des ganzen Buches. Noch nie las ich eine so gründliche und zugleich einfache und ansprechende Erklärung der Tatsache, daß die Heiligen sich für die größten Sünder halten konnten. *R.* erklärt sie vor allem aus dem „bis zur Leidenschaft gesteigerten Haß gegen die Sünde" und aus dem „bis ins Ungewöhnliche verfeinerten Sinn für sittliche Reinheit" (S. 83).

Die Kapitel: „Die Heiligkeit und die Menschennatur", „Der Heilige und die Welt", „Der Heilige und der Leib", „Der Heilige

und die Innenkultur" geben auf viele Fragen, deren Beantwortung oft schwer ist, und die deshalb so oft auch ganz irrige Lösung fanden, gründliche positive Antwort. Aber manchmal wird man dem Verf. nicht beistimmen können.

So beispielsweise, wenn er behauptet: „Wir sehen die (Martyrer) sich mit einer Art Übermut zum Martyrium drängen und die Richter durch einen Freimut, der an Mutwillen grenzt, zum Strafurteil zwingen... Oder wir sehen, wie sie (die Heiligen) die Keuschheit bis zu einer Empfindlichkeit hüten, die die Rechte des Körpers mißachtet oder das Zusammenleben mit andern erschwert, gleich dem hl. Aloisius, der seiner eigenen Mutter nicht ins Angesicht zu schauen wagte..., oder wie sie den Gehorsam bis zur Unvernunft treiben gleich dem hl. Lambertus, der, zur Strafe für eine geringfügige Unachtsamkeit von seinem Obern hinausgeschickt, um vor einem Kreuz unter freiem Himmel zu beten, dort mit vor Kälte erstarrten Gliedern und mit Schnee bedeckt so lange mit ausgespannten Armen stehen blieb, bis der Obere durch einen Zufall sich seiner wieder erinnerte... Es sind Einseitigkeiten, um nicht zu sagen Irrungen, vor denen auch die Heiligen nicht geschützt sind" (S. 102/103). Ob in den angeführten Beispielen die Heiligen nicht allzusehr nur mit rein menschlichem Auge und mit rein natürlichem Maßstab gemessen sind? Gerade bei ähnlichen Fällen wäre an das Wort des Herrn zu erinnern „der Geist weht, wo er will", auf das der Verfasser selbst eingangs hingewiesen hat. Wenn eine hl. Apollonia, die für ihr mutiges Glaubensbekenntnis zum Feuertod verurteilt war, sich freudig selbst in den Scheiterhaufen stürzte, so wird diese Tat, mit rein menschlichem Auge bemessen, verurteilt werden — die Kirche aber bemerkt dazu, daß sie es tat „maiori Spiritus Sancti flamma intus accensa" (Brevier 9. Feb.). Oder wer möchte die Makkabäer-Heldenbrüder ob ihres Freimutes tadeln, der den Tyrannen Antiochus zu noch größerer Grausamkeit aufstachelte? Die ungewöhnliche Beherrschung der Augen bei einem hl. Aloisius wird, rein natürlich beurteilt, als Einseitigkeit oder gar als Irrung erscheinen. Wenn man aber diese Tatsache in jenem Lichte betrachtet, das aus dem Kirchengebete hervorleuchtet: „daß Gott der Ausspender der himmlischen Gaben in dem engelgleichen Jüngling Aloisius eine wunderbare Unschuld mit ebenso großem Bußgeist harmonisch vereint hat, und darum uns den Bußgeist verleihen möge"; dann wird man weder eine Einseitigkeit noch eine Irrung darin erblicken müssen. In der Tat, Gott allein weiß, wie viele bei Lesung dieses ergreifenden Zuges Anlaß nahmen, ihre Augen sorgfältiger zu bewachen und so eine Quelle vieler Sünden zu schließen. Daß Aloisius seiner Mutter nicht ins Angesicht zu schauen „wagte", ist nicht erwiesen.

Die Heiligen dürfen nicht für sich allein beurteilt werden, sondern auch im Zusammenhang mit der Aufgabe, welche die göttliche Weltregierung ihnen zugewiesen hat. In einem allerdings anderen Zusammenhange betont Prof. *R.* denselben Gedanken, wenn er schreibt: „Der Profanhistoriker sagt: Die Verhältnisse haben diese besonderen Missionen geschaffen, der Theologe, der die Weltgeschichte zugleich als eine Verwirklichung göttlicher Heilspläne anschaut, wird hinzufügen: und Gott hat in diesen Heiligen für die besonderen Zeitnöten die entsprechenden Organe als Vollstrecker seiner Ratschlüsse berufen“ (S. 110).

Wenn hinsichtlich der Erhöhung der intellektuellen Fähigkeiten durch die Gnade bei den Heiligen allgemein behauptet wird: „Was in dieser Beziehung von den Biographen oft berichtet wird, wie über die dem seligen Albert d. Gr. von der Gottesmutter verliehene Erkenntnis, kann . . . in das Gebiet der Legende verwiesen werden“ (S. 115), so geht der Verfasser zu weit. Bei *Suarez* z. B. ist es geschichtlich sichergestellt, was von Albertus Magnus in der angeführten Stelle berichtet wird.

Diese Ausstellungen sollen den Wert und das Verdienst der gelehrten Arbeit nicht beeinträchtigen. Vielleicht können sie aber etwas beitragen, bei einer weiteren Auflage den Wert noch zu erhöhen. Da in gebildeten Laienkreisen ein großes Interesse für Religionspsychologie vorhanden ist, aber die theologische und nicht selten auch die philosophische Schulung fehlt, so ist es von größter Wichtigkeit, daß ein Werk wie das vorliegende ganz einwandfrei, präzis und klar gefaßt und so gegen Mißverständnisse gefeit sei. Sonst besteht Gefahr, daß der Geist des Naturalismus, der sich leider nur zu sehr auch in kathol. Kreisen geltend macht, selbst aus einem Werke noch Nahrung schöpft, das seinem Inhalt und der Absicht des Verfassers nach nur der vollen Wahrheit dienen will.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Warum Schuld und Schmerz? Von *Otto Zimmermann S. J.* 8° (VIII u. 114 S.) Freiburg 1918, Herder. Steif. brosch. M 2.—.

Der Verfasser hatte dieses Problem, das dem Menschenherzen so nahe geht, schon zu wiederholten Malen, besonders in Artikeln der „Stimmen der Zeit“ behandelt; auch der Analektenbeitrag „Heroische Lebensauffassung?“ in dieser Zeitschr. 41 (1917) 589 ff hatte die gleiche Frage zum Gegenstande; in der vorliegenden Schrift will er nun die früheren Aufsätze zu einem Ganzen ordnen und vertiefen und besonders den einen Gedanken herausarbeiten:

Unsere Weltordnung hat mehrere und zwar bedeutende Schönheiten, die Schmerz und Schuld geradezu zur notwendigen Voraussetzung haben; sie wäre weniger gut, wenn sie weniger bös wäre; das Böse ist in diesen Fällen nicht nur begleitender, sondern geradezu notwendiger Diener des Guten.

Solche Schönheiten sind: die freie tugendhafte Selbstentscheidung, obwohl man versagen könnte, die Selbstvollendung, zu der man sich aus dem Zustande der anfänglichen Unvollkommenheit emporarbeitet, die geistige Größe, die sich in mühevoller Arbeit, im Entsagen und Leiden zeigt, und die Selbstbewährung, die in schwieriger Lage, in Versuchungen, und vor allem durch sieghafte Überwindung des physischen und moralischen Feindes die innere Kraft offenbart.

Auch Gottes äußere Ehre wird gerade durch jene tugendhaften Handlungen des Menschen, die Schuld und Schmerz zur Voraussetzung haben, entschieden erhöht. Es bleibt ferner in einer solchen Ordnung die Heiligkeit Gottes durchaus gewahrt, denn er läßt das Böse nur zu und offenbart gerade in dieser Zulassung auf das vollkommenste alle Regeln der Heiligkeit, die wir hierin gar so leicht außeracht lassen; ja daß Gott das Böse zuläßt, ist nicht nur kein Fehler, sondern sehr gut, weil Gott hiedurch an seinen großen Plänen festhält, obwohl er die Sünde voraussieht. Es bleibt auch seine Güte bestehen; Gottes Güte ist eben notwendig vollkommene Güte, diese aber muß es verstehen, auch Wohltaten zu unterlassen, wenn höhere, allgemeinere Rücksichten in Betracht kommen. Dabei entspricht diese Ordnung auch der Unendlichkeit Gottes, die sich vor allem in der freiesten Wahl jener Ordnung, die ins Dasein gerufen werden soll, offenbart. Unsere Weltordnung, die Schuld und Schmerz enthält, ist für jene, die sich bewähren, jedenfalls die bessere Ordnung, für die Nichtbewährten wohl die schlechtere, doch war es für den Schöpfer immer besser, trotzdem nicht von dieser Wahl abzustehen.

Die Schrift ist eigentliche Theodizee oder Rechtfertigung Gottes, eine erschöpfende und Geist und Herz erhebende Behandlung jenes wichtigen Problems. Es sind in ihr wirklich ebenso schöne als wahre Gedanken gesammelt, ja gehäuft und vertieft. Die Darstellung ist klar, bestimmt und übersichtlich; die Sprache ist gewählt, wenn auch nicht immer einfach oder konkret und leicht.

Vielleicht könnte der eine Gedanke (S. 78), daß Gott die Sünde auch nicht als Mittel zum Guten will, noch ausführlicher dargelegt werden. Da die besonderen Schönheiten unserer Weltordnung Schmerz und auch Schuld und Sünde zur notwendigen Voraussetzung haben, scheint der Einwurf, daß Gott diese als Mittel zum größeren Guten

will, besonders nahe zu liegen. Er ist zwar durch die schon S. 67 vorausgeschickte Unterscheidung vom „vorgängigen und nachfolgenden Willen“ entkräftet, allein diese könnte ihrer Wichtigkeit wegen gerade dort, wo der Haß Gottes gegen das Böse dargelegt wird, mit Nutzen noch einmal betont werden.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

Die hl. Schrift des Neuen Testamentes. III. Band: 1. **Der Hebräerbrief,** erklärt von *Ignaz Rohr*. 2. **Der Jakobusbrief**, erklärt von *M. Meinertz*. 3. **Judas-, Petrus- und Johannesbriefe,** erklärt von *Wilhelm Vrede*, 4. **Die Geheime Offenbarung,** erklärt von *Ignaz Rohr*. Bonn, Hanstein, 1916. VII + 287 S. gr. 8. M 4.20.

Die Freude, mit der im Jahre 1912 die Nachricht vom Erscheinen eines katholischen Gesamtkommentars zum Neuen Testamente allenthalben begrüßt wurde, drohte infolge von Mißgriffen, die in den ersten Lieferungen gemacht wurden, zu zerrinnen. Umso erfreulicher ist es aber, daß das Bibelwerk dennoch in Bälde abgeschlossen sein dürfte. Der Verlag ist gewechselt, die verfehlten ersten Lieferungen werden durch die bewährte Kraft von *Peter Dausch* neu bearbeitet, und bereits liegen einige Hefte seiner Synoptikererklärung vor. Der vollständig erschienene dritte Band bringt das letzte Drittel der Schriften des neutestamentlichen Kanons. Der Nachfolger *v. Belsers* in Tübingen, *Ignaz Rohr*, hat sich wohl die schwierigsten Stücke ausgewählt, den Hebräerbrief und die Geheime Offenbarung. Der Jakobusbrief wurde der bereits in der Erklärung dieser Schrift erprobten Kraft von *M. Meinertz* übertragen, die übrigen 6 katholischen Briefe sind von *Wilh. Vrede* in glücklicher Weise erklärt. Zwar sind manche Wünsche an einzelnen Teilen nicht ganz erfüllt, anderseits hie und da an nicht begründete Forderungen Zugeständnisse gemacht worden. Allein es liegt eine tüchtige Leistung vor und der erste katholische Gesamtkommentar auf deutschem Boden seit dem Werke *Bispings* wird gewiß in einem ausgedehnten Leserkreise viel Gutes stiften. Die Ausstattung ist sehr zu loben, der Preis muß als sehr niedrig bezeichnet werden.

1. *J. Rohr* hat mit großem Geschick zu den vielen und verwickelten Fragen des Hebräerbriefes in seiner knappen, inhaltsreichen Erklärung Stellung genommen. Besonders gelungen sind die Hinweise auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund und die Ähnlichkeit der Sprache mit der Ausdrucksweise Philos. Oft ist

schon durch ein gehaltvolles Wort der Übersetzung ein schwieriges Problem geklärt.

Doch klingt es etwas mißverständlich, von einer „Freude am Allegorisieren“ zu sprechen und den Brief hinzustellen als einen „fortlaufenden Versuch, den hinter den Zitaten und biblischen Tatsachen verborgenen geistigen Sinn zu enthüllen“ (S. 5). Tatsächlich liegen meistenteils einwandfreie Folgerungen aus dem Literalsinn vor; so wird von Worten und Ereignissen der Vorgeschichte der tiefere Sinn enthüllt, der dem Verfasser des Briefes durch göttliche Eingebung erschlossen wurde. Wo über den Literalsinn hinausgegangen wird, wo z. B. aus dem Namen und dem „Stillschweigen“ geschlossen wird wie 7,2 f, war dem inspirierten Verfasser von Gott geoffenbart, daß Melchisedech in seinem ganzen Auftreten ein Bild des Erlösers sei und daß auch negative Züge an seinem Bilde nicht ohne Bedeutung seien. Dementsprechend sind die alttest. Zitate allzu oft als bloße Anwendungen und Erweiterungen hingestellt.

Der Anteil des hl. Paulus am Hebräerbrief tritt zu stark in den Hintergrund. Seit dem Drucke dieser Lieferung hat das Bibelkommissionsdekret vom 24. Juni 1914 den hl. Paulus als Verfasser hingestellt. S. 1 heißt es gar, der Brief sei „unter paulinischer Flagge segelnd und doch sicher nicht von Paulus verfaßt“. Dies wird wohl S. 5 dadurch gemildert, daß die Gedanken als von Paulus stammend anerkannt werden. Apollos, für dessen Person sich *R.* (gegen *R. Schumacher*, vgl. ZkTh 41 [1917] 134 f) mit Recht entscheidet, kann nicht als Verfasser, wohl aber als Redaktor des Briefes gelten. Durch ein reines Versehen wird dieser Alexandriner S. 26 als Heidenchrist bezeichnet, was AG 18,24 direkt in Abrede gestellt wird.

Wenig Anklang dürfte die im Anschluß an *Sodens* Handausgabe gebotene Einteilung des Briefes finden: der 1. Teil soll mit 4,14 (statt 1,4) und der ermahnende Teil mit 10,32 (statt 10,19) beginnen. Hier sei auf die sehr guten Abteilungen verwiesen, die *Konst. Rösch* (Der Aufbau der hl. Schriften des N. T., Münster 1905) und *M. Hetzenauer* (in s. neuesten Vulgataausgabe, Regensb. 1914) vorgelegt haben. Der im Griechischen so wundervolle Text des Trostschreibens hat in der sachlich sehr genauen Wiedergabe eine allzu spröde wörtliche Fassung erhalten, vgl. 2,9; 3,14; 7,28; 9,15; 10,22 f; 11,3. 10. — Die Stelle 2,10 wird in dem Sinne gefaßt, daß Christus „durch Leiden enden“ sollte. Fürs Aktivum τελειῶσαι wird sich diese Bedeutung kaum rechtfertigen lassen.

Im Verhältnis zu den andern 8 Schriften erscheint die Erklärung des Hebräerbriefes als allzu knapp.

2. *M. Meinertz* hat seine schriftstellerische Tätigkeit vor 13 Jahren mit einer mehr als 300 Seiten starken Schrift über den

Jakobusbrief[1]) eröffnet. Somit war von ihm eine wohlgelungene Erklärung dieser Lehrschrift zu erwarten. Man muß seine Arbeit sehr billigen, wenn man auch nicht alle Einzelheiten als endgültig erledigt betrachten will und z. B. die Priorität des Römerbriefes vor der Jakobusepistel angesichts der Stellen Rm 4,1—5 und Jak 2,14—26 als nicht unwahrscheinlich aufrecht erhalten möchte.

Einer genaueren Erklärung bedürften noch die beiden Bilder aus der Naturgeschichte 3,8 und 5,3. Zur ersteren Stelle „die Zunge [ist] voll von todbringendem Gifte" wird die Erklärung gegeben: „Jak denkt offenbar bei der Erwähnung des Giftes an die Doppelzüngigkeit der Schlange". Allein es liegt bei Jak nichts vor, was auf eine solche falsche Auffassung hinweist. Vielmehr scheint der Apostel nur zu sagen, daß die Zunge des Menschen oft wie ein Giftzahn sich betätigt und so eine doppelte Verwendung findet; gerade dies wird ihm (V. 9 f) ein Anlaß zum Staunen, da im natürlichen Leben nichts Ähnliches entspricht. — Wenn es 5,3 heißt: „Euer Gold und Silber ist verrostet", so braucht man nach *M.* „nicht nach der chemischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu fragen, ob Edelmetalle vom Rost zerfressen werden können, denn „der Ausdruck ist der volkstümlichen Sprache entnommen". Ich möchte hier ein Kontrastbild angewendet finden (vgl. diese Ztschr. oben S. 151). Vor Gott und für die Ewigkeit geht nach den Worten des hl. Verfassers das in der Natur unverwüstliche Gold zugrunde, indem es seinem Eigentümer nicht nur nichts nützt, sondern ihm auch schädlich wird. Ein Zerstörtwerden für den irdischen Gebrauch ist dadurch nicht vorausgesetzt. — In 5,17 scheint *M.* eine sachliche Verschiedenheit zu 3 Kön 17 zu finden bezüglich der Dauer jener Trockenheit, die zur Zeit des Königs Achab über Israel verhängt wurde: „die atl. Angabe scheint nur 3 Jahre zu verlangen", „die Zeitdauer von 3½ Jahren (hier u. Lk 4,25) ist auf Grund der Überlieferung geboten". Die Lösung liegt wohl näher: zu der strafweise verhängten außergewöhnlichen Dürre von 3 Jahren, die vom Ausbleiben des Herbstregens an zu rechnen ist, ist das vorausgehende regenlose Halbjahr hinzugezählt, das natürlicherweise alljährlich eintritt. Durchs Absterben der Kulturen und Versiegen von Quellen macht sich schon alljährlich die Trockenheit unangenehm bemerkbar: so wurde die folgende Strafzeit schon von Anfang an recht fühlbar. Somit kann als „regenlose Zeit" sowohl 3 Jahre als 3½ Jahre angegeben werden.

3. a) Der kurze Judasbrief bietet genug Fragen, die den Scharfsinn des Erklärers herausfordern. *W. Vrede* ist seiner Aufgabe mit Erfolg nachgekommen, so besonders in der Frage der Prio-

---

[1]) Biblische Studien X 1—3.

rität gegenüber dem 2. Petrusbriefe und den rätselhaften Zitaten, die angeblich apokryphen Quellen entstammen.

Könnte nicht noch schärfer betont werden, daß apokryph nicht gleich durchaus falsch ist und ein Buch, das fälschlich einem heiligen Verfasser angehören will, ganz gut geschichtlich wahre Darstellungen enthalten kann? Der inspirierte Verfasser wurde bei der Auswahl davor bewahrt, Irrtümliches in seine Darstellung aufzunehmen. Dadurch, daß die Stelle der „Ascensio Moysis" verwertet ist, wird für die Echtheit der (mündlichen) Weissagung, nicht aber für die des ganzen Buches gutgestanden. *V.* möchte (S. 105) hier ein „neutrales Zitat" erblicken, dessen Möglichkeit er mit verfehlten Gründen zu erhärten versucht. — Wäre es nicht einfacher, V. 7 die Bestimmung „auf ähnliche Weise wie diese trieb Sodoma Unzucht" auf die im Briefe bekämpften Libertinisten zu beziehen in dem Sinne, wie es V. 8 noch ausdrücklich betont wird? — Wozu ist beim „ewigen Feuer" V. 7 die phantastische Vorstellung vorauszusetzen „als ob das Feuer, das jene Städte zugrunde richtete, noch immer auf dem Boden des Toten Meeres weiter wütet"? Der vorausgehende Vers, welcher die „ewigen Fesseln" erwähnt, legt es doch näher, an die Bewohner Sodomas zu denken, welche ewige Feuerpein erleiden.

b) Seit der allzu umfangreichen Erklärung der Petrusbriefe von *Hundhausen* (1873 und 1878) ist in Deutschland kein katholischer Kommentar über die auch für die Predigt so brauchbaren Briefe des Apostelfürsten erschienen. Darum füllt die Erklärung von *W. Vrede* eine empfindliche Lücke aus. Es ist dem Leser nicht schwer, dem Gedankengang der kräftigen Mahnworte des Apostels zu folgen und zu sehen, wie wir im Guten standhaft sein müssen inmitten der Verfolgung (1 Petr) und wie wir uns vor der falschen Lehre zu hüten haben im Hinblick auf die Wiederkunft des Herrn (2 Petr).

Von den 4 Verbalsubstantiven 1 Petr 1,1 f sind drei passiv und eins aktiv aufzufassen: Der Schreiber wendet sich an die „Fremdlinge", welche auserwählt sind dadurch, daß sie von Gott [Vater] vorherbestimmt, vom hl. Geiste geheiligt, durch Christi Blut besprengt und zum Gehorsam [gegen Gott] [sich entschlossen haben]. — Die schwierige Stelle 3,18—22 von der Hadespredigt des Herrn wird vom Verf. auf eine Heilsverkündigung an das einst ungläubige, aber durch das Strafgericht Gottes vor dem Tode noch bekehrte Sintflutgeschlecht aufgefaßt. Dies ist doch recht zweifelhaft; wird doch ausdrücklich V. 20 gesagt, daß nur die wenigen, die in der Arche waren, gerettet wurden. Es scheint somit wohl nur von einer Gerichtsverkündigung die Rede zu sein, deren Inhalt V. 17 angegeben ist: Das gottergebene Leiden des Gerechten nützt ihm, aber den ungläubigen Zeit-

genossen des Noe brachte ihr Untergang keinen Nutzen; diese Wahrheit verkündet ihnen die Seele des Heilandes. So reiht sich der Hinweis vorzüglich ein in die mit V. 13 beginnenden Ermahnungen zu geduldigem Leiden um der Gerechtigkeit willen. — Ob nicht 4,6 von den (einst) geistig Toten die Rede ist, d. h. den bekehrten Sündern? Sie sollen zwar zur Strafe dem irdischen Tode nicht entgehen (Rom 5,12—14), aber sie haben das ewige Leben in sich. — Die Erklärung des II. Petrusbriefes hätte noch gewonnen, wenn der Parusiegedanke, der den ganzen Brief durchzieht, noch mehr betont worden wäre. Die Verklärung auf Tabor gilt dem Apostel als Gewähr für die Wahrheit der Wiederkunft. Diese wird sich als plötzliches Eingreifen des Herrn darstellen und den Bösen wie einst den Engeln, der Urwelt und Sodoma ein jähes Verderben bringen, den Guten aber eine schnelle Rettung gewähren. Endlich wird die Schwierigkeit von der Verzögerung der Parusie direkt widerlegt. — Für die Stelle 3,12, nach der wir den Gerichtstag „durch einen heiligen Wandel beschleunigen" können, bietet der hl. *Augustin* die beste Erklärung (De bono conjugali 10; de bono vid. 23,18; de correptione et gratia 13,39: ML 40,381. 449; 44,940).

c) Wesentlich einfacher und leichter gestaltete sich die Erklärung der Johannesbriefe, wenn auch in ihnen manche Schwierigkeit sich findet. Durch die von *Vrede* gebotene eingehende Erklärung ist fürs Verständnis in schöner Weise gesorgt.

Ob der merkwürdige Wechsel im Gebrauche der Zeiten 2,12—14 (zuerst dreimal γράφω, dann nach der besseren Lesart ebenso oft ἔγραψα) durch den Beweis auf den eben verfaßten Brief und das früher geschriebene Evangelium sich erklären läßt, dürfte wohl unsicher sein.

Im dunklen Verse 1 Jo 5,6 möchte der Verf. zunächst eine Beziehung auf Taufe und Tod Christi (Wasser und Blut) finden, was sicher richtig ist. In der Erklärung von V. 9 verbindet er aber damit das Geisteszeugnis und redet von einem „dreifachen Zeugnis des allwahrhaften Gottes, das dieser durch den hl. Geist bei der Taufe und dem Tode Christi für dessen Messianität und Gottessohnschaft abgelegt hat". Abgesehen davon, daß es schwierig ist, beim Tode des Herrn ein Zeugnis der dritten göttlichen Person zu entdecken (Hebr 9,14 ist von Christi Gottheit die Rede), wäre die so sehr betonte Dreizahl kaum mehr aufrecht zu halten. Darum empfiehlt es sich wohl, das Zeugnis des Zeugen κατ' ἐξοχήν Jo 15,26 als ein getrenntes zu behandeln, das zu den beiden vorausgegangenen (dem des Vaters bei der Taufe und dem des leidenden Heilandes) hinzutritt (darum steht es V. 6 an letzter Stelle). Da es aber ausschlaggebend ist, weil es noch immer fortdauert und Gegenstand der Erfahrung ist, darum tritt es V. 8 bedeutungsvoll an die Spitze. Dann könnte man das be-

kannte Wort des hl. *Cyprian:* „Iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: hi tres unum sunt“ (De unitate eccl. 6 ML 4,504) nicht auf V. 7, das „Comma Johanneum“ sondern auf V. 8 beziehen. Schon vor dem hl. *Augustinus* (Contra Maximinum 2.22, 3 ML 42, 794 s) deutet der Verfasser der Schrift vom dreifachen Lohn diesen Gedanken an: „Hoc est per os trium testium probari, id est per os patris et filii et spiritus sancti confiteri“ (n. 44. Zeitschrift f. neut. Wiss. 15 [1914] 87).

4. Eine besonders dornenvolle Arbeit war die Erklärung der Apokalypse, dieses mit sieben Siegeln verschlossenen Buches; die Arbeit Prof. *Rohrs* ist nicht ohne reichen Nutzen geblieben. In vielen Punkten mußte er sich freilich damit begnügen, die geheimnisvollen Zeichen in sich nach dem Wortlaute des Bildes zu erklären und auf ähnliche Zeichen hinzuweisen; es war nicht möglich, auf die schreckensvollen Ereignisse der Zukunft im einzelnen einen Schluß zu ziehen. Bleibt uns ja schon das eine verborgen, ob die in der geheimnisvollen Siebenzahl vorgelegten Bilder von den Siegeln, Posaunen und Zornschalen auf verschiedene, sich zeitlich ablösende Ereignisse beziehen oder ob sie etwa nur Ankündigung und Ausführung der gleichen Vorgänge schildern. Die Erklärung wurde erschwert durch die kühnen Versuche einer ungläubigen Bibelkritik, die verschiedenen Bilder als aus verschiedenen Kulturkreisen entlehnt hinzustellen und alle möglichen Quellen nachzuweisen.

Manchmal dürfte der Verf. wohl zu sehr in der Geschichte des römischen Kaiserreiches, besonders in den Personen von Nero und Domitian die Erklärung der apokalyptischen Rätselbilder gesucht haben. Gewiß hat die bewegte Zeitgeschichte ihre Farben für die Darstellung geliehen, aber doch nur insoferne, als dem Seher von Gott geoffenbart wurde, daß verschiedene endzeitliche Ereignisse sich in ähnlicher Weise abwickeln werden wie die römische Kaiserzeit. Namentlich legt uns seine Schilderung das eine nahe, daß der Ansturm der irdischen Mächte gegen die Kirche der Endzeit ähnliche Formen annehmen werde, wie die ersten Christenverfolgungen sie aufwiesen.

Manchmal scheint irrigen Ansichten der damaligen Zeit allzuviel Einfluß in die apokalyptischen Bilder zugeschrieben zu werden, z. B. dem Wahne, daß die Sterne beseelt seien (zu 9,1). Auch dem persönlichen freien Schalten des hl. Sehers (S. 231) wird mitunter zu viel zugeschrieben, so, wenn „eine Vergrößerung ins Ungeheuerliche“ (S. 242) zeitgeschichtlicher Motive angenommen wird.

R. hat darauf verzichtet, die Schwierigkeit zu lösen, welche in der Nähe der Endzeit liegt, die im Buche vorausgesetzt erscheint.

Die Eigenart der Prophetie, auf die jüngst Kardinal *L. Billot* in einem derzeit unzugänglichen Aufsatz verwiesen hat (La Parousie, in: Études 151 [1917 II] 545—561), dürfte dieselbe wesentlich zu mildern geeignet sein.

Inzwischen sind vom Kommentarwerk bereits die Erklärungen von Mt Mk 1 Kor und der Gefangenschaftsbriefe erschienen; mit den früher veröffentlichten Heften liegen nun bereits 21 Bücher des N. T. vor und es sind nur noch Lk Rom 2Kor Gal 1 2 Thes ausständig. Möge ihr Erscheinen uns in Bälde einen vollständigen Kommentar zum Neuen Testamente bescheren!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Handbuch der altchristlichen Epigraphik von *Karl Maria Kaufmann.* Mit 253 Abbildungen sowie 10 schriftvergleichenden Tafeln. gr. 8° (XVI + 514 S.). Freiburg 1917, Herdersche Verlagshandlung. M 18.—, geb. in Leinwand M 20.—.

Kaufmanns Handbuch der altchristlichen Epigraphik, eine sehr willkommene Ergänzung zu seinem Handbuch der christlichen Archaeologie (2. Aufl. Paderborn 1913), ist die erste Darstellung dieser Art, die wir besitzen. Bei *K.s* bewährter Methode ist schon dieser erste Wurf vorzüglich gelungen. Klarheit der Sprache, Übersichtlichkeit des großen Stoffes, ruhige besonnene Kritik, eine treffliche Auswahl der ca. 2000 besprochenen Inschriften und der Illustrationen zeichnen das Buch aus; sein Wert erhöht sich besonders dadurch, daß dem vorhandenen Material entsprechend auch die Inschriften des griechischen Sprachgebietes und des näheren Ostens herangezogen werden. Recht dankenswert sind die beigegebenen Tafeln und Hilfstabellen.

Der reiche Inhalt und die eigentümliche Anlage des Handbuches mag wenigstens durch die Aufzählung der Hauptabschnitte angedeutet werden: 1. Begriff und Aufgabe der altchristlichen Epigraphik. Quellen und Literatur (1—14). 2. Äußere Erscheinung, Paläographie, Sprache und Datierung der Inschriften (15—51). 3. Die Sepulcralinschriften im allgemeinen und in einzelnen Ländern. Rom und Italien. Griechenland und Kleinasien. Syrien und Ägypten. Nordafrika. Gallien. Germanien (52—96). 4. Ausgewählte epigraphische Texte zur vita profana et socialis. Volksklassen. Berufsstände. Heimatangaben. Familienleben. Grabrecht (97—131). 5. Das epigraphische Formular in besonderer Berücksichtigung dogmatischer und verwandter Texte (132—226). 6. Kirche und Hierarchie (227—294). 7. Die Graffiti (295—311). 8. Urkunden. Nichtkirchliche historische Inschriften (312—326). 9. Die

Inschriften des Papstes Damasus (nebst Vorbemerkungen über die epigraphische Dichtung) (327—365). 10. Nachdamasianische historische Inschriften in poetischer Form. Märtyrerelogien und Bautituli aus den römischen Katakomben. Basilikentitel (366—387). 11. Ausgewählte Bauinschriften und verwandte Texte mit besonderer Berücksichtigung des Orients. Die Landkarte von Madaba (388—444).

K. hat schon mehrfach im Anschluß an *de Rossi* und *Marucchi* einer ausgiebigeren Benützung der altchristlichen Überreste, vor allem der Inschriften, in der Theologie, besonders in der Dogmatik und Dogmengeschichte eindringlich das Wort geredet in der richtigen Erkenntnis, daß hierin schließlich Ziel und Ende der archäologischen Forschungen zu suchen sei. In der Tat liefern die Inschriften sehr wertvolle Beiträge zur Kenntnis des altchristlichen Glaubens und Lebens und zeichnen sich dabei gegenüber den Traditionsquellen im engeren Sinne durch beachtenswerte methodische Vorzüge aus; so durch die Unmittelbarkeit und Treue, mit der sich das altkirchliche Leben in ihnen offenbart ohne jede Trübung durch die persönliche Auffassung eines Berichterstatters: „Mehr noch als der Historiker schöpft hier der Theologe aus einem Jugendborn, in dessen Spiegel ihm das liebe Antlitz seiner Mutter, der Kirche, in herrlicher Frische entgegenstrahlt“ (S. 1). Die Inschriften geben vielfach über die Ausbreitung und Allgemeinheit kirchlicher Einrichtungen und kirchlichen Glaubens zuverlässigere Auskunft als andere Quellen, deren Angaben oft genug in unrichtiger Weise verallgemeinert werden; die so beliebte Annahme, als hätten im Urchristentum zunächst verschiedene, später als Häresien gebrandmarkte Anschauungen gleich allgemein und gleichberechtigt neben einander bestanden, wird in manchen Fällen von der Epigraphik als unhaltbar dargetan. Da ferner in den monumentalen Quellen der einfache Glaube losgelöst von jeder spekulativen Begründung erscheint, so stellen sie ein umso klareres Bild der kirchlichen Überlieferung dar, wie sie stets in der Kirche gelebt hat, unberührt von dogmatischen Kontroversen, denen oft in einseitiger Weise eine unrichtige Stellung zur wesentlichen kirchlichen Tradition zugeschrieben wird.

Leider ist derartigen Anregungen bis auf die neueste Zeit nur wenig entsprochen worden; schon die Zahl der monographischen Arbeiten ist gering; in den Werken aber über Dogmatik, über dogmengeschichtliche Fragen sind die Inschriften bisher meist nur spärlich berücksichtigt. An gutem Willen hat es wohl nicht gefehlt; es fehlte aber an der Einführung der Theologiestudierenden in diese Gebiete, und doch kann erst aus einer solchen allgemeinen Einführung eine ausgiebigere Verwertung der archaeologischen

Funde in der heiligen Wissenschaft erhofft werden. Für einen Einführungsunterricht nun in die altchristliche Epigraphik bildet das Handbuch *K.s* für Schüler und Lehrer die notwendige und ausgezeichnete Grundlage und darin liegt vor allem sein Wert. Es vermittelt nicht bloß die Grundzüge der Epigraphik, sondern enthält auch (Abschnitt 5 u. 6 S. 132—294) nach Hauptpunkten der christlichen Lehre und der kirchlichen Einrichtungen geordnet mustergültige Beispiele der Verwertung des Inschriftenmaterials für die Theologie; leicht wird das zu weiterem Forschen in diesen köstlichen Überbleibseln der Vorzeit anregen. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn nunmehr *K.s* Handbuch im theologischen Unterricht Verwendung fände und wäre es auch nur im Rahmen der Kirchengeschichte oder in kirchengeschichtlichen Seminarien, wenn es anders nicht möglich ist; Kürzungen und selbst Auslassungen im einen oder anderen Abschnitt der Kirchengeschichte, besonders wenn er auch in anderen Fächern zur Sprache kommt, würden keineswegs ein zu großes Opfer bedeuten, wenn dadurch für die Aufnahme einer wenigstens elementaren Einführung in die altchristliche Epigraphik Raum geschaffen wird.

In der Aberkiosinschrift (S. 169—178) dürfte sich die Übersetzung *de Rossis* für ταῦθ' ὁ νοῶν gleich „wer dies versteht" mehr empfehlen als die andere „wer das liest"; die Stelle bleibt alsdann ein ausdrückliches Zeugnis für die Arkandisziplin. In der vielbesprochenen Clematiusinschrift (S. 395—397) läßt sich jenes (virginum) imminentium ex partibus orientis kaum wiedergeben mit „die aus östlichen Landen erschienen"; philologisch scheint einzig die Übersetzung zulässig: „die im Osten (nämlich der Basilika, von der die Rede ist) nahe bei (begraben) liegen".

Innsbruck. Franz Pangerl S. J.

S. Aurelii Augustini **Tractatus sive sermones inediti** ex codice Guelferbytano 4096. Detexit adjectisque commentariis criticis primus edidit *Germanus Morin O. S. B.* Accedunt SS. *Optati* Milevitani, *Quodvultdei* Carthaginensis episcoporum aliorumque ex Augustini schola tractatus novem. 4° XXXVI u. 232 S. M 15.—, geb. M 18.— (ohne Teuerungszuschlag). Kempten 1917, Kösel. (Widmung an Georg Grafen Hertling.)

Im Jahre 1913 machte der Benediktinerpater Don *Morin* darauf aufmerksam, daß außer zwei von *Goldbacher* herausgegebenen Briefen in den letzten Jahren nichts Neues mehr in den Handschriften entdeckt wurde, das dem hl. Augustinus zuzuweisen sei.

Morin selbst veröffentlichte bei dieser Gelegenheit eine Rede des hl. Augustin zur Weihe eines Bischofs (Rev. bénéd. 30 S. 393 ff). Dieselbe Predigt bildet auch das Glanzstück in der neuen Sammlung (S. 142—157), die *Morin* nach dem Weissenburger Codex der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel nunmehr allen zugänglich macht. Daß die Predigten des hl. Augustin noch nicht alle bekannt und veröffentlicht sind, setzt der gelehrte Benediktiner als selbstverständlich voraus. Als im Jahre 1654 *Joh. Bapt. Marus* in Rom 8 neue Predigten publizierte, sagte er (p. 12) in der Einleitung: „utinam semel omnia prodeant quae in tam vasta sancti doctoris eruditione varie dissipata et distracta cum tineis et blattis conflictantur, nec nisi saeculorum intervallo in tanta rerum vicissitudine emergunt; nisi etiam plura mutatis nempe latebris perierunt". Mit einem praktischen, heitren Wink für alle Bibliothekare fügt *Michael Denis S. J.* dem 22. Sermo die Anmerkung bei, es dürften sich schon noch andere Predigten finden lassen, wenn man auf den Bibliotheken sich nicht damit begnügte, die Register zu durchblättern und bloß den Bandrücken anzuschauen. Als Kustos der kaiserl. Bibliothek in Wien gab *Denis* 1792 (MSL 46, 813—940) 25 bisher unbekannte Predigten des hl. Augustin heraus. Am nachdrucksvollsten wies der Kardinal *A. Mai* im Jahre 1852 darauf hin, wie viele Handschriften-Bestände in der Mauriner Ausgabe nicht berücksichtigt seien; die 201 neuen Predigten, die er vorlegte, bildeten für diese Aussage einen sprechenden Beweis.

Mit der Predigt-Überlieferung des hl. Augustinus ist es anders bestellt, als mit der handschriftlichen Weitergabe seiner größeren literarischen Werke. Zunächst hat Aug. über 40 Jahre gepredigt bei den verschiedensten Anlässen und zwar so häufig, daß man sich heute nur schwer davon eine Vorstellung macht; vielfach war der Text vorher genau fixiert, sehr oft wurde er erst nach dem Vortrage diktiert. Diese Predigt-Reihen fanden wieder aus rein praktischen Gründen durch eifrige Benützer eine große Verbreitung; sie wurden aber auch oft nach eigenen praktischen Gesichtspunkten umgearbeitet und ergänzt. Der von *Morin* neu erschlossene Weissenburger Codex ist ein gutes Beispiel für eine Mustersammlung aus dem 6. Jhrhdt. Wohl um das Jahr 508 bei einer Belagerung von Arles noch ergänzt, haben die einzelnen Stücke zuletzt dem hl. Cäsarius von Arles (469—542 od. 543) als Predigtvorlagen gedient: jedenfalls hat er auch schon Vorgänger gehabt. So leicht wie für *Mai*, *Denis* und *Marus* war es aber für *Morin* nicht, den Inhalt seiner Handschrift gleich richtig zu bestimmen. Das erste Blatt mit der mutmaßlichen Aufschrift „Tractatus s. Augustini episcopi" war seit Jahrhunderten verloren, statt

dessen war in neuerer Zeit der Titel beigefügt worden: „Tractatus vel homiliae diversorum patrum, ab initio et in calce mutilae“. Die Unterscheidung und klare Trennung der Arbeiten des hl. Cäsarius von der ursprünglichen Vorlage, wie sie der hl. Augustinus geboten hatte, ist keineswegs leicht: Cäsarius entstammte noch einer altrömischen Familie, hatte in Arles eine alles überragende Stellung inne und predigte wenigstens einmal am Tage. Die Leitung des Wiener Corpus hat die kritische Ausgabe der Cäsarius-Schriften (MSL 67) vorderhand ganz zurückgestellt; auch die Predigten des hl. Augustinus, die in der Überlieferung mit denen des hl. Cäsarius eng verknüpft sind, sind für die Wiener Ausgabe noch nicht in Angriff genommen. Zuletzt hat P. *Lejay* (Revue biblique 1895 S. 394 nach *Malnory*) aus dem Migne-Band 39 die Predigt-Nummern zusammengestellt, die dem hl. Cäsarius zufallen und nicht dem hl. Augustin. Nun hat gerade *Morin* sich die heikle Aufgabe gestellt, die Schriften des hl. Cäsarius herauszugeben (Mes principes et ma méthode dans la future édition de s. Césaire 1893 Rev. bénéd. S. 62 ff; St. Césaire d'Arles: une douzaine de travaux relatifs à ses écrits, avec divers sermons et opuscules de lui inédits jusqu' à nos jours [Études etc. S. 41 Nr. 61]). Durch seine literarischen Interessen war er daher in besonderem Maße geeignet, die neu entdeckte Cäsarius-Sammlung richtig zu werten.

Die Handschrift ist alt, sie entstammt dem 9. Jhdt. und muß als wichtiger Textzeuge auch für diejenigen Predigten gelten, welche uns noch auf anderen Wegen überkommen sind. Sie enthält insgesamt 95 (oder, da eine Ansprache zweimal aufgenommen ist, 96) Traktate. 33 von ihnen bilden im Werke *Morins* in mustergültiger Ausgabe den Kern des Buches, 9 andere, die nicht von Augustinus selbst herrühren, sind im Apendix mit kritischem Apparat wiedergegeben. Ordnet man die Sermones nach Verfassern, so entfallen 79 auf den hl. Augustinus, 1 auf den hl. Hieronymus, 1 auf den hl. Maximus, 5 auf den hl. Cäsarius, 4 auf den Bischof Quodvultdeus, 4 auf anonyme afrikanische Verfasser, 1 auf den hl. Optatus von Mileve (330—400). Am Schlusse des Bandes folgt ein Register der Stellen der hl. Schrift, das der Münchener Pfarrer Dr. *Josef Denk* zusammengestellt hat, ferner ein Namen- und Sachregister von *Morin*.

Werfen wir noch einen Rückblick auf das allmähliche Anwachsen und Bekanntwerden der „sermones Augustini“. Nach Karthäuser-Handschriften kommen 1531 in Paris 17 Predigten heraus; *Joh. Ulimmerius* veröffentlicht 1564 43 sermones und 27 Fragmente und fügt 1577 noch 9 Predigten der von Löwener Theologen besorgten Antwerpener Ausgabe hinzu. In Paris kommen 1614 11 sermones nach Karthäuser-, 13 nach Handschriften von

Pithou heraus; 1631 weitere 40 von *Sirmond*; 1634 einige von *Hieronymus Vignier*, 1 von *d'Achery*, 18 in der Moriner Ausgabe (1679—1700); 1793 in Florenz 4 von *Fontani* (MSL 47,1113—1140); in Rom 1819 10 von *Frangipani O. S. B.* (MSL 46,943—1004); in Paris 1836 70 von *Caillau* und *Saint-Ives*, in Florenz 1863 einige Homilien von *Liverani* (im Spicilegium liberianum), in Paris 1913 2 von *Morin* (Études, textes et decouvertes vgl. diese Ztschrift 1915 S. 387). Mit Don *Morin* setzt also nach längerer Pause ein ganz neues Interesse für die Predigten des hl. Augustinus ein. Hoffentlich wird die kommende Friedenszeit, die ja allein handschriftliche Vergleiche in größerem Maßstabe erlaubt, durch die Cäsarius-Ausgabe auch eine allumfassende Sammlung der Predigten des hl. Augustin vorbereiten.

Noch ein kurzes Wort zum Inhalt der Traktate. Seit Gregor dem Großen kommt in der päpstlichen Briefform der Titel *servus servorum Dei*[1]) auf. Wollte man nach Inhalt und Bedeutung dieses Titels sich in der christlichen Literatur umsehen, so könnte man wohl den Sermo de Ordinatione episcopi [2]) als ausgeführte Begründung dieser Devotionsformel anführen. Entsprechend diesen theoretischen Darlegungen hat sich Augustin auch selbst (ep. 130 CSEL 44 S. 10) *servus Christi servorumque Christi* genannt. — In derselben Predigt über die Aufgaben des Bischofs führt Augustin (Nr. 7 S. 148 Z. 222) aus: dixit Paulus inter cetera *unius uxoris virum*, sed quanto melius nullius! Quousque progrediendum sit, dixit, ut non plus ab una; sed multo melius, si nec una. Demut und Keuschheit sind dem hl. Augustinus die Grundtugenden für die hierarchischen Vertreter der Kirche. — Die Kirche selbst ist im Gegensatz zu der nationalen Donatisten-Kirche, die sich prinzipiell nur auf das kleine Afrika beschränkte, auf der ganzen Welt[3]) verbreitet: diese weitausgedehnte Kirche ist durchaus einheitlich[4]),

---

[1]) MSL 75,509; 76,785 u. 1975.

[2]) In der Reihenfolge der Hs. Nr. LXXXIV, unter den von *Morin* edierten Nr. XXXII. S. 142, 11 non dedignetur servus esse multorum; 143,50 non feci iniuriam fratri meo, futuro episcopo vestro, quia eum esse volui et ammonui servum vestrum; 144,59 servi vestri sumus; 144,87; 146,133; 147,177; 149,271 Dominus et episcopus episcoporum.

[3]) Bei *Morin* 160,76 promisisti ecclesiam toto orbe terrarum diffusam; 153,409 tu dicis ecclesiam Christi in Afris et in Africa esse: ego dico ecclesiam Christi per omnes gentes diffundi . . Litigas tu pro parte litigas ut in parte remaneas. Ego tibi contradico, ut totum possideas.

[4]) S. 26,31—60; S. 111.74 Judas ipse separavit a Domino. Toleratus est usque ad extremum. S. 112,85.

niemand darf sich von ihr trennen. — Als letzte Sanktion für christlichen Glauben und Sitte spielt die Hölle[1]) eine sehr große Rolle. — Die vielen Predigten auf den hl. Petrus und den hl. Cyprian stehen in direktem Gegensatz zu den Donatisten, welche diese beiden Heiligen für sich allein in Anspruch nahmen und den Katholiken den Judas und Nikolaus [Diakon] als Patrone zuwiesen.

Zu den auf S. 250 angegebenen Addenda et corrigenda füge man hinzu S. XV 6. Zeile v. u. praecipue statt praecique; S. 32 Z. 89 angustias statt augustias; S. 187 Z. 13 inter discipulos fuit statt inter apostolos fuit [es folgt et apostolus non fuit]; S. 191 Z. 52 XXIX statt XXIX. — Römische Zahlen kommen dreimal zum Registrieren der verschiedenen Sermones vor. Zunächst I—XCV die 95 [96] Stücke des Weissenburger Codex, numeriert von *Morin* in der Folge, wie sie sich in der Handschrift finden; ferner 2 gesonderte Auslesen aus dieser Gesamtheit, nämlich die vom Herausgeber wirklich edierten Stücke und zwar 1) I—XXXIII die Werke, die von Augustinus stammen und sonst noch nicht gedruckt sind, 2) I—IX wertvolle Stücke von andern Autoren. Vielleicht wäre ein Wechsel in der Numerierung durch die viel praktischeren arabischen Ziffern für das Zitieren nach dem neuen Werk empfehlenswert gewesen.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

P. *Paulus Maria v. Loë, O. P.*, **Alberts des Großen Homilie zu Luc 11,27.** Bonn, Hanstein, 1916 (56 S. gr. 8°) M 1.20.

In seiner neuesten Veröffentlichung hat uns P. *v. Loë* mit einer Perle mittelalterlicher Homiletik beschenkt. Auf Grund von fünf Trierer Hss und einer Darmstädter gibt er über den Text *Extollens vocem quaedam mulier* eine Predigt heraus, als deren Verfasser er Albert den Großen ansieht. Heilige Begeisterung für die Gottesmutter, tief innerliche Frömmigkeit, verbunden mit der ganzen Zartheit und Natürlichkeit des Mittelalters, sprechen aus jedem Satze. Von den Büchern der Schrift findet in erster Linie das Hohelied reichste Verwertung.

Der Herausgeber hat das Verständnis durch eine vorzügliche Einleitung, die mehr als 30 Seiten einnimmt, auch für weitere Kreise erleichtert. In ihr geht er den Beziehungen der Schrift zur Dogmatik, Moral, Mystik und Kulturgeschichte liebevoll nach und wirkt so nach allen Seiten anregend.

---

[1]) S. 161,131 ff.

In einem Punkt kann ich mich leider der Ansicht *P. v. Loës* nicht anschließen. Da wir bis jetzt von Albert keine ausgeführten Predigten kennen, und auch die mystische Schrift De adhaerendo Deo m. E. schwerlich von ihm herrührt, so wäre es überaus wertvoll, ein Beispiel seiner Predigtweise und seiner inneren Frömmigkeit näher kennen zu lernen. Hat aber diese Homilie wirklich Albert zum Verfasser? Nach dem Herausgeber ist das Zeugnis der Hss ausschlaggebend. Nun gehören aber sämtliche Hss dem 15. Jahrh. an. Und es ist bekannt, wie freigebig man zu jener Zeit in der Zuteilung von Schriften an Albert war. Ich erinnere nur an De laudibus B. M. Virginis des Richardus a S. Laurentio, Paradisus animae, De alchymia, De secretis mulierum, De mirabilibus mundi. Ferner stammen von den 6 Hss fünf aus Trier, die Darmstädter Hs aus Vallendar im Trierischen. Das läßt schon eine nahe Verwandtschaft vermuten. In der Tat ist die Zahl der Varianten sehr gering. Zwei Hss, Cod. 613 und Cod. 1047 der Stadtbibliothek, rühren vom selben Schreiber und gleichen Jahr 1438 her. Sie stellen nur einen Zeugen dar. Cod. 61 der Stadtbibliothek und Cod. 73 der Seminarbibliothek dürften unmittelbar auf dieselbe Vorlage zurückweisen. Beide stammen aus St. Matthias in Trier, beide stehen zusammen mit einer Homilie Ottos von Morimund und Volcuins von Sichem, beide haben die charakteristischen Lesarten: in iniuriam 46,14, imagine 51,22. omni peccati actualis macula 50,31. Die übrigen Abweichungen von Cod. 61 sind als Verlesungen oder absichtliche Verbesserungen leicht zu erklären. Dieser Klasse steht die Klasse A (Cod. 613 u. Cod. 1047) außerordentlich nahe. Das Bruchstück von Cod. 614, von dem *v. Loë* leider keine Lesarten bietet, stimmt nach Überschrift und Inhalt (Alberts De laude B. M. V. super Missus est und unsere Homilie) völlig mit Cod. 1047 überein. Die Hs 205 von Darmstadt aus dem Jahre 1487 weicht am meisten ab. Sie erweist sich aber auf den ersten Blick als recht schlechten Zeugen — der Schreiber oder dessen Vorlage schrecken selbst vor willkürlichen Änderungen nicht zurück. Gleichwohl ist selbst diese Hs noch nahe mit Klasse A und B verwandt. Wir haben also für die Autorschaft Alberts nicht das Zeugnis von 6 alten, weit voneinander abliegenden Hss, sondern nur von 2 oder 3 späten und einander recht nahe stehenden Hss.

Aus dem Inhalt und der Sprache lassen sich, wie auch *v. Loë* zugibt, keine entscheidenden Beweise gewinnen. Leichte Anklänge an einen Bericht über Albert in den Vitas fratrum und an eine Stelle aus De laudibus B. Mariae, in der der Papst ebenso wie in der Homilie Knecht der Knechte Gottes genannt wird, sind zu

unbestimmt. Anderseits erregen die Worte S. 50: Dulcis Mariae in hunc mundum ingressus, qui ab omni amaritudine peccati originalis segregratus einiges Bedenken. Bei Albert müßten sie von der Geburt Mariens verstanden werden. Viel näher aber liegt die Beziehung auf die Empfängnis, zumal auch das Augustinische „Cum de peccatis agitur, nullam de illa volo fieri mentionem" im Zusammenhang angewandt wird, was sonst m. W. bei Albert nicht vorkommt. — Die Sprache endlich dürfte gegen Albert und überhaupt gegen das 13. Jahrh. entscheiden. Der Verfasser bekundet eine ganz charakteristische Stilgewandtheit und einen ausgeprägten Sinn für sprachliche Schönheit nach klassischem Muster. Er achtet bewußt auf Satzbau, Stellung der Pronomina, Antithesen, Übergänge. Man spürt den beginnenden Einfluß des Humanismus. Selbst die Predigten eines Bonaventura müssen in dieser Rücksicht weit zurückstehen. Alberts Stil, Sprache und Einteilungsmethode ist überall, selbst in den Einleitungen und Schrifterklärungen, die sich am ersten zum Vergleich heranziehen lassen, so grundverschieden, daß man nicht an die Gleichheit des Verfassers glauben kann. So dürfte ich nicht zuviel behaupten, wenn ich sage: die Homilie stammt nicht von Albert, überhaupt nicht aus dem 13. Jahrh., sondern eher aus der zweiten Hälfte des 14. oder dem Beginn des 15. Jahrh.

Noch eine mehr nebensächliche Bemerkung zur Textrezension. Mancher wäre dem Herausgeber dankbar gewesen, wenn er auch Schreibfehler und charakteristische Schreibungen in den Apparat aufgenommen hätte. Das Urteil über das Verhältnis der Hss. zu einander wird dadurch erleichtert. Auch die unpassende Lesart von D 41,29 wäre besser in die Anmerkungen verwiesen. Aus S. 51,32 donec dicatur *nobis:* Filii ecce mater vestra! *Pueri* ecce frater vester läßt sich nicht schließen, daß auch die Chorknaben zugegen waren. Die Stelle ist eine reine Amplifikation, bei der jedesmal dieselben gemeint sind. Ferner will der Prediger den Gebrauch, daß vornehme Frauen ihre Kinder nicht stillten, keineswegs brandmarken, er berichtet einfach die damals verbreitete Unsitte.

Zum Schluß möchte ich darauf hinweisen, daß es für eine Würdigung der mittetalterlichen Predigt interessant wäre, einmal dem Schriftgebrauch der Prediger nachzugehen. So fiel es mir bei dieser Homilie auf, daß die zahlreichen Schriftstellen sich zum allergrößten Teile in dem Werke De laudibus Mariae des Richard a Sancto Laurentio finden. Allerdings ist das Werk für unsere Homilie nicht Quelle. Ob der Prediger aber unmittelbar aus der Schrift geschöpft hat?

Wenn auch die Autorschaft Alberts als recht fragwürdig erscheint, so behält die Homilie dennoch als vorzügliche Probe spät-

mittelalterlicher Predigtweise ihren vollen inneren Wert. Alberts Liebe aber zur Gottesmutter hat sich in andern Werken ein bleibendes Denkmal geschaffen, so in der Schrift De laudibus Mariae super missus est und in der Erklärung des Ave Maria. Letzteres Werk ist bis heute ungedruckt, obgleich es sicher von Albert herrührt. Es findet sich bereits in der Hs 9528 der Münchener Staatsbibliothek, die aus dem Kloster Oberaltaich in der Regensburger Diözese stammt und noch dem 13. Jahrh. angehört. Es trägt dort die Aufschrift (f. 56R): Incipit opusculum magistri Alberti Ratisponensis episcopi de ordine predicatorum in salutacionem angelicam, so daß man daran denken könnte, es sei in Alberts Bischofszeit entstanden.

München. Fr. Pelster S. J.

Das zarische Rußland und die katholische Kirche. Eine apologetische Studie von Dr. *Franz Meffert* (Apologetische Tagesfragen, Heft 18). M. Gladbach 1918, Volksvereins-Verlag. 204 S. M 3.60

Die katholischen Apologeten können sich über das Erscheinen dieses Buches freuen. Das lange, fast ununterbrochene Martyrium der katholischen Kirche im Reiche der Zaren wurde leider bis jetzt nur allzu wenig bekannt. Dem Verfasser stand zwar fast ausschließlich nur die in deutscher Sprache erschienene Literatur über Rußland zur Verfügung[1]; trotzdem urteilt er über das Ver-

---

[1]) Von den von *M.* benutzten größeren Werken sind besonders zu empfehlen: *Likowski,* Die Union zu Brest, Freiburg 1904; derselbe, Geschichte des allmählichen Verfalls der unierten ruth. Kirche, Posen 1885; *Pelesz,* Geschichte der Union der ruth. Kirche mit Rom, Würzburg 1881; *A. Leroy-Beaulieu* (Das Reich der Zaren, übers. Sonderhausen 1890) macht ausgezeichnete Vergleiche zwischen Katholizismus und russischer Orthodoxie, die geschichtlichen Erwägungen sind jedoch schwach, und nicht zu billigen ist sein allzuweit gehender wenn auch noch christlicher Liberalismus. — Außer diesen und den zahlreichen anderen von *M.* benützten Werken hätten ihm noch recht nützlich sein können: 1) Vor allem die 5 Bände von *P. Pierling,* La Russie et le St. Siège; es ist wohl das beste, was bis jetzt über das Verhältnis zwischen der russ. Regierung und Rom geschrieben worden ist. 2) Dom *Guèpin,* St. Josaphat. 3) Die zahlreichen Schriften von *William Palmer* (Oxford, nicht Worcester!); *Palmer* hat beinahe sein ganzes Leben hindurch, meistens an Ort und Stelle, die orthodoxe Lehre studiert. 4) Die Arbeiten mehrerer anderen englischen Autoren,

fahren der zarischen Regierungen dem Katholizismus gegenüber ganz richtig. Er gibt von den Verfolgungen der katholischen Kirche in Rußland ein klares, umfassendes Bild. Auch von der vielfach so verwickelten Geschichte der kirchlichen Union ist es ihm gelungen, eine anziehende und für jeden Leser verständliche Darstellung zu liefern. Die charakteristischen Merkmale der russischen antikirchlichen Politik sind gut hervorgehoben; das zynische Verfahren der russischen Bürokratie hat eine strenge, jedoch ganz richtige Würdigung gefunden. Das Programm der russ. Regierung, besonders seit Katharina II, war das folgende: den Katholizismus innerlich zu verderben, lebensunfähig zu machen, hauptsächlich durch Anstellung und Unterstützung von berufslosen, unwürdigen, ja gar nicht katholisch gesinnten Bischöfen (Siestrzencewicz unter Katharina; später der Apostat Siemaszko etc.): das unierte Volk sollte durch Betrug, durch Maskierung des wahren Zweckes unter dem Schein liebevoller Sorge für die Reinheit des Ritus, in die Staatskirche einverleibt werden; alles das konnte freilich nur mit Hilfe einer systematischen Pflege tiefer Unwissenheit durchgeführt werden. *Meffert* zeichnet diese Kirchen-Politik objektiv und sicher nicht ungerecht[1]); bekanntlich hat sie Pius X mit den Worten charakterisiert: „Lügen, nichts als Lügen!" *M.* geht der Bekämpfung des Katholizismus durch das russische Schisma bis zum Jahre 1917 nach; auch von der Tätigkeit des berüchtigten Bischofs Eulogius im okkupierten Galizien gibt er ein zutreffendes Bild.

Von Vorteil wäre es gewesen, wenn der Verf. das Verhältnis zwischen Zarismus und Orthodoxie noch schärfer herausgearbeitet hätte. Das ungerechte und meistens grausame Benehmen der Zaren den Katholiken gegenüber darf nicht fast ausschließlich den Kaisern allein zur Schuld gerechnet werden. Die russischen Mon-

---

wie *M. Wallace*, *A. Fortescue*, *G. Williams*, und die zahlreichen Broschüren über die Vereinigung des Anglikanismus mit der Orthodoxie. 5) *M. d'Herbigny*, V. Soloviev, Paris 1911 und *J. Bousquet*, L'Unité de l'Église, Paris 1913 enthalten gute Bemerkungen. 6) *Aurelio Palmieri*, La Chiesa Russa, Firenze 1908, zeichnet gut die russische kirchliche Verwaltung. — Wer jedoch ein allseitigeres und tieferes Verständnis des orthodoxen Standpunktes haben will, muß notwendigerweise unmittelbar aus dem breiten Meere der russischen religiösen Literatur schöpfen.

[1]) Dagegen sind einige hie und da bei *M.* vorkommende Äußerungen von Abneigung gegenüber den feindlichen Nationen nicht zu billigen; strengste Unparteilichkeit kann nicht genug empfohlen werden.

zarchen waren moralisch genötigt, der „orthodoxen Idee“ treu zu bleiben. Hinter ihnen standen immer die mächtigen Kreise von orthodoxen Chauvinisten aller sozialen Schichten, Geistliche und Laien. Mit der herrschenden traditionell-orthodoxen Gesinnung mußten die Zaren rechnen und schließlich doch nach ihr ihre noch so autokratischen Einfälle richten. Die Zaren nicht weniger als das Volk sind Opfer gewesen, Opfer des Irrtums.

M. spricht mehrfach von den byzantinischen Einflüssen in Rußland. Sie dürften als allzu stark gezeichnet sein, wie denn die meisten abendländischen Schriftsteller, die sich mit Rußland beschäftigt haben, hierin zu übertreiben pflegen. Man meint nämlich, daß das russische Kirchen- und Staatswesen nur eine Fortsetzung, und zwar eine unmittelbare, des byzantinischen religiös-politischen Systems sei. Eine derartige Anschauung ist zwar begreiflich: in Europa ist die Geschichte von Byzanz wenigstens in ihren Hauptzügen und der byzantinische Geist längst ziemlich gut bekannt; die Geschichte Alt-Rußlands dagegen kennt man nur wenig, oft hat man diesbezüglich sogar recht falsche Begriffe. Der russische Cäsaropapismus ist nicht einfachhin eine Fortsetzung des byzantinischen, und schon gar nicht eine u n m i t t e l b a r e Fortsetzung des byzantinischen Cäsaropapismus. Nachdem das Christentum aus Konstantinopel nach Kiew[1]) eingeführt worden war, blieb der Begriff eines orthodoxen βασιλεύς dem ruthenischen ebenso wie dem moskowitischen Volke jahrhundertelang ganz fremd. Erst später, hauptsächlich unter der tatarischen Knechtschaft, dank der eigentümlichen und kurzsichtigen Politik der mongolischen Chane[2]), wandelte sich der moskowitische Großfürst allmählich in einen politisch-religiösen Autokraten, den Zaren, um: der Zar berief sich nach der Durchführung einer monarchischen Regierungsform freilich auf Byzanz, um der vollendeten Tatsache in den Augen des Volkes mehr Gewicht zu geben. Überhaupt ist der Anteil der Dschingis-Chane an der Heranbildung Moskowiens

---

[1]) Das Christentum verbreitete sich zuerst in Ruthenien, einem Lande, in dem die w e s t l i c h e Kultur d a m a l s einflußreich war; von Kiew aus wurde langsam das heutige Nord-Rußland christianisiert.

[2]) Nachdem die Chane die kleinen o l i g a r c h i s c h - d e m o k r a t i s c h e n Fürstentümer Nord-Rußlands erobert hatten (erste Hälfte des XIII. Jahrhts), wollten sie sich nicht die Mühe geben, selbst das Land zu verwalten, sondern überließen diese Aufgabe e i n e m, ihnen ergebenen, mit großen Vollmachten versehenen russischen Fürsten, dessen unbegrenzte Autorität sie mit der ganzen Macht ihrer schreckenverbreitenden Horden unterstützten.

weit unmittelbarer und größer als derjenige der orthodoxen Herrscher am Bosporus. — Auch in einigen anderen geschichtlichen Fragen, die aber nicht von sehr großer Tragweite sind, bedürften *M.s* Darlegungen einer präziseren Fassung.

Trotz dieser Bemerkungen kann aber *Mefferts* Darstellung der russischen antirömischen Politik in den letzten Jahrhunderten als sehr gelungen, in manchen Teilen geradezu als meisterhaft bezeichnet werden.

Innsbruck. Stanislaus Tyszkiewicz S. J.

Marxismus, Krieg und Internationale. Kritische Studien über offene Probleme des wissenschaftlichen und des praktischen Sozialismus in und nach dem Weltkrieg. Von *Karl Renner*. Zweite, bis Neujahr 1918 ergänzte Aufl. Stuttgart 1918, J. H. W. Dietz Nachf. VIII + 387 S. 8. M 4.50, geb. M 6.—.

Daß der tatsächliche Einfluß des Sozialismus auf das äußere und innere Leben der Staaten trotz aller Parteispaltungen, Wandlungen und Gegenströmungen im Wachsen begriffen ist, kann nicht bestritten werden. Das nötigt auch die Verteidiger der kirchlichen Rechte, diesen Vorgängen volle Aufmerksamkeit zu schenken. Für den Zweck nun, in die sich eben vollziehenden Wandlungen des „wissenschaftlichen" wie des praktischen Sozialismus Einblick zu gewinnen, ist die vorliegende Schrift *Renners* unter einer bestimmten Bedingung außerordentlich gut geeignet. Die Bedingung ist: ein unbestechlich selbständiges Urteil gegenüber den Folgerungen, die *Renner* aus den tatsächlichen sozial-wirtschaftlichen Umwälzungen zu ziehen sich bemüht. *R.* ist zweifellos, obschon es ihm an Gegnern im eigenen Lager nicht fehlt, einer der fähigsten führenden Sozialisten (geb. 1870 in Mähren, Abgeordneter und k. k. Bibliotheksbeamter); manche seiner früheren Veröffentlichungen (zum Teil unter dem Pseudonym *Rud. Springer* erschienen) haben auch bei christlichen Soziologen und Politikern Beachtung gefunden. Zweifellos wird das auch bei diesem neuesten Buch der Fall sein[1]), und mit Recht, sofern dabei beachtet wird: So scharf und richtig *Renner* tatsächliche Vor-

[1]) Soeben widmet ihm Dr. *R. Berger* in der „Sozialen Kultur" (M. Gladbach 1918 Mai-Juni-Heft S. 234—243) eine ausführliche Besprechung; aber sie kann noch keineswegs erschöpfend sein. Auch die obigen Bemerkungen beabsichtigen nur, vorderhand berufene Kreise auf das Buch aufmerksam zu machen.



gänge der letzten Jahrzehnte erfaßt, die Tendenz seiner „Folgerungen“ ist nicht weniger verfehlt als jene des bisherigen „wissenschaftlichen“ Sozialismus Marx'scher Richtung, und dabei erscheint die praktische Tragweite seiner Ausführungen noch bedenklicher, als das bei anderen sozialistischen Schriften der Fall ist: *R.* verfügt nämlich über eine solche Anpassungsfähigkeit an die wirklichen Verhältnisse, die bekanntlich einen ganz anderen als den von Marx ihnen vorgezeichneten Verlauf genommen haben, daß voraussichtlich viele urteilsschwache Leser das vorliegende Buch als eine gründliche Bekehrung des Sozialismus ansehen werden. Das wäre aber eine böse Täuschung. *R.* will schließlich doch an Marx absolut nichts „gebessert“ wissen (S. 9): „Marx sah in voller Klarheit sowohl den Ausgangspunkt wie das Ziel der künftigen Entwicklung und irrte in keinem von beiden“. Nur den Weg dazwischen konnte er nicht sehen; das können wir ja auch heute noch nicht, und so haben wir „nicht einen einzigen Satz von Marx zu verbessern“ [!!], nur ist die jetzige Aufgabe der Sozialisten diese: „die alte Marx'sche Methode auf eine neue Gesellschaft anzuwenden“.

Dem Einsichtigen ist also klar, daß man *Renners* Buch nicht etwa rückhaltlos und jedermann wird empfehlen können. Dem urteilsfähigen Leser, der einerseits die verderblichen Folgen des volkswirtschaftlichen Liberalismus kennt und anderseits weiß, wo der ihm entgegengesetzte Sozialismus in noch verderblichere Utopien umschlägt — einem solchen Leser kann *R.s* Arbeit manchen guten Dienst tun, um für den Ausbau der einzig berechtigten Sozial- und Wirtschaftsreform (von namhaften Nationalökonomen „Solidarismus“ genannt; vgl. *Pesch*, Lehrb. der Nationalökon. I 351—401) umso freudiger einzutreten. Viele Abschnitte des Buches *R.s* sind eine vortreffliche Apologie dieser Sozialreform.

Das Vorwort der 1. Auflage ist aus Stockholm, 28. Mai 1917 datiert und sagt, diese Studien seien „geboren aus der leidenschaftlichen Empfindung des geistigen Wirrsals, in das die Arbeiterschaft der Welt durch den Krieg verstrickt worden ist“, und sie wollen den Leser „über den ganzen Umfang der in der Sozialdemokratie durch den Krieg aufgeworfenen Probleme orientieren“. Hilfe in diesem Wirrsal kann aber nach *R.s* „unerschütterlicher Überzeugung“ — eben das ist sehr zu beachten, „einzig und allein marxistische Forschung“ bringen; auch das Vorw. der 2. Aufl. wiederholt es, „daß einzig und allein die vertiefte und erweiterte Forschung auf dem Boden des Marxismus die herrschende Verwirrung besiegen kann“.

Der größere Teil des Buches behandelt die „neue Gesellschaft“ und den „neuen Staat“. Die gewaltigen Umwälzungen in

der neuen Gesellschaft (S. 3—123) sind hauptsächlich in dem Übergang von der „staatlosen zur durchstaatlichten Ökonomie“ begründet und haben besonders in der ganzen Klassenschichtung Wege eingeschlagen, von denen Marx nichts ahnen konnte. Anschauungen vom Klassenkampf, wie sie den sozial-ökonomischen Zuständen zu Marx' Zeiten, nicht mehr aber den heutigen Verhältnissen entsprechen, nennt *R.* einfachhin „Verknöcherung und Versimpelung“. Harte Urteile müssen sich von ihm jene Parteigenossen sagen lassen, die auf den Buchstaben der Marx'schen Schriften schwören möchten; übrigens sei solche Starrheit gerade das Gegenteil von dem, was der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus heute wünschen würde: wie er die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse seiner Zeit zur Grundlage seiner Theorien gemacht habe, so müsse heute auf Grund der heutigen, eben ganz geänderten Zustände theoretisiert und praktiziert werden.

R. hat den Mut, die „Vulgärmarxisten“ so zu charakterisieren (26): „Ihr Herz haben sie vollgesogen an den berauschenden Bildern bürgerlicher Revolutionen, und die Welle dieses falschen Blutes steigt ihnen in großen geschichtlichen Stunden so zu Kopf, daß ihr Verstand zu versagen droht. Es wäre höchste Zeit, . . . die Geschichte der bürgerlichen Revolutionen neu zu schreiben, damit der Arbeiter frei bleibe von dem Nebel der bürgerlichen Phrase und der Täuschung über die Wirkung von Putsch und Radau“.

Nicht lärmende Revolte, sondern „Organisation der Gesellschaft zur Lösung ihrer gemeinsamen Verwaltungsaufgaben“, das sei der Sozialismus in Wahrheit! Und weil nun die soziale Organisation tatsächlich durch Zutun des Staates rüstig voranschreitet, so kann der einzig richtige Weg für das „Proletariat“ nur sein, an solcher Arbeit des Staates, der Länder und der Gemeinden sich energisch zu beteiligen: „Der Staat wird der Hebel des Sozialismus werden“ (S. 28). Marx selbst „war eine ganze Fixsternweite entfernt [?] von der Negation des Staates, von der Verachtung des Staates, von der abergläubischen Furcht vor dem Staate, von dem Staatsnihilismus, mit dem heute der Vulgärmarxismus kokettiert. Dieser Nihilismus steht auch in schreiendem Widerspruch zu dem brennenden Interesse jedes Proletariates an dem konkreten Staat, in dem es lebt und den es mit aller Leidenschaft zu seinem eigenen Staate machen will — nicht um zu herrschen [!], sondern um Herrschaft in Verwaltung aufzulösen“.

Wiederholt kommt *R.* zu dieser praktischen Schlußfolgerung: nicht Revolte und Putsch, sondern Schulung und Arbeit tut not! Nur eine „kindsköpfige Illusion“ sei die Ansicht (31), „Sozialismus sei

herzustellen gleichsam durch einen Gewaltstreich der Klasse, durch einen Staatsstreich von unten, der jählings über Nacht dem Proletariat die öffentliche Gewalt in die Hand spielt und es befähigt, durch Dekrete den Zukunftsstaat zu verordnen! Diese Illusion ist die Frucht der Wahnvorstellungen, welche die Lektüre der französischen Revolution hervorruft . . .“

Im zweiten Teil „Der neue Staat“ (127—310) beschäftigt sich *R.* hauptsächlich mit: Imperialismus, Internationale, Völkerrecht und Krieg. Auch hier liest man überraschende Ausführungen. Die Zeichnung der Unzulänglichkeit des gegenwärtigen „Völkerrechtes“ und der Notwendigkeit eines über den Staaten und Völkern stehenden Rechtes hat viel Zutreffendes. Das ganze Elend liberalistischer Halbheiten im wirtschaftlichen, innerrechtlichen und völkerrechtlichen Leben kann kaum besser beleuchtet werden, als es hier geschieht. Freilich, wo *R.* über die mehr äußerlich-praktischen Fragen hinaus auf das Gebiet der Philosophie gerät, da versagen die Grundsätze der materialistischen Geschichtsauffassung vollständig (vgl. z. B. 263 ff).

Auf Grund der dargelegten gesellschaftlichen und staatlichen Wandlungen sucht schließlich *R.* im 3. Teil 313—387 dem Sozialismus die „neuen Aufgaben“ nach den folgenden Gesichtspunkten vorzuführen: 1. Ursprung und Probleme des taktischen Streites (Revisionismus u. Positivismus; Reformismus u. Revolutionismus; die taktischen Hauptrichtungen im Kriege). 2. Sozialistischer Imperialismus? 3. Sozialpatriotismus oder Internationalismus? 4. Rechtfertigung d. deutsch. Proletariats (*R.* billigt vollständig die Haltung der Mehrheitspartei der deutschen Sozialisten zu Beginn des Krieges).

An packender Großzügigkeit fehlt es dem Buche nicht, so besonders auch in der Zeichnung des künftigen Weltstaates. Die Darstellung ist klar, durchaus nicht ermüdend wie in manchen andern Werken des „wissenschaftlichen“ Sozialismus. Da überdies nur wenigemal Ausdrücke wie „pfäffische Unduldsamkeit“ vorkommen, im übrigen der Vorteil der katholischen Weltordnung für die älteren völkerrechtlichen Verhältnisse anerkannt wird (S. 264 wird „die proletarische Internationale die Erbin des christlichen Universalismus wie des klassischen Humanismus“ genannt, „gleichsam der jüngste Wipfelast auf dem Baume der Ideengeschichte“), so wäre es nicht zu verwundern, wenn selbst von christlicher Seite auf diese Wendung des Sozialismus, wie sie *R.*s Buch verkörpert, manche Hoffnung gesetzt würde. Und gewiß kann, nochmals sei das betont, aus den scharfsinnigen Ausführungen über die neuere volkswirtschaftliche, soziale und internationale Entwicklung auch die christliche Soziologie Nutzen ziehen; mehr als einmal drängt sich da dem Leser

der Gedanke auf: Schade, daß ein so klarer Blick doch nur bis zu einer bestimmten Grenze reicht! Übernatürliches scheint ihm völlig unzugänglich zu sein, ja nicht einmal von einer natürlichen absolut geltenden sittlichen Ordnung ist die Rede. Das ist eben einer der größten Widersprüche des „wissenschaftlichen" Sozialismus: er sieht die Schuld an allem gegenwärtigen Unheil in dem ganz von Habsucht geleiteten Kapitalismus — aber seine Überwindung traut man demselben, oder vielmehr einem noch verstärkten, weil von wenigen Kapitalisten auf das ganze Volk übertragenen Materialismus zu! Der kann keine Grundlage für irgend eine zuverlässige Gesellschaftsordnung und am allerwenigsten für ein Völkerrecht und für das erträumte Friedensweltreich abgeben. Also: Vorsicht auch gegen *R.s* Ideen ist geboten.

Was aber etwa wäre auf die weitere, von selbst sich aufdrängende Frage zu antworten: ob *R.s* neuer „wissenschaftlicher" Sozialismus bei den Sozialisten selbst sich durchsetzen und ihre altgewohnte revolutionäre Taktik mildern wird? — Die Zahl der Gegner *R.s* ist nicht gering. Aber es ist bezeichnend, daß sein Buch, trotz der guten Darstellungsart dennoch nicht zur leichten Unterhaltungslektüre zu zählen, schon in einigen Monaten eine 2. Auflage erlebt; und wer gewisse Vorgänge sogar im engeren Gemeindeleben beachtet, merkt mitunter überraschende Anklänge an *R.s* Ideen über die richtige sozialistische Taktik (vgl. z. B. die Schilderung eines richtigen Sozialisten S. 30: „Er sucht zunächst wenigstens einen, zwei Vertreter in seine kleine Gemeinde zu bringen, um die Schule, die Armenverwaltung, die Gemeindefürsorge zu beeinflußen" usw. usw.). Anderseits darf man, um nicht getäuscht zu werden, nicht übersehen, daß *R.* selbst wiederholt die Ansicht ausspricht, das System von Marx sei so weitherzig, daß die verschiedensten Anschauungen der Sozialisten darin Platz finden könnnen; und er (*R.*) selbst billige zwar ein gewaltsam revolutionäres Vorgehen nicht, aber unter Umständen könne es gute Wirkung tun, auch Illusionen können „für das Proletariat künstlich zurückgehaltener Länder einen gewissen psychologischen Wert haben" (31 f); russische Verhältnisse dürfe man nicht mit deutschen und österreichischen verwechseln, aber wäre er selbst in Rußland, würde er vermutlich der dort zum Siege gelangten Richtung sich anschließen. — Demnach dürfte die obige Frage, ob die alte revolutionäre oder die besonnene neue Richtung siegen werde, so zu beantworten sein: Man wird das eine tun und das andere nicht lassen, je nach günstiger Gelegenheit. Die Folgerungen für die entsprechende katholische wissenschaftliche wie praktische Betätigung liegen auf der Hand.

Innsbruck. Franz Krus S. J.



1. **Die Grundlage des Völkerrechts.** Von *Victor Cathrein S. J.* (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe. 5. Heft). 108 S. Freiburg i. Br., Herder, 1918. M 3.—.

2. **Die Rechtswissenschaft ohne Recht.** Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts, insbesondere über die Lehre von der Souveränität. Von *Leonhard Nelson.* gr. 8° 251 S. Leipzig 1918, Veit & Comp. M 9.—.

1. Der Einsturz des modernen Völkerrechts, den der Sturm des Weltkrieges gebracht, hat in den Kreisen der Vertreter der Rechtswissenschaft allgemein Betroffenheit, wenn nicht Entsetzen hervorgerufen, und eine täglich höher anschwellende Literatur beschäftigt sich mit den Gründen des Einsturzes, bringt Pläne für den Neuaufbau und erörtert die Hoffnungen für die Zukunft. Es ist zu begrüßen, daß auch der gelehrte Verf., der schon in anderen Werken die diesbezüglichen Fragen behandelt hat, noch in einer eigenen Schrift zu dieser Sachlage Stellung nimmt. Wie der Titel sagt, will die Schrift nicht eine vollständige philosophische Behandlung des Völkerrechts bieten, wohl aber das Wichtigste davon besprechen: seine Grundlage, die verfehlte Grundlage, wie sie der modernen Völkerrechtswissenschaft eigen ist, die das Völkerrecht mit Verwerfung des Naturrechts lediglich aus Satzungen und Selbstbindungen der Staaten ableitet, und die einzig richtige Grundlage, das Naturrecht.

Nachdem der Verf. die verfehlten Ansichten vorgeführt, auch an manchen Beispielen gezeigt hat, wie die Neueren beim Suchen nach festeren Grundlagen von selbst, ohne es zu wollen, das Naturrecht herbeiziehen, zeigt er, wie das Naturrecht die einzig mögliche Grundlage sein kann. Er legt auch kurz im einzelnen die wichtigsten naturrechtlichen Grundsätze für den Völkerverkehr im Frieden und Krieg dar, um dann noch einen Ausblick in die Zukunft zu tun. Der Vf. hofft eine zunehmende Inanspruchnahme des internationalen Schiedsgerichtes. Das wird wohl tatsächlich zu erhoffen sein. Er spricht auch den Wunsch aus, daß alle Staaten sich verpflichten, bevor sie Krieg beginnen, den internationalen Schiedsspruch wenigstens einzuholen, und daß auf Grund gemeinschaftlicher Verpflichtung gegen Staaten vorgegangen werde, die den Schiedsspruch nicht annehmen. Das werden freilich für lange Zeit nur Wünsche bleiben. Jedenfalls so lange, als nicht die tiefen Gegensätze zwischen den Staaten ausgeglichen sind und die Leidenschaften sich gelegt haben; sonst ist ein Vertrauen auf ein internationales Schiedsgericht, wenigstens für schwerere Fälle, nicht möglich. Und auch später werden die

Staaten immer Bedenken tragen, fremder Entscheidung solche Fälle anheimzugeben, in denen es sich um Daseinsfragen handelt; man denke an die Fragen, die betreffs Österreich-Ungarn im Namen eines Selbstbestimmungsrechtes der Völker aufgeworfen werden können. Der Vf. spricht sich auch für den manchmal erörterten Gedanken aus, daß der Papst der berufenste Vorsitzende eines obersten Schiedsgerichtes wäre, wenigstens eines Appellationsgerichtes zweiter Instanz. Gewiß, soll jemand in diesem Sinne in Betracht kommen, wird niemand zu finden sein, der im allgemeinen bessere Garantien bieten könnte. Und wenn es sich nur um einzelne Fälle handelt, wird man auch sonst keine Bedenklichkeiten erheben können. Aber eine ständige schiedsrichterliche Tätigkeit in politischen Fragen dürfte wohl auch schwere Gefahren für den eigentlichen Beruf des obersten Seelenhirten in sich schließen, so besonders, um von anderem abzusehen, die große Gefahr, das Vertrauen der einen Partei, mitunter auch beider zu verlieren oder zu gefährden. Da solche Fragen, namentlich wenn sie schon Kriegsfragen werden, die Völker tief erregen, kann es nicht ganz ausbleiben, daß die Entscheidungen als parteiisch empfunden oder hingestellt werden, was eine Entfremdung von der Kirche zur Folge haben müßte. Und Fehlentscheidungen sind auch nicht ausgeschlossen; ein Beistand des heiligen Geistes ist dem Lenker der Kirche für diese Tätigkeit nicht verheißen.

Die Schrift, von der Feder eines kundigen Meisters geschrieben, wird jedem Leser, der sich über die brennendste Frage des Völkerrechts unterrichten will, gediegene Belehrung bieten. Möge es ihr auch beschieden sein, vielen, die in unrichtigen Ideen befangen sind, Licht und Aufklärung zu bringen. —

2. „Rechtswissenschaft ohne Recht“, ein drastischer, für den ersten Blick fremdartiger Titel, der gleichwohl treffend den Zweck ausdrückt, den *Nelson* sich vorgesteckt hat, nämlich die Lage der modernen Rechtslehre zu zeichnen, die eine Rechtwissensschaft ohne Recht geworden ist. Sie tritt damit an die Seite der modernen Psychologie, die auch bereits eine „Seelenlehre ohne Seele“ ist, da ihr ja eine substanzielle Seele nur mehr Gegenstand einer verstiegenen Metaphysik ist, für die es in der Psychologie keinen Platz gibt. Beides sind Erzeugnisse der positivistischen Erkenntnislehre, die dem Menschen die Fähigkeit abspricht, über das durch die Erfahrung Gegebene zu übersinnlichen, metaphysischen Erkenntnissen vordringen zu können. Diese Methode beherrscht auch die jetzige Rechtswissenschaft und führt hier dazu, daß man kein objektives, von menschlicher Satzung und Anerkennung unabhängiges Recht mehr kennt; das sei eine metaphysische Entität;

was eine positive Wissenschaft feststellen könne, seien lediglich in der Erfahrung gegebene staatliche Satzungen, Gewohnheiten. Rechtsüberzeugungen und Vorstellungen; ob jenseits derselben ein höheres, unveränderliches Recht existiere, etwa gar ein Naturrecht, das sei eine Frage, die ebenso jenseits jeder wahren Wissenschaft liege. Mit großer dialektischer Schärfe und mit Mut, der ja immer notwendig ist, wenn man herrschenden Irrtümern entgegentreten will, zeigt der Vf., wie die Rechtswissenschaft unfähig geworden ist, ein haltbares Recht zu schaffen und wie sie beim Bestreben, dasselbe dennoch zu konstruieren, endloser Widersprüche, Zweideutigkeiten, sophistischer Erschleichungen sich schuldig macht. Er zeigt dies an einigen staats- und völkerrechtlichen Ansichten neuerer Juristen, die für die erwähnte Tendenz besonders typisch sind.

Er beginnt mit der Prüfung der Lehren *Jellineks*, der, einst Professor auch an der Wiener Universität, in durch seine Werke immer noch der einflußreichste Staatsrechtslehrer ist. Jellinek leitet sein ganzes Staatsrecht aus rein empirischen, menschlichen Faktoren ab. Der letzte wissenschaftlich erkennbare Grund für die Rechte und rechtlichen Verpflichtungen der Untertanen, sowie des Staates ist ihm lediglich der Staatswille; auch zur Haltung der Verträge anderen Staaten gegenüber verpflichtet der Staat sich selbst, da er infolge seiner Souveränität durch niemand andern verpflichtet werden könne; wodurch er freilich immer die Möglichkeit hat, diese Selbstverpflichtung wieder aufzuheben. Zugleich erklärt Jellinek, daß ein objektiver Rechtsgrund für das Bestehen des Staates und seiner Gewalt oder auch ein objektiver Zweck, den er zu realisieren hat, außerhalb der wissenschaftlichen Forschung liege; dadurch wird selbstverständlich dem Staatsrecht jede Grundlage entzogen. Zuletzt entspringt nach Jellinek die Gültigkeit der Rechtsnorm „aus der nicht weiter ableitbaren Überzeugung, daß wir verpflichtet sind, sie zu befolgen"; „auf dieses rein subjektive Element baut sich die ganze Rechtsordnung auf", „der letzte Grund alles Rechtes liegt in der nicht weiter ableitbaren Überzeugung seiner Gültigkeit". Es ist nicht schwer zu beweisen, daß solche Theorien zur vollen Auflösung alles Rechts führen müssen.

Einer ähnlichen Kritik werden die völkerrechtlichen Grundlehren von *Fr. v. Liszt*, *Max Huber*, *L. Oppenheim*, *Heilborn* und aa. unterzogen: es wird gezeigt, wie überall der Grundsatz, daß die Souveränität der Staaten jede über ihnen stehende Bindung ausschließe und deshalb der Wille der Einzelstaaten der letzte Grund der Gültigkeit für alle eingegangenen Verträge bilde, nur durch Widersprüche und Erschleichungen zu einem vermeintlichen Völker-

recht, tatsächlich aber zur vollen Vernichtung desselben führt. Es folgt die Widerlegung des Relativismus von *J. Kohler* und *G. Radbruch*, der alle unwandelbaren Rechtsprinzipien ablehnt, und eine scharfe Auseinandersetzung mit der Machttheorie *Erich Kaufmanns*, der den Grundsatz, daß es kein über den Staaten stehendes Recht gibt, mit frivoler Konsequenz bis zur Folgerung durchführt, daß das Recht des Staates so weit reicht, als seine Macht.

Der Vf. schließt seine Auseinandersetzungen mit einem Hinblick auf den Weltkrieg: „Die vorangehende Polemik enthielt sich aller Argumente, die einen Hinweis auf die bereits wirklich eingetretenen Folgen der wissenschaftlich als unhaltbar erwiesenen Lehren entnommen werden könnten. Nun aber fasse man einmal die Folgen ins Auge, die jene schulgerecht geübte Verdrehung der einfachsten Rechtsbegriffe gezeitigt hat und deren furchtbare Wirklichkeit die lauteste, durch keine tönende Rhetorik zu überschreiende Anklage gegen die feile Priesterin des Rechts erhebt". Und mit Rücksicht auf die Abwendung von der Metaphysik sagt er: „Soll es gelingen, die Rechtslehre, um sie auf eine gesunde Basis zu stellen, von dem Einfluß einer unwissenschaftlichen Philosophie zu befreien, so ist das Erste, was not tut, den Irrwahn ein für allemal aufzugeben, als liesse sich das Ziel dadurch erreichen, daß man sich von aller Metaphysik überhaupt emanzipiert" (S. 229. 235).

Die Kritik, welche das Werk übt, ist zwar oft in der Form sehr scharf, hie und da auch verletzend, wird manchmal auch mit etwas zu viel Selbstsicherheit geführt, ist aber im Wesentlichen durchaus richtig und oft schlagend. Sie erhält dadurch ein besonderes Interesse, daß sie nicht vom Standpunkt der christlichen Philosophie aus geführt wird, sondern von einem Gelehrten ausgeht, der zwar einen unbestechlichen Sinn für wissenschaftliche Wahrheit, eine große Selbständigkeit des Urteils und einen scharfen Geist besitzt, sonst aber an der modernen Philosophie, speziell der Kantischen, orientiert ist. So tauchen denn auch manchmal Gedanken auf, die sich leicht ebenso zum Gegenstand einer Kritik machen liessen, wie sie im Buch an anderen Lehren geübt wird. Es sei nur beispielsweise hingewiesen auf die an Kant erinnernde Bekämpfung von Zwecken des Rechts oder von einer gebietenden Macht, welche dem Recht seine Verpflichtung gibt. Dem begabten Vf. entgeht leider dadurch eine reiche Quelle philosophischer Aufklärung und Sicherheit, daß er die christliche Philosophie nicht kennt.

Innsbruck. Jos. Donat S. J.



Lexikon der Pädagogik. Im Verein mit Fachmännern und unter bes. Mitwirkung von Hofrat Prof. Dr. *Otto Willmann* hsg. von *Ernst M. Roloff*, Lateinschulrektor a. D. 5. Band: Sulzer bis Zynismus. Nachträge. Namen- u. Sachverzeichnis. Freiburg i. Br. 1917, Herder. XVIII. S. u. 1308 Sp. M. 16.—, geb. M. 18.—.

„Mitten im tiefsten Frieden begonnen[1]), gelangt dieses Lexikon zum Abschluß im dritten Jahre des furchtbarsten aller bisherigen Kriege. Der Knall feindlicher Fliegerbomben und der Kanonendonner von der nahen elsässischen Front haben das Werden der letzten beiden Bände begleitet und diesen ihren besonderen Stempel aufgedrückt“ (Vorrede). Dieser „besondere Stempel“ bedeutet aber keineswegs einen Abstieg, sondern auch für den Abschluß des großen Werkes gebührt den Mitarbeitern und insbesondere dem Herausgeber *E. M. Roloff* die Anerkennung, die ihnen schon früher reichlich zuteil geworden ist.

Zu den wertvollsten Beiträgen des 5. Bandes gehört *Willmanns* Artikel über Thomas v. Aquino (105—121). Das ist, von vereinzelten Ansätzen (wie *C. A. Pace*, S. Th. theory of education, 1902) abgesehen, einer der ersten Versuche einer Gesamtwürdigung des Einflusses des Heiligen auf die Pädagogik. Obwohl das ihm früher zugeschriebene opusculum De eruditione principum nicht sein Werk ist und er in seinen Schriften pädagogische Fragen nur gelegentlich im Zusammenhange mit der Erkenntnislehre und Tugendlehre berührt, so „werden wir reichlich dadurch entschädigt, daß Thomas diese Fragen weit tiefer faßt, als es gemeinhin geschieht. . . So lohnt sich wohl eine Zusammenstellung des Pädagogischen bei Th.; sie erhält aber dadurch noch einen besonderen Wert, daß dabei hervortritt, wie die beiden Elemente der Scholastik, die Spekulation der Kirchenväter und die Aristotelische Philosophie, in der Hochscholastik ins Gleichgewicht treten und sich durchdringen“, wodurch die immer noch auftretende Ansicht von einer nur äußerlich künstlichen Verquickung jener Elemente wirksam widerlegt wird. Und „nicht wenige auf jenem Boden der Scholastik gereifte Feststellungen“ pädagogischer Art behalten ihren „Gegenwartswert“. Das erweist *W.* durch bündige aber tiefgehende Herausstellung der Ansichten des hl. Thomas über Pflicht der Erziehung, Lernen und Lehren, über den Lehrer, die Einheit des Lehrinhaltes, die Normen der Zucht und über psychische Vermittlungen der Erziehung. Die Anregungen, die hier *W.* zusammenstellt, rechtfertigen seinen Wunsch, es möge eine größere Arbeit denselben Gegenstand vollständiger behandeln.

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1913, 377; 1914, 354; 1915, 147; 1916, 555.

Noch einige andere wertvolle Beiträge hat *Willmann* beigesteuert: Technik des Unterrichts, Adolf Trendelenburg, Unterrichten und Lehren, Unterrichtsfreiheit, Verbalismus, Vielseitigkeit, Wechselbeziehung der Lehrfächer, Ludwig Wiese, Wirklichkeitsunterricht, (mit *E. Roloff*) Wissenschaftliche Pädagogik. — Nur beispielsweise mögen von anderen an Umfang oder innerer Bedeutung hervorragenden Artikeln genannt werden: Taubstummenbildung (44—65) von Anstaltsdirektor Schulrat *Fieth* († 1916 in Köln); Theologische Lehranstalten und Seminare (89—98) von *M. Heimbucher;* Turnen (195—224) von Gymnasialdir. *J. Franke;* Ungarisches Schulwesen (282—296) von Prof. *Aladar v. Friml;* Universität (309—332) von Professor *Heinrich Schenkl;* Ursulinen (388—393) von *M. Ignatia Breme S. S. U.*; Verstümmeltenschulung (493—501) von Hochschulprof. *B. Schmittmann;* Volksbibliotheken, Volksbildungsabende (562—572) v. *Herm. Herz;* Volksschule (584—608) v. Schulrat *J. J. Wolff;* Waisenpflege (697—707) von Waisenhausvorst. *K. Schips;* Weibliche Lehrorden (758—767) v. *Heimbucher;* Witwen- und Waisenversorgung (862—873) von mehreren Verfassern; Zeichenunterricht (936—973) v. *G. Zeitelberger*—Wien, *F. Holl*—Aachen und *Fuhry*—Köln; Zukunftspädagogik (1026—1036) von Schulrat *O. Eberhard*; Zwangsvorstellungen (1038—1047) von Sanitätsrat *W. Bergmann.*

Reichhaltig sind die historischen und biographischen Angaben. Ein beträchtlicher Teil von ihnen stammt vom Herausgeber des Lexikons *E. M. Roloff.* Mit seiner Entscheidung, unter die „Nachträge“ (1071—1186) nicht kleine Einzelheiten, die ins Uferlose hätten führen können, sondern lieber noch einige ganz neue Artikel aufzunehmen, wird man wohl allseits zufrieden sein. Die anfänglich vorgesehenen 1100 Artikel des ganzen Werkes sind im Verlaufe der Arbeit auf 1717 angewachsen. Das „Namen- und Sachregister zu allen 5 Bänden“ umfaßt 180 Spalten!

Das Lexikon der Pädagogik bedeutet bei der heutigen Lage dieser Wissenschaft eine große Leistung und eine solche Förderung auch der praktischen Pädagogik in allen ihren Zweigen, daß dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern wie auch dem Verlag wärmster Dank gebührt. Erfreulicherweise stellt *Roloff* auch noch zwei Ergänzungen in Aussicht: 1. ein „Handwörterbuch der Pädagogen und Schulmänner“, in dem er sein seit 15 Jahren gesammeltes biogr.-bibliographisches Material zur Geschichte der Pädagogik der Öffentlichkeit übergeben will, und 2. einen „Bilderatlas zur Gesch. der Pädagogik“; möge es seinem unermüdlichen Eifer gelingen, auch diese Pläne bald zu verwirklichen.

Innsbruck. F. Krus S. J.

1. *W. Rüting*, **Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum.** (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgeg. von *A. Ehrhard* und *J. P. Kirsch*. XIII. Band, 3. u. 4. Heft). Paderborn, Verlag von F. Schöningh 1916. 8°. X u. 390 S. M. 15.—.

2. **Die Weissagung des Abdias.** Untersucht, erklärt und gesichtet herausgegeben von Dr. *Johannes Theis*, Professor am bischöfl. Priesterseminar zu Trier. Trier 1917, Verlag der Paulinus-Druckerei. 8°. VIII und 68 S. M. 2.50.

1. Die vorliegende Studie von Prof. *W. Rüting*, Oberlehrer am Gymnasium in Hagenau i. Els., verdankt einer Anregung von *G. Hoberg* ihr Entstehen. Gegenüber dem absprechenden Urteil von *Jülicher* in *Pauly-Wissowas* Realenzyklopädie II Sp. 2364—65: „Seine (Augustins) exegetischen Arbeiten haben geringen wissenschaftlichen Wert" zeigt der Verfasser an „Augustins reifstem exegetischen Werke über das Alte Testament", „daß der Bischof von Hippo auch als Exeget für seine Zeit Bedeutendes geleistet hat." Diesem Nachweis ist der Hauptteil der mit Hingebung und Fleiß durchgeführten Untersuchung: § 8 „Der Ertrag der Quaestionen" S. 201—339 gewidmet. In seinem Schlußurteil (S. 357—360) hat *R.*, ohne die Schwächen der genannten Arbeiten Augustins zu verkennen, ganz richtig auf die Vorzüge der Quaestionen, besonders deren philosophischen und theologischen Vertiefung, hingewiesen. „Sie sind ein schätzbares Werk und haben auf die Folgezeit den größten Einfluß geübt. Man begegnet deshalb auch nicht umsonst so oft in der Bibelerklärung dem Namen Augustins." Von den im Verlaufe der Untersuchungen berührten Vorfragen oder Nebenfragen verdienen noch ehrende Erwähnung: § 3 Der augustinische Schrifttext im Verhältnis zum griechischen (S. 31—113), § 4 Das einheitliche Gepräge des augustinischen Schrifttextes in den Quaestionen und Lokutionen (S. 113—139), § 5 Augustins Stellung zur Vulgata (Interpretatio ex hebraeo) (S. 130—151), sowie Exkurs A: Itala = Vulgata? (S. 360—366) gegen die von *D. de Bruyne* nach dem Vorgange von *Burkitt* und *Corssen* aufgestellte These: Itala (Augustini) = Vulgata Hieronymi (siehe Revue Bénédictine XXX [1913], 294—314). Dieser vielseitige Ertrag der Untersuchungen hat so die aufgewendete Mühe reichlich gelohnt.

2. Zu den neueren katholischen Kommentaren der kleinen Propheten, bezw. der Weissagung des Propheten Abdias, von *P. Schegg*, *Trochon*, *J. Knabenbauer*, *P. Rießler*, *A. Von Hoonacker*, *N. Peters*, *A. Johannes* tritt diese neueste Erklärung von Prof. *Theis*. Im Gegensatze zu der von *A. Johannes* und *A. Von Hoo-*

nacker vertreteten Ansicht, daß Abdias von Jeremias abhängig und daher seine Weissagung der Zeit des Exils zuzuschreiben sei (letzteres auch *P. Rießler*), verteidigt *Th.* wieder die vorexilische Abfassungszeit der Weissagung. Ihm ist Abdias der „älteste Schriftprophet": als Zeit der Entstehung seiner Weissagung bestimmt er, sich mehr an *Cornely, Knabenbauer, Kaulen-Hoberg* anschließend, das Ende des 9. Jahrhunderts v. Chr. Seine Beweisführungen über das Verhältnis des Abdias zu anderen Propheten sind recht beachtenswert; der Kommentar selbst ist ob seiner Klarheit, wie nicht minder ob seiner Wärme (siehe bes. § 13 „Die Erfüllung der Weissagung") eine anerkennenswerte Leistung. Das beigegebene Wörterverzeichnis S. 30—34 soll wohl praktischen Schulzwecken dienen. Zu wünschen wäre, daß die Spezialliteratur zu Abdias vollständiger benützt hätte werden können. Sollten die Werke von *P. Schegg* (Die kleinen Propheten), *L. Reinke* (Die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten. III S. 209—229), *A. Von Hoonacker, P. Rießler* dem Verfasser wirklich nicht zugänglich gewesen sein? Zu den Ausführungen im § 2: Die Edomiter, speziell zu der hier vorgelegten Ansicht über die ursprünglichen Wohnsitze der Edomiter im Gebirgsland östlich der ʿAraba sei auf die gegenteilige Darlegung von *J. M. Lagrange* (RB VIII [1899] 374—76) aufmerksam gemacht.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Sven Hedin hat seine „Kriegsbücher" mit einem neuen Bändchen vermehrt, das uns auf den palästinischen Kriegsschauplatz führt. Bis jetzt liegt von dem neuesten Werke des bekannten schwedischen Kriegsschriftstellers, das sich **Jerusalem** betitelt, eine Feldpostausgabe vor (100 Seiten Text mit 25 Abb. und 1 Karte. Leipzig, F. A. Brockhaus. M 1.50). Das gleichnamige größere Werk, von dem diese Soldatenausgabe ein Auszug ist, wird Juni 1918 erscheinen. Bei dem großen Interesse, das sich zur Zeit der „Palästinafrage" zuwendet, vor allem dem künftigen Geschick Jerusalems, wird dieses anziehend und lebendig geschriebene Büchlein in weiten Volkskreisen, für die es ja zunächst berechnet ist, zu einer Art Weckruf werden. Dem Palästinologen bietet das Buch natürlich nicht viel Neues; die Quellen, aus welchen *S. Hedin* zumeist geschöpft hat, sind zu bekannt.

Beachtung verdient die anschauliche Schilderung der Heuschreckenplage vom Jahre 1915 (S. 106—112), wenn auch hier der Verfasser den Dichter nicht ganz verleugnen konnte. Begeistert schil-

dert *II.* den Oberbefehlshaber an der Palästinafront Dschemal Pascha. Gerne würde man sich mit ihm für seinen Helden begeistern, wenn nicht das Schicksal der katholischen Mission in Syrien und die Wegnahme ihrer Besitzungen, für welche Dschemal Pascha mitverantwortlich gemacht werden muß, einen dunklen Schatten in dieses Bild werfen würde. Die Katholiken Österreichs und Deutschlands dürfen in ihren religiösen Gefühlen nicht verletzt und in ihren religiösen und kulturellen Aufgaben im heiligen Lande und in Syrien nicht behindert werden. Die Besitzungen der katholischen Mission und ihrer Anstalten sind nicht nationales, sondern kirchliches Gut, das dem höheren kirchlichen Interesse dienen muß, und nicht, seinem Zweck entfremdet türkisch-nationalen Zwecken dienen darf.

Innsbruck. Jos. Linder S. J.

Prof. Dr. *Jos. Geyser* hat kürzlich bei Herder in Freiburg, eine kleine Schrift **Über Wahrheit und Evidenz** (kl. 8°. 97 S. M. 3.20) erscheinen lassen. Von den 6 Abschnitten bilden die 2 mittleren: „Die Evidenz im Sinne der Logik" und „Die Evidenz als psychisches Erlebnis" den Kern der Ausführungen, während die 2 ersten Abschnitte vorbereitende Untersuchungen über Begriff und Umfang des Logischen und seinen Gegensatz zum Psychologischen, die 2 letzten Abschnitte praktische Folgerungen für die Gewinnung und Vermittlung der Evidenz besonders bezügl. des Prinzips vom Widerspruch enthalten.

Der wichtigste und interessanteste Punkt der ganzen Schrift liegt in *Geysers* Definition der Evidenz und in seiner Begründung ihrer Untrüglichkeit. „Die Evidenz besteht darin, daß der vom Urteilsakt intendierte gegenständliche Sachverhalt in seinem eigenen Selbst diesem Akt gegenwärtig ist (S. 42)." „Daß ein Urteil evident sei, bedeutet für die Logik, daß der dem Urteilsakt gegenwärtige (immanente) Sachverhalt mit dem von ihm intendierten gegenständlichen Sachverhalt eins und identisch sei, d. h. daß er in diesem selbst bestehe (S. 59)." Daraus wird gefolgert, daß ein evidentes Urteil nicht falsch sein kann. Denn, wenn der gegenständliche Sachverhalt, so führt *G.* S. 36 aus, dem Urteilsakt „unmittelbar seinen Inhalt gibt, dann kann es unmöglich fraglich sein, ob der von diesem Akt intendierte gegenständliche Sachverhalt bestehe. Ist ja doch eben dieser letztere Sachverhalt selbst es, der den in diesem Urteilssinn gedachten Sachverhalt bildet." Eine weitere Folgerung ist eine Korrektur des herkömmlichen Wahrheitsbegriffes (adaequatio, conformitas inter intellectum et rem) für die Fälle der unmittel-

baren Evidenz (S. 40 f.). — Auf eine Würdigung soll erst eingegangen werden nach dem Erscheinen der im Druck befindlichen „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie“, da *Geyser* ankündigt, in derselben eine allseitigere und eingehendere Erörterung der Probleme anzustellen.

Innsbruck. Andr. Inauen S. J.

Vita Sancti Wenceslai incipiens verbis „Ut annuncietur“. Edidit Dr. *Antonius Podlaha*. Pragae 1917. Typis W. Kotrba. Selbstverlag. 67 S. kl. 8°.

Univ.-Prof. *Pekař*—Prag hat vor wenigen Jahren die Legenden des heiligen Wenzeslaus und der heiligen Ludmila einem eingehenden Studium unterzogen und die von Christian verfaßte Legende als ihre älteste Fassung zu erweisen gesucht. (Die Wenzels- und Ludmila-Legenden u. die Echtheit Christians. Prag 1906.) Seine Aufstellungen haben nicht bei allen Beifall gefunden, aber es ist ein Verdienst seiner Arbeit, neuerdings auf die Bedeutung dieser Legenden für die Geschichte Böhmens aufmerksam gemacht zu haben. Er selbst hat (in der Beilage) einen wichtigen Text neu herausgegeben. Seinem Beispiele folgt Kanonikus *Podlaha* und gibt in einem handlichen Büchlein, das sich vortrefflich für Seminarübungen eignet, den genauen Text der mit den Worten: „Ut annuncietur in partibus Bohemie“ beginnenden Legende heraus.

Die Einleitung, die allerdings gerade für Seminarübungen etwas zu kurz ausgefallen ist, gibt Aufschluß über die Überlieferung dieser Legende. Sie liegt in zwei Fassungen vor, in einer kürzeren und in einer umfangreicheren und sorgfältig ausgeführten. Die kürzere Fassung, in zwei Handschriften aus dem Beginne des 15. Jahrhunderts erhalten, stammt nach dem Herausgeber aus dem Ende des 13. oder dem Anfang des 14. Jahrhunderts und ist, wie *Podlaha* im Anschluße an *Pekař* glaubt, von der Christians-Legende abhängig; auch die Legende „Oriente iam Sole“ dürfte der Verfasser gekannt haben. Die weitläufigere Legende behält den Gang der Erzählung der kürzeren bei, fügt aber viele neue Züge ein und hebt besonders hervor, was für die Zeit des 14. Jahrhunderts am meisten erbaulich schien. Nach Sprache und Darstellung gehört sie zu den schönsten Wenzelslegenden. In der Handschrift, deren Text *P.* seiner Ausgabe zugrunde legte, ist auch noch der „Sermo de translatione“ beigefügt, den *Pekař* nach einem Erlanger Kodex abgedruckt hat. Der Herausgeber hält sich genau an diese Handschrift, gibt aber die Abweichungen anderer Handschriften unter dem Strich. Die

„Vita prolixior“ wird auf jedem Blatte oben, die „Vita brevior“ unter dem Striche gedruckt, so daß ein Vergleich von Kapitel zu Kapitel, von Satz zu Satz leicht möglich ist. Von den alten Ausgaben werden in der Einleitung mehrere erwähnt.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauch an höhern Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von *Alfons Lehmen S. J.* 1. B.: Logik, Kritik, Ontologie. 4., verm. Aufl. hsg. von *Peter Beck S. J.* gr. 8°. (XVIII u. 515 S.) Freiburg 1917, Herder. M. 7.60; in Halbkunstleder M. 10.—.

Wiederholt ist in dieser Zeitschr. (1901, S. 173; 1903, 127; 1906, 559) auf die Vorzüge des Lehrb. d. Philosophie von *Lehmen* hingewiesen worden. Durch seine klare Sprache, die scharfe Begriffsbestimmung und die übersichtliche Anordnung empfiehlt es sich wie kaum ein anderes zum Selbststudium der christl. Philosophie. Nach dem Tode des Verf. (1910) übernahm *P. Beck* die Herausgabe der 3. Auflage, der nun schon die 4. folgt. Sein Bestreben geht dahin, die aktuell wichtigen Fragen entsprechend eingehend zu behandeln und so das Lehrbuch den Bedürfnissen der Zeit immer mehr anzupassen. Daher wurde schon der 3. Aufl. ein Abschnitt über den absoluten Wert der Wahrheit gegen den stark grassierenden Irrtum des Relativismus eingefügt. In dieser neuesten Aufl. ist die Lehre von der Methode wesentlich erweitert; ferner wird die Lehre von der fünften Erkenntnisquelle, dem Glauben, eingehender behandelt und dabei dem dogmatischen Zeugnis ein eigenes Kapitel gewidmet. Am meisten ist die Darstellung der Lehre vom transcendentalen Idealismus Kants umgestaltet und erweitert. Als neuere Quellen wurden hiezu außer den Arbeiten von *Sentroul, Külpe, Gisler* bisher noch unveröffentlichte Studien P. *Jansens* herangezogen. Vielleicht könnten bei einer folgenden Aufl. auch einzelne Partien der Logik, so etwa die Beweisführung, eine Erweiterung erfahren; es scheint dafür heutzutage immerhin etwas mehr Interesse vorhanden zu sein. — Die Auswahl von Lehrbüchern, die auch für das Selbststudium der christlichen Philosophie geeignet sind, ist noch eine bescheidene; umso freudiger ist es zu begrüßen, daß wenigstens die vorhandenen, unter denen *Lehmen* wohl die erste Stelle einnimmt, immer mehr vervollkommnet werden.

Innsbruck. F. Hatheyer S. J.



Analekten

Aktenstücke zum Falle Feilmoser 1816 und 1819. Über das bewegte Leben des Innsbrucker Professors Andr. Ben. Feilmoser († 1831 als Professor zu Tübingen) gibt das KL (IV, Sp. 1296—1299) ziemlich ausführlichen Aufschluß; ebenda sind die Untersuchungen erwähnt, welche Feilmosers Thesen aus der Moral und der Einleitung in das A. T. vom Jahre 1803, dann seine Animadversiones in hist. eccl. vom Jahre 1804 zur Folge hatten, und wird auch auf die heftigen Angriffe hingewiesen, die gegen Feilmosers Hauptwerk, die „Einleitung in die Bücher des N. B." (Innsbruck, Wagner, 1810) erhoben wurden, namentlich in einer 1818 zu Augsburg erschienenen anonymen Schrift „Die Lehrweisheit, in einem Beispiele den kathol. Theologen zur Würdigung vorgelegt".

Es sind nun im Archive des Stiftes Göttweig 11 Aktenstücke aus den Jahren 1816 und 1819 erhalten, welche nicht nur weitere Aufschlüsse über den Fall Feilmoser bieten, sondern auch auf die damalige Zeitlage ein interessantes Licht werfen, und daher verdienen der Vergessenheit entrissen zu werden. Die betreffenden Stücke stammen aus dem Nachlasse des Göttweiger Abtes Altmann Arigler, der 1806—1812 als Professor der Hermeneutik und der Orientalischen Sprachen an der Wiener Universität wirkte, und welchem allem Anscheine nach die Akten durch die Wiener Regierung behufs Abgabe eines zusammenfassenden Gutachtens übergeben worden waren. Wie nämlich aus N. 1 hervorgeht, war schon seit 1816 eine Aktion gegen Feilmoser in Vorbereitung; im Jahre 1819 kam es dann in Wien, wohl auf Grund der oben erwähnten anonymen Schrift, zu einer förmlichen Untersuchung, und wie die Stücke N. 7—11 zeigen, hatte die Re-

gierung den Professoren der Wiener theol. Fakultät ausführliche Referate über Feilmosers Einleitung abverlangt. Zu einem abschliessenden Ergebnisse führte übrigens die Untersuchung nicht, denn Feilmoser ging schon i. J. 1820 als Professor nach Tübingen, und damit wurde das Verfahren gegen ihn gegenstandslos; dies ist wohl auch der Grund, warum die Akten in Göttweig liegen blieben. Die hier folgende Veröffentlichung beschränkt sich darauf, die zwei wichtigeren Stücke im Wortlaute zu geben, von den übrigen soll nur der wesentliche Inhalt mitgeteilt werden. Es sei nur noch die Bemerkung vorausgeschickt, daß Feilmosers Einleitung, wie sich bei einer vorgenommenen Durchsicht unzweifelhaft ergab, zwar ziemlich gewandt geschrieben, aber oberflächlich gearbeitet und, worauf es hauptsächlich ankommt, durchaus von dem damals herrschenden Geiste des rationalistischen Kantianismus erfüllt ist: der Autor betrachtet die Bücher der Hl. Schrift unter stillschweigender aber konsequenter Ausschaltung der übernatürlichen Auffassung, vom rein literarischen und philosophischen Standpunkte aus, als mehr oder weniger brauchbare Anleitungen zu einem „moralischen“ Lebenswandel, urteilt mit größter Selbstverständlichkeit über den „Wert“ der apostolischen Schriften, und erlaubt sich gelegentlich auch Äußerungen, die den gläubigen Leser geradezu verletzen müssen; diese Kennzeichnung durch Zitate zu belegen erscheint unnötig, da ja das Buch längst jegliche Aktualität verloren hat. —

N. 1 ist ein über 12 Seiten Fol. starkes Elaborat aus dem Jahre 1816 mit der Überschrift „Auszüge aus der Einleitung des Herrn Feilmosers in das A. und N. T.“ Unter Anführung einer langen Reihe von Stellen sowohl der (ungedruckten) Einleitung Feilmosers in das A. T. wie auch seiner Einl. in das N. T. wird der rationalistische Geist beider Schriften nachgewiesen. Von wem das Elaborat stammt, ist nicht festzustellen, doch war es augenscheinlich für amtliche Zwecke bestimmt und sollte wohl als Grundlage für eine Anzeige, und zwar bei einer Staatsbehörde dienen, denn das Schriftstück trägt am Schlusse den Vermerk: „Daß vorstehende Sätze teils aus den geschriebenen Heften, teils aus dem Vorlesbuche des Priesters A. B. Feilmoser, Professors am Lyceo zu Innsbruck richtig extrahieret seien, bestätige über genau vorgenommene Collationierung mit eigenhändiger Unterschrift, und Fertigung.

Innsbruck, den 14. Juli 1816.

Dr. Joh. von Dalla Torre,
k. k. Stadt- und Landes-Secretair
in Triest.“

L. S.

N. 2. Eingabe Feilmosers an das Landespräsidium von Tirol, vom 14. Feb. 1819. Feilmoser beschwert sich über geheime Umtriebe, die wegen seines Buches schon seit einiger Zeit im Gange seien, besonders aber über die beiligende Flugschrift, d. i. eben die obenerwähnte anonyme Augsburger „Lehrweisheit"; seine katholische Gesinnung sei in dieser Schrift auf durchaus unwissenschaftliche, unehrliche und gehässige Weise angegriffen; er habe sofort eine Widerlegung der Schmähschrift aufgesetzt, die er im Drucke erscheinen lassen wolle und deren Manuskript er hiemit vorlege „mit der untertänigsten Bitte, dasselbe an die höchste Hofstelle baldmöglichst befördern und die erfliessenden höchsten Weisungen in Betreff einer Drucklegung dem Unterzeichneten gnädigst eröffnen zu wollen".

N. 3. ist das in der vorigen Nummer erwähnte Manuskript von Feilmosers Verteidigungsschrift, 19 S. in Fol. Die sehr persönlich und in gereiztem Tone gehaltene Verteidigung ist insoweit geschickt abgefaßt, als sich Feilmoser meist in allgemeinen Klagen ergeht, seinem Gegner bald Mangel an wissenschaftlichem Verständnis bald mala fides vorwirft, durch Anwendung exegetischer Künste die bedenklichsten Stellen harmlos deutet oder wenigstens stark abschwächt, aber dem Kernpunkte der Sache mit großer Geschmeidigkeit ausweicht und es durchwegs vermeidet, seine eigentliche Anschauung positiv darzulegen: immerhin entschlüpfen ihm einige Äußerungen, die seine wahre Gesinnung kennzeichen.

N. 4. Abschrift eines Schreibens der Tiroler Landesregierung an den Fürstbischof von Brixen, vom 18. Feb. 1819. Der Fürstbischof hatte Feilmoser die Beichtjurisdiktion entzogen, der Betroffene beschwerte sich darüber bei der Landesregierung, und der Statthalter machte den ernstlichen Versuch, den Bischof zur Zurücknahme seiner Verfügung zu veranlassen. Das für die kirchenpolitische Zeitlage charakteristische Stück möge wörtlich folgen:

An den Herrn Fürstbischof in Brixen. — Der hiesige Lyzeal-Professor (Feilmoser) hat dem Landes-Präsidium angezeigt, daß ihm vom bischöflichen Ordinariate mit Beschlusse vom 11ten dies die Gewalt Beicht zu hören, die er in der Lyzeal-Kirche bisher auszuüben pflegte, abgenommen worden sei, wozu sich dasselbe durch die gegen Feilmoser erschienene Schrift „Die Lehrweisheit etc." bewogen gesehen habe. Professor Feilmoser hat mit dieser Anzeige die Bitte verbunden, zur Zurücknahme dieses Konsistorial-Beschlusses die Einleitung treffen zu wollen. Dabei stellt derselbe vor, daß über ihn ein Urteil vor dem Verhöre gefällt worden sei,

und er sich als öffentlicher Lehrer vor dem Volke und seinen Schülern tief gekränkt und beschimpft sehe.

Die Landesstelle, welche diesen wichtigen Gegenstand in reife Überlegung genommen hat, hält es für ihre Pflicht, darüber E. F. G. ihre Ansichten auf folgende Weise zu eröffnen.

Man verkennt nicht, daß es einem Bischofe zustehe, einem Geistlichen die Jurisdiction zu erteilen, oder zu verweigern; in dem vorliegenden Falle aber findet man die wichtigsten Gründe, E. F. G. dringend zu ersuchen, dem Professor Feilmoser die schon so viele Jahre mit Genehmigung des Ordinariates ausgeübte Jurisdiction vor der Hand um so eher wieder einzuräumen, als der hiesige Dechant, der den Professor F. genau kennt, dagegen nicht nur nichts einzuwenden findet, sondern denselben vielmehr dazu empfohlen hat.

Die Landesstelle will und darf es E. F. G. nicht bergen, daß man, was die Behandlung dieser Angelegenheit betrifft, ganz und gar nicht einverstanden sein könne.

Die gegen Feilmoser erschienene Schrift ist anonym, als eine ohne Censur auf Schleichwegen hereingebrachte und im Verborgenen verbreitete Pièce gesetzlich verboten, worauf also kein mit Folgen und Aufsehen verbundenes Urteil gegründet werden darf, wenn nicht die Gerechtigkeit, auf die auch der geistliche Untertan Anspruch hat, in ihren ersten Grundsätzen erschüttert werden soll. Das Einschwärzen einer solchen Schrift ist eine unrechtliche Handlung, die niemanden an Ehre und Brot schaden darf.

Feilmosers Lehrbuch ist seit 1810 im Drucke erschienen, was also die anonyme Schrift enthält, war dem bischöflichen Ordinariate nicht unbekannt, und dennoch ward demselben die Jurisdiction zugestanden, es kömmt nun selbst für das Ordinariat nicht gut heraus, wenn erst auf eine anonyme Schrift und vor dem Verhöre ein Spruch erlassen wird, der auf die öffentliche Ehre eines Professors einen höchst bedeutenden Einfluß haben muß, in welcher Hinsicht diese Sache selbst mit der Ehre des Ordinariats in der engsten Verbindung stehet, weil die Veranlassung zu dem Beschlusse vom 11ten dieses keinen rechtlichen Grund hat.

Feilmoser erklärt, daß er die ihm zugemuteten Grundsätze nicht als seine Grundsätze erkenne, was E. F. G. höchst angenehm sein muß; und in dieser Erklärung liegt für das bischöfl. Ordinariat die hinlängliche Bedeckung, diese Sache vor der Hand in ihrem ehevorigen Zustande zu belassen.

Feilmoser ist ein Geistlicher, den sein sanfter, religiöser Charakter und sein höchst erbaulicher Wandel sehr empfehlen,

je mehr nun aber ein Geistlicher Achtung, und mit dieser Freunde und Anhänger hat, mit desto mehr Klugheit ist er zu behandeln, um sich außer Verantwortung für böse Folgen zu setzen.

Auch gehet es hier um die Ehre der höchsten Stelle, mit deren Wissen Feilmoser über sein Buch Vorlesungen hält, welches hohe Urteil durch eine bloße Flugschrift nicht zernichtet werden darf.

Feilmoser hat seine Verteidigung anher übergeben, welche der höchsten Behörde wird vorgelegt werden, die er auch bereits E. F. G. wird überreicht haben.

Im Vertrauen auf E. F. G. Gerechtigkeit und Weisheit wiederholt man das Ansuchen, dem Professor Feilmoser die ihm wegen einer bloßen zu keinem rechtlichen Grunde dienenden Flugschrift entzogene Jurisdiction wieder ehegefälligst einzuräumen, um das bereits entstandene Aufsehen sobald als möglich wieder zu heben. —

N. 5. Eigenhändiges Antwortschreiben des Fürstbischofes Karl Franz (Graf von Lodron, Fürstbischof 1791—1828) an die Tiroler Landesregierung, vom 6. Mai 1819. Der Fürstbischof trägt zwar kluger Weise den damals so schwierigen Zeitverhältnissen Rechnung, wahrt aber doch mit ruhiger Festigkeit den kirchlichen Standpunkt. Das Schreiben lautet:

Exzellenz, Hochgeborner Graf! Ew. Exzellenz haben sich bewogen gefunden, mich in der Professor Feilmoserschen Angelegenheit mit einer Zuschrift zu beehren, worüber ich mich auf folgende Weise an Ew. Exz. zu äußern beeile.

Vor allem muß ich einem Vorwurfe begegnen, der mir in Ew. Exz. hochverehrlicher Zuschrift gemacht wird, und der darin bestehet, daß ich in der Feilmoserschen Druckschrift, die im J. 1810 erschienen ist, meine Bedenklichkeiten nicht erst jetzt, und weil gegen dieselbe eine anonyme Schrift, „Die Lehrweisheit“ erschienen ist, hätte zur Sprache bringen sollen.

Wie wenig Einfluß auf theol. Werke ein Bischof in Tirol anno 1810 gehabt habe, ist E. E. selbst gar wohl bekannt, und ich freue mich der jetzt bestehenden höchsten Resolution Sr. Majestät, nach welcher eine jede Schrift, die eines geistlichen Inhaltes ist, vor dem Drucke dem Bischofe zur Einsicht mitgeteilt werden soll. Die Zeit der politischen Verwirrung, Kriege, und Regierungsveränderungen haben nicht erwarten lassen, daß in einer Sache dieser Art eine Einschreitung mit Erfolg hätte geschehen können.

Sobald Sr. Majestät das Land Tirol wieder übernommen haben, unterließ ich nicht meine Bedenklichkeiten gegen Lehrer und Grundsätze zur allerhöchsten Kenntnis zu bringen.

Feilmosers Lehrbuch ist, soviel ich weiß, nur provisorisch eingeführt, und auch seine definitive Anstellung ist nicht ausgesprochen. Ich mußte also mit Recht den Erfolg meiner längst überreichten Vorstellungen abwarten. Daß dieser Gegenstand bei dem Erscheinen einer anonymen Schrift noch mehr zur öffentlichen Sprache kam, und meine Aufmerksamkeit noch mehr in Anspruch nahm, ist in der Natur der Sache gegründet, und es ist Tatsache, daß ich lange ehe diese Schrift erschien, hierin meine Pflicht erfüllt habe.

Feilmoser hat auf eine der verweigerten Erstreckung seiner erloschenen Beichtgewalt vorhergehende Ordinariats-Belehrung über das Anstößige in seinem Lehrbuche darum keinen Anspruch zu machen, und ich habe deswegen darauf mit Hoffnung eines erwünschten Erfolges nicht antragen können, weil aktenmäßig vorliegt, daß derselbe rücksichtlich seiner mündlich und schriftlich oft und laut ausgesprochenen anstößigen Grundsätze sich durch die ihm von seinen geistlichen und weltlichen Oberbehörden, und durch Private gemachten Erinnerungen bisher in das gehörige Geleise nicht habe zurückführen lassen, sondern bei aller seiner Beteuerung den Grundsätzen der kath. Kirche treu zu bleiben, und eine überzeugende Belehrung bereitwilligist anzunehmen, bei seinen einmal angenommenen, ganz besonderen, mit der gemeinen Meinung der kath. Kirche nach meinem Urteile nicht wohl vereinbarlichen Ansichten stehen geblieben ist. Aus dieser Ursache habe ich dem Professor F. die früher unbedenklich erteilte Jurisdiction seit längerer Zeit nicht ohne Angst, jedoch in Hoffnung einer baldigen Abhilfe gleichwohl beibelassen, und aus dieser Ursache, und nicht wegen der anonymen Schrift habe ich endlich die Feilmosersche Beichtgewahlt eingezogen; dabei ging ich mit möglichster Schonung zu Werke, und meine Absicht war es nicht, damit irgend ein Aufsehen zu verbinden, welches man wohl nicht ohne Absicht damit verbunden hat: Am 30. Nov. v. J. bat sich Dechant Meßmer in Innsbruck wegen Verlängerung der erloschenen Feilmoserschen Jurisdiction bistumsüblich meine Verhaltungsbefehle aus. Am 11. Dez., wo ich noch von der anonymen Schrift keine mindeste Kenntnis hatte, habe ich die fernere Seelsorgs-Erstreckung einzig seinem Gewissen ohne weitere Bemerkung überlassen. Die Gründe hievon konnten dem Dechant nicht unbekannt sein, und er selbst bemerkte in seiner übrigens für Feilmoser günstigen Rückäußerung vom 21. Dez. v. J. ausdrücklich, er habe dem Prof. F. über seine manche Lehrsätze und die daraus für die Kirche Gottes erwachsenden Nachteile selbst hin und wieder sein äußerstes Mißfallen eröffnet.

Erst am 4. Jänner d. J. kam die anonyme Pièce in meine Hände: ich habe sie keineswegs in Schutz genommen, aber durch sie, da sie schon einmal publik geworden, mich pflichtmäßig aufgefordert gefunden, das darin grell angegriffene Lehrbuch Feilmosers neuerdings genau prüfen zu lassen.

Abermal fiel das Resultat hievon für Feilmoser nur gar zu ungünstig aus: noch habe ich mich aus Schonung enthalten, seine anstößigen Grundsätze mit einem Censur-Urteile zu brandmarken, um ihn, da er schon früher meine Belehrungen mit zu wenig Anstand zurückgewiesen, nicht noch mehr zu reizen; aber ich habe es auch meiner unerläßlichen Pflicht erachtet, seine neuerliche Bitte um Seelsorgs-Erstreckung am 11. Jänner d. J. förmlich, jedoch nach Umständen möglich schonend, nur durch den Dechant Meßmer, und mit der einzigen Hinweisung auf sein in der anonymen Schrift, sei es zu hart hergenommenes, aber doch diesorts wiederholt anstößig befundenes Lehrbuch zu verweigern.

Ich erwartete nicht, daß, da es so viele Beichväter in Innsbruck, und in allen größeren Städten Geistliche giebt, die, weil sie andere Geschäfte haben, keine Jurisdiction ausüben, mit dieser Sache soviel Aufsehens werde gemacht werden. Wer würde sich geärgert haben, wenn Feilmoser seinen Beichtkindern erklärt hätte, daß er wie immer gehindert sei, die Zeit von nun an dem Beichtstuhle zu widmen?

Feilmoser ist zwar in seinem äußeren Betragen erbaulich religiös, und er mag das Zutrauen mehrerer Beichtkinder besitzen. Da er aber seiner anstößigen Grundsätze wegen schon jahrelang, und wohl nur aus seinem Verschulden bei der Tiroler Nation im bösen Rufe steht, sich selbst durch sein Lärmschlagen wegen der Nichterstreckung seiner erloschenen Beichtgewalt noch mehr verschreiet, und mir durch seine Verteidigunsschrift keine Genüge geleistet hat: so finde ich es weder für erlaubt, noch, da Priesterschaft und Volk gegen Feilmoser zu mißgünstig gestimmt sind, wegen des vorzusehenden, in vielfacher Hinsicht schädlichen Aufsehens für rätlich, demselben die Beichtgewalt eher wieder einzuräumen, bevor er nicht genügende Beweise einer unanstößig katholischen Denkungsart an Tag legen, und dadurch die nur von ihm selbst gegebenen Ärgernisse beseitigen wird.

Ich wünsche nichts sehnlicher, als daß dieser talentvolle Mann, der bei seinen übrigen guten Eigenschaften im gehörigen Geleise katholischer Aufklärung für Kirche und Staat viel nützen könnte, sich für die gute Sache gewinnen lasse, oder daß widrigen Falles seine wichtige Stelle mit einem unanstößigen Lehrer besetzt werde.

Bis dahin muß ich mich hinsichtlich seiner Schüler, wie bisher, nur damit behelfen, daß ich die irrigen Begriffe derjenigen welche das Schädliche seines Lehrvortrages perzipieren, und sich hierüber äußern, bei der Prüfung vor der Priesterweihe berichtigen lasse.

Indem ich hiemit E. E. mit aller Aufrichtigkeit mein von Pflicht gebotenes Verfahren gegen Feilmoser darlege, bitte ich dasselbe nach hocherleuchteten Einsichten zu würdigen, und die Versicherung meiner vollkommensten Hochachtung zu genehmigen, womit ich geharre etc. —

N. 6—11: Die im Auftrage der Regierung von den Professoren der Wiener theol. Fakultät erstatteten Gutachten über Feilmosers Einleitung in das N. T. a) *Petr. Four. Ackermann*[1]) spricht sich in seinem Gutachten (7 S. Fol.) zwar ziemlich zurückhaltend aus, findet aber, daß in Feilmosers Buch „zweideutige, verfängliche und sogar verwegene und anstößige Stellen" vorkommen, und daß „von den Aposteln unanständige Ausdrücke gebraucht werden", ein Urteil welches er durch Anführung und Wertung zahlreicher Zitate rechtfertigt. — b) *Theobald Fritz*, Prof. der Moraltheologie[2]), lobt zwar in seinem 5 S. Fol. umfassenden Referate (datiert vom 17. Jun. 1819) die literarischen Vorzüge des Buches, tadelt aber als kath. Theologe die unklare, der kath. Lehre nicht gerecht werdende Sprache; er sucht zwar durch schonendste Auslegung den Autor zu entlasten, erklärt jedoch schließlich das Buch als zum Unterrichte für angehende Theologen ungeeignet. — c) Ganz ähnlich lautet das kurzgefaßte Urteil des Kirchengeschichtsprofessors *Jak. Ruttenstock*[3]). — d) Das Gutachten des Pastoralprofessors *Jak Rud. Khünl*[4]), 11 Fol.-Seiten, datiert vom 18. Juni 1819, lautet für Feilmoser ziemlich glimpflich, der Referent war eben nach eigenem Geständnis der Kantischen Philosophie gewogen; daher sucht er die bedenklichen Stellen des Buches möglichst zu entschuldigen, und beantragt eine Umarbeitung, die dem kath. Standpunkte mehr gerecht werden solle. — e) *Roman Zängerle*, der berühmte nachmalige Fürstbischof von Seckau, damals (seit 1813) Professor des Neuen Bundes, beschränkt sich in seinem ausführlichen Referate (19 Fol.-

[1]) Seit 1807 Professor in Wien, Nachfolger *Jahns*, dessen Einleitung in das A. T. und Archaeologie er neu herausgab, † 1831.

[2]) Chorherr von Klosterneuburg, Professor seit 1810, † 1848.

[3]) Ebenfalls Chorherr von Klosterneuburg, 1809—1830 Professor in Wien, dann Propst des Stiftes, † 1844.

[4]) Professor seit 1817, † 1825.

Seiten) auf die Beurteilung der Feilmoserschen Einleitung als Lehrbuch, und zeigt, daß sie wegen des durchaus naturalistischen Geistes für Unterrichtszwecke nicht brauchbar ist. Auffallend ist ein gelegentliches sehr skeptisches Urteil Zängerles über die philosophischen Systeme überhaupt. — f) Das ausführlichste Gutachten stammt von dem Dogmatikprofessor und nachmaligen Bischofe von Linz *Gregor Ziegler*[1]); als entschieden katholischer Theologe der „guten alten Zeit" weist er nach, daß Feilmoser sich öfters in ganz offenen Widerspruch zu den kath. Dogmen setzt, die Würde des inspirierten Wortes Gottes mißachtet und einer rationalistischen Auffassung der Hl. Schrift die Wege bahnen will. —

Soweit die Akten. Wie man aus den zuletzt angeführten sechs Stücken sieht, waren die Verhältnisse an der Wiener theol. Fakultät für die damalige Zeit immerhin recht gute.

Stift Göttweig in N. Ö. Hartmann Strohsacker O. S. B.

Kleine Mitteilungen. 1. Zur Frage über den Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit. Die Aufschrift des Artikels „Gibt es zwei Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?" (oben S. 254–300), der sich mit meinen diesbezüglichen Ausführungen (Zeitschr. f. k. Theol. 1916, S. 524 ff) beschäftigt, noch mehr aber die Gegenüberstellung: „Keine bischöfliche Unfehlbarkeit ohne Einwirkung des Papstes" (S. 258) und „Prüfung der Gegenansicht" (S. 272), könnte bei dem, der meinen Artikel nicht gelesen hat, zu der irrtümlichen Auffassung führen, als ob ich dem Episkopate ohne Einwirkung des Papstes Unfehlbarkeit zuschreiben würde.

Ich verteidige vielmehr als wahrscheinlich die von vielen namhaften Theologen vertretene, nach Kard. *Franzelin* im Vatikanum selbst angedeutete Sentenz von zwei inadäquat verschiedenen Trägern der Unfehlbarkeit.

Durch meinen Artikel, sowie durch die gründliche Untersuchung von *Straub* sind nun wohl alle Gründe und Gegengründe erschöpfend angeführt, und es kann dem Urteile der Leser überlassen werden, für welche der entgegengesetzten Meinungen, die beide ihre innere und äußere Probabilität haben, sie sich entscheiden wollen. Th. Spáčil S. J.

---

[1]) *Ziegler* war, wie auch Roman Zängerle, Benediktiner von Wiblingen (Württemberg); als das Kloster 1806 aufgehoben wurde, gingen beide nach Österreich. Ziegler wurde 1815 Professor in Wien, 1822 Bischof von Tynice-Tarnow, 1827 Bischof von Linz, wo er nach ausgezeichneter Wirksamkeit 1852 starb.



2. Eine Behandlung der **Sonntagsepisteln** für die Kanzel gehört zu den seltenen Gaben der homiletischen Literatur. *Hirschers* gediegene Betrachtungen über diesen Gegenstand haben schon, als sie im Jahre 1860 zum ersten Male erschienen, viele Freunde gefunden, und man wird es auch dem jetzigen Herausgeber nur danken können, daß er sich einer Neubearbeitung unterzogen hat. (Dr. *Joh. Bapt v. Hirscher*, weil. Prof. der Theol. zu Freiburg, Betrachtungen über die sonntäglichen Episteln des Kirchenjahres. In zeitgemäßer Neubearbeitung von Dr. *Augustin Wibbelt.* Limburg a. L. 1916, Verl. Gebrüder Steffen. 443 S. 8° brosch. M. 3.50, geb. M. 4.50.) *W.* hat es, wie schon früher bei der Herausgabe der Betrachtungen über die Sonntags-Evangelien *Hirschers*, verstanden, die Eigenart des Verfassers voll und ganz beizubehalten, dabei aber doch in der äußeren Form dem modernen Geschmacke durchaus gerecht zu werden. Da die Betrachtungen zunächst als praktische Erwägungen für den betrachtenden Priester gedacht sind, wird deren Benützung für die Kanzel dem Prediger noch genug selbstständige Arbeit übrig lassen. Für Homilien über Sonntagsepisteln bilden sie jedenfalls eine vorzügliche Grundlage. Auch die Anwendungen sind durchaus praktisch und vom Prediger gut verwertbar. Joh. Rainer S. J.

3. Das protest. Wochenblatt „Licht und Leben" (Elberfeld) Nr. 16 kommt in seinen Ausführungen über die **Abendmahlsnot** zu der Schlußforderung: „Jeder würdige Christ, sei er Mann oder Frau, sei er ordiniert oder nicht ordiniert, hat nach unserer festen biblischen Auffassung das Recht, ohne Zuziehung eines Pfarrers oder ‚Bruders' des Herrn Mahl zu begehen, sei es mit seinen Hausgenossen, sei es mit gleichgesinnten Freunden ohne Rücksicht auf die Zahl der Teilnehmer. Er hat dazu genau dasselbe Recht, wie er das Recht hat, die Bibel zu lesen". Der Herausgeber der „Christl. Welt, [Liberal-] Evang. Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände", Theol.-Prof. *Rade*—Marburg, bemerkt hiezu: „Ich kann da nur vollkommen zustimmen" (Chr. Welt 1918 Nr. 20/21, 206).

4. **Aus der Kriegsliteratur.** a) Mit Recht ist nachdrücklich erinnert worden, daß im Jahr 1918 genau 300 Jahre seit dem Prager Fenstersturz abgelaufen sind. „Jeder kennt die unglückselige Stunde, in welcher auf dem Hradschin die kaiserlichen Abgesandten aus dem Fenster geworfen wurden, an welcher Tat sich der 30jährige Krieg entzündete; und so wird **der Tag von Serajevo** ewig denkwürdig sein als der Ausgangspunkt des größten Krieges, den die Weltgeschichte gesehen hat": so der hoch angesehene Berliner Jurist *Jos. Kohler* in seiner Einbegleitung einer

sehr beachtenswerten Veröffentlichung: „Der Prozeß gegen die Attentäter von Sarajewo. Nach dem amtlichen Stenogramm der Gerichtsverhandlung aktenmäßig dargestellt“ von Prof. *Pharos*. Sonderabdr. aus dem „Archiv f. Strafrecht und Strafprozeß“. Mit Abbildungen der Attentäter usw. (Berlin 1918, R. v. Decker. XII u. 165 S. gr. 8°). Zur Charakteristik dieses Buches können einige Worte aus der Einleitung Prof. *Kohlers* genügen: „Die Verhandlungen über die Attentäter von Sarajewo bieten das allergrößte geschichtliche Interesse. . . . Wir wissen nun auch, daß internationale Mächte hier gewaltet haben, Mächte, die auch sonst in diesem Kriege die unheilvollste Rolle gespielt haben. . . . Es war der Großorient, die französische Freimaurerloge, welche überall ihre Fühler ausstreckte, wo es galt, die Kirche zu vernichten, die monarchistische Gesinnung zu untergraben, die Staatsgewalt zu lockern. . . . Der Großorient wollte hier einen Hebel ansetzen, um von diesem Punkte aus das katholische Österreich und damit den germanischen Staat zu zertrümmern. . . . Zu dem Betrübendsten gehört, daß gerade junge Leute, ganz ungereifte Gesellen mit der Tat betraut waren. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht die ganze Jugend, namentlich das Gymnasiastentum, im höchsten Grade durchseucht gewesen wäre. . . . Diejenigen aber, die von oben her die Jugend verleiten, den Brand in ihre Seele legen, übernehmen die furchtbarste Verantwortung. Das Das Blut von Tausenden vernichteter Existenzen klebt an ihren Händen.“

b) Erfreulicheres als diese Prozeßakten bietet eine andere Dokumentensammlung: **Feldbriefe katholischer Soldaten**, hsg. von Dr. *Georg Pfeilschifter* namens des „Arbeitsausschusses zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg“. In 3 Teile gruppiert (Aus Tagen des Kampfes 226 SS., Aus Ruhestellung u. Etappe 264 SS., Die religiöse Gedankenwelt des Feldsoldaten 170 SS.), ergeben diese vorzüglich ausgewählten Briefe einen erhebenden Beweis, daß trotz aller feindlichen Verleumdungen ein großer Teil unserer katholischen Soldaten Glauben und Sitte hoch hält; für künftige geschichtliche Darstellungen über Feldseelsorge und über Bedeutung der Religion im Kriege wird diese Sammlung ein brauchbares Hilfsmittel sein. (Erschienen i. Freiburg i. Br. 1918, Herder. M. 4. –; 4.20; 3.—.)

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen

Die Chronologie des 3. u. 4. Buches der Könige

Von **Josef Hontheim** S. J.—Valkenburg

(II. [Schluß-] Artikel)

VI. Weitere Gesetze für die Datierung

1. Wir werden noch (unten VIII n. 42—72) eine große Zahl von biblischen Datierungen besprechen, welche alle diese Form haben: Im Jahre n des Königs x von Israel (Juda) begann y König zu sein in Juda (Israel). Die Betrachtung dieser Daten läßt einige wichtige Gesetzmäßigkeiten erkennen, die wir jetzt feststellen wollen.

2. In diesen Datierungen ist der Beginn des y als Alleinherrschers gemeint; es handelt sich nie um den Antritt der Mitregentschaft. Das beobachten wir bei allen Herrschern, die als Mitregenten begonnen haben: bei Amri (unten VIII n. 59), Jeroboam II (n. 65), Phacee (n. 70), Azarias (n. 50), Achaz (n. 52). Bei Joatham (n. 51) wird

natürlich der Beginn der Mitregentschaft angegeben, weil dieser König nie Alleinherrscher gewesen ist.

3. In jenen Datierungen gilt als Beginn des Königs y das Akzessionsjahr der Alleinherrschaft. Nur bei den Königen von Israel nach Jehu gilt als Beginn der Regierung das 1. Volljahr der Alleinherrschaft; also bei Joachaz (n. 63), Joas (n. 64), Jeroboam II (n. 65), Phaceja (n. 69), Phacee (n. 70). Natürlich gilt diese Regel nicht für die Könige Zacharias (n. 66) und Sellum (n. 67), die nie zum 1. Volljahr gelangt sind. Folglich gilt sie auch nicht für Manahem (n. 68), der auf Sellum folgt. Denn wenn 4 Reg 15,13 gesagt war, Sellum sei im 39. Volljahr des Azarias angetreten und einen Monat später sei Manahem König geworden, konnte nicht gut gleich darauf in V. 17 gesagt werden, Manahem sei ein Jahr nach Sellum König geworden, nämlich im 40. Volljahr des Azarias (obwohl die Regel diese Ausdrucksweise verlangte), sondern das 39. Jahr des Azarias mußte für Manahem gelten, ebenso wie für Sellum. — Eine wirkliche Ausnahme von der Regel finden wir bei Osee (n. 71, 72), für den das Akzessionsjahr als Beginn der Regierung gilt.

4. Als Beginn des Königs x, von dem aus die Regierungsjahre gezählt werden, gilt in jenen Datierungen der erste Eintritt des x in die Regierung, mag er auch bloß als Mitregent eingetreten sein; so bei Phacee (n. 51, 52), Azarias (n. 66, 67, 68, 69, 70), Joatham (n. 71), Achaz (n. 72). — Die einzige Ausnahme findet sich bei Jeroboam II (n. 50), wo nur die Jahre der Alleinherrschaft gezählt sind.

5. Daß in jenen Datierungen die Jahre des Königs x von Israel nach Schlichtjahren (Jahreswende 1 Nisan), die des Königs x von Juda nach Volljahren (Jahreswende 1. Tišri) gezählt werden, haben wir bereits gesagt und bewiesen (oben V n. 4). Nur 3mal werden die Jahre des Königs x von Juda nach Schlichtjahren gezählt, nämlich VIII n. 63. 65. 70; in diesen 3 Fällen (und außerdem VIII 64. 69) wird auch, wie wir soeben (n. 3) gesehen haben, als Beginn der Regierung des Königs y von Israel das 1. Volljahr genommen. — Auffallend ist n. 49, wo das Jahr 749ⁿ als 2. Volljahr des Joas von Israel erscheint, während es nach der Regel als 3. Schlichtjahr bezeichnet werden sollte.

VII. Liste der Könige von Israel und Juda

A) Die Könige von Israel sind:

1) Jeroboam I 932^{w}—911^{s}. Vgl. VIII n. 1. 2. 54.
2) Nadab 911^{s}—910^{s}. n. 2. 54. 3. 55.
3) Baasa 910^{s}—887^{s}. n. 3. 55. 4. 56.
4) Ela 887^{s}—886^{s}. n. 4. 56. 5. 57. 58.
5) Zambri 886^{s}. n. 5. 57. 58.
6) Amri 886^{s}—875^{s}, unbestritten seit 882^{s}. n. 6. 58. 59. 7. 60.
7) Achab 875^{s}—854^{s}. n. 7. 60. 8. 61.
8) Ochozias 854^{s}—853^{s}. n. 8. 61. 9. 62.
9) Joram 853^{s}—842^{w}. n. 9. 10. 62.
10) Jehu 842^{w}—815^{w}. n. 10. 62. 11. 63.
11) Joachaz 815^{w}—799^{s}. n. 11. 63. 12. 64.
12) Joas 799^{s}—784^{w}. n. 12. 64. 13. 65.
13) Jeroboam II 788^{n}—748^{s}. n. 13.
14) Zacharias 748^{s}—748^{w}. n. 14. 66. 15. 67.
15) Sellum 748^{w}. n. 15. 67. 16. 68.
16) Manahem 748^{w}—738^{w}. n. 16. 68. 17. 69.
17) Phaceja 738^{w}—737^{w}. n. 17. 69. 18. 70.
18) Phacee 750^{n}—730^{w}. n. 18. 19. 71. 72; IX.
19) Osee 730^{w}—722^{w}. n. 19. 71. 72. 20. 74.

B) Die Könige von Juda sind:

1) Roboam 932^{w}—915^{s}; geboren 973^{t}. n. 21. 22. 42; XI.
2) Abia 915^{s}—913^{s}. n. 22. 42. 23. 43.
3) Asa 913^{s}—874^{t}. n. 23. 43. 24.
4) Josaphat 874^{t}—849^{s}, legal seit 872^{w}; geb. 909^{t}. n. 24. 44. 25. 45.
5) Joram 849^{s}—843^{w}; geb. 882^{t}. n. 25. 45. 26. 46. 47.
6) Ochozias 843^{w}—842^{w}; geb. 865^{t}. n. 26. 46. 27. 47.
7) Athalia 842^{w}—836^{w}. n. 27. 47. 28. 48.
8) Joas 836^{w}—797^{w}; geb. 843^{t}. n. 28. 48. 29. 49.
9) Amasias 797^{w}—768^{s}; geb. 822^{t}. n. 29. 49. 30. 50.
10) Azarias 787^{t}—736^{w}; geb. 803^{t}. n. 30. 31.
11) Joatham 749^{s}—734^{s}; geb. 775^{t}. n. 31. 51. 32.52.
12) Achaz 743^{t}—728^{w}; geb. 755^{t}. n. 32. 33. 53.
13) Ezechias 728^{w}—699^{t}; geb. 753^{t}. n. 33. 53. 34.
14) Manasses 699^{t}—644^{t}; geb. 711^{t}. n. 34. 35.
15) Amon 644^{t}—642^{t}; geb. 666^{t}. n. 35. 36.
16) Josias 642^{t}—610^{t}; geb. 650^{t} n. 36. 37.
17) Joachaz 610^{t}; geb. 633^{t} n. 37. 38.
18) Joakim 610^{t}—597^{s}; geb. 634^{t}. n. 38. 39; unten X 10.
19) Joachim 597^{s}; geb. 616^{t}. n. 49. 40; X 10.
20) Sedecias 597^{s}—586^{s}; geb. 619^{t}. n. 40. 41; X 11.

Bei Betrachtung dieser Liste erinnere man sich, daß das Jahr 587^{t}, wenn man es ohne den Exponenten t hinschreiben will, als Jahr 586 anzusetzen ist. Denn das Tišrijahr 587^{t} ist seinem weitaus größten Teile nach mit dem Januarjahr 586, nicht mit dem Januarjahr 587 identisch. Das Gleiche gilt von allen Tišrijahren.

VIII. Die biblischen Zeugnisse über die Chronologie der Könige von Juda und Israel

1) 3 Reg 12,20. Jeroboam I wird König in Israel bei der Reichsteilung im Winterhalbjahre 932^{w} (oben III 4), d. h. im israelitischen Nisanjahre 932^{n}.

2) 3 Reg 14,20. Nadab tritt in Israel an 22 (d. i. 21) Jahre nach dem Antritte des Jeroboam I, also 911^{n}.

3) 3 Reg 15,25. Baasa tritt an 2 (1) Jahr nach Nadab, also 910^{n}.

4) 3 Reg 15,33. Ela tritt an 24 (23) Jahre nach Baasa, also 887^{n}.

5) 3 Reg 16,8. Zambri tritt an 2 (1) Jahre nach Ela, also 886^{n}.

6) 3 Reg 16,15. Amri tritt an 7 Tage nach Zambri, also 886^{n}.

7) 3 Reg 16,23. Achab tritt an 12 (11) Jahre nach Amri, also 875^{n}.

8) 3 Reg 16,29. Ochozias tritt an 22 (21) Jahre nach Achab, also 854^{n}.

9) 3 Reg 22,52. Joram tritt an 2 (1) Jahr nach Ochozias, also 853^{n}.

10) 4 Reg 3,1. Jehu tritt an 12 (11) Jahre nach Joram, also 842^{n}.

11) 4 Reg 10,36. Joachaz tritt an 28 (27) Jahre nach Jehu, also 815^{n}.

12) 4 Reg 13,1. Joas tritt an 17 (16) Jahre nach Joachaz, also 799^{n}.

13) 4 Reg 13,10. Jeroboam II tritt an als Alleinherrscher 16 (15) Jahre nach Joas, also 784^{n}.

Jeroboam ist aber schon 4 Jahre früher angetreten als Mitregent des Joas, also 788^{n}. Denn Jeroboam starb 748^{n}; 41 (40) Jahre vorher ist er angetreten, also 788^{n} (4 Reg 14,23).

a) Jeroboam ist nicht früher gestorben als 748^n. Denn Manahem ist nicht früher gestorben als im Laufe des Jahres 738^n, weil er in diesem Jahre laut den Keiltexten noch Tribut an Theglathphalasar III von Assyrien zahlte. Jeroboam ist aber nur 10 Jahre vor Manahem gestorben, also nicht vor 748^n. Nach Jeroboam regierte nämlich Zacharias 6 Monate (4 Reg 15,8), dann Sellum 1 Monat (4 Reg 15,13), endlich Manahem 10 (9) Jahre (4 Reg 15,17); das alles macht zusammen nur 9 Jahre 7 Monate oder rund 10 Jahre.

b) Jeroboam ist auch nicht später gestorben als 748^n. Denn der Krieg Syriens gegen Achaz von Juda, der Is 7 berichtet wird, fällt spätestens in das Jahr 734. Denn in den Jahren 733 und 732 war Syrien laut den Keiltexten in einen Krieg mit Assyrien verwickelt, in dem es vollständig zu Boden geschlagen wurde; also konnte Syrien im Jahre 733 oder gar später an keinen Krieg gegen Achaz denken. Vor dem Kriege Syriens gegen Achaz liegt aber ein Krieg Syriens gegen Joatham von Juda (4 Reg 15,37). Dieser Krieg war also spätestens 735. Damals war Azarias, der Vorgänger des Joatham, offenbar schon tot. Azarias also ist spätestens gestorben im Jahre 736^t, d. h. 736^w oder einige Wochen später ganz am Anfange von 735^s. 52 (51) Jahre früher ist Azarias angetreten, also spätestens 787^t (4 Reg 15,2). Sein 38. Volljahr war also spätestens 749^t. In diesem Jahre ist Jeroboam gestorben (4 Reg 15,8). Er starb also spätestens 748^s, d. i. 748^n.

c) Wir haben gefunden: Jeroboam II ist gestorben 748^s, nicht früher und nicht später; also nach judäischer Rechnung im Jahre 749^t. Das ist, wie wir sahen (unter b), das 38. Volljahr des Azarias. Das Akzessionsjahr des Azarias ist also definitiv 787^t; sein Todesjahr 736^t und zwar 736^w (allenfalls einige Wochen später, ganz am Anfang von 735^s). Der Krieg Syriens gegen Joatham war 735^s, nicht früher und nicht später. Der Krieg gegen Achaz war 734^s, nicht früher und nicht später. Joatham ist also spätestens 734^s gestorben gleich am Anfange. Er ist auch nicht früher gestorben. Denn er starb im 17. Schlichtjahr des Phacee (4 Reg 16,1). Phacee ist aber frühestens angetreten 750^n, und sein 17. Schlichtjahr ist also frühestens 734^n. Phacee trat nämlich 19, höchstens 20 Jahre vor Osee an (4 Reg 15,27); Osee aber trat 730^n an, nämlich 9 (d. i. 8) Jahre vor der 722^n erfolgten Eroberung Samarias (4 Reg 17,1).

d) Fassen wir die gefundenen Hauptdaten kurz zusammen: Jeroboam starb 748^s, Azarias 736^w, Joatham 734^s [1]).

---

[1]) Die Mitregentschaft des Jeroboam ist nicht auffallend, sondern in den Gewohnheiten der Zeit begründet. In Ägypten finden wir sehr häufig Mitregenten (vgl. diese Zeitschr. 1913, 103. 104).

14) 4 Reg 14,23. Zacharias tritt an 41 (40) Jahre nach Jeroboam II, also 748^n, d. i. 748^s, wie eben (n. 13) gezeigt wurde.

15) 4 Reg 15,8. Sellum tritt an 6 Monate nach Zacharias (748^s), also 748^w oder 748^n.

16) 4 Reg 15,13. Manahem tritt an 1 Monat nach Sellum, also 748^w oder 748^n.

17) 4 Reg. 15,17. Phaceja tritt an 10 Jahre nach Manahem, also 738^n.

Wir bringen hier die 10 Jahre des Manahem voll in Rechnung, ohne sie auf 9 Jahre zu reduzieren. Denn nach den Erfahrungen, die wir bei den dreimonatlichen Regierungen des Joachaz und Joachin von Juda gemacht haben (oben IV 2), müssen wir wohl annehmen, daß auch die 7 Monate des Zacharias und Sellum als 1 volles Jahr angesetzt sind, welches dann bei der Regierung des benachbarten Herrschers (hier Manahem) in Abzug gebracht wurde.

18) 4 Reg 15,23. Phacee tritt an als Alleinherrscher 2 (1) Jahre nach Phaceja, also 737^n (Todesdatum des Phaceja).

Als einflußreicher Beistand des Königs (dux, hebr. shalish, 4 Reg 15,25) und als eine Art Mitregent (wohl auch Gaufürst) erscheint Phacee schon seit 750^n, also schon in den 2 letzten Jahren des Jeroboam II. Denn Osee tritt an 9 (8) Jahre vor der 722^n erfolgten Eroberung Samarias (4 Reg 17,1) also 730^n; und Phacee tritt 20 Jahre vor Osee an (4 Reg 15,27), also 750^n. Die 20 Jahre des Phacee dürfen nicht auf 19 reduziert werden, wie die Regel es verlangt. Denn das 17. Schlichtjahr des Phacee ist 734^n (Todesdatum des Joatham; 4 Reg 16,1). Also ist 750^n Akzessionsjahr des Phacee.

19) 4 Reg 15,27. Osee tritt an 20 Jahre nach Phacee (4 Reg 15,27), also 730^n. Vgl. n. 18.

Namentlich nahm man gern den zum Nachfolger bestimmten Mann als Mitregenten an, um ihm die Nachfolge zu sichern, besonders wenn der alternde oder kranke König eines Beistandes bedurfte. Für Israel und namentlich für das nähergelegene Juda war das Beispiel Ägyptens oft maßgebend. Es sind also auch in Israel und Juda gelegentliche Mitregentschaften zu erwarten. — Für Juda ist Joatham als Mitregent seines Vaters Azarias mit ausdrücklichen Worten bezeugt (4 Reg 15,5).

20) 4 Reg 17,1. Samaria wird erobert 9 (8) Jahre nach dem Antritt des Osee (4 Reg 17,1), also 722ⁿ, d. i. 722ʷ (oben III 3).

21) 3 Reg 12,17. Roboam wird König in Juda bei der Reichsteilung 932ʷ, d. h. im judäischen Tišrijahre 932ᵗ.

22) 3 Reg 14,21. Abia tritt an 17 (16) Jahre nach Roboam, also 916ᵗ.

23) 3 Reg 15,2. Asa tritt an 3 (2) Jahre nach Abia, also 914ᵗ.

24) 3 Reg 15,10. Josaphat tritt an 41 (40) Jahre nach Asa, also 874ᵗ (Todesjahr des Asa).

Als legales Antrittsjahr gilt 872ᵗ. Denn das 17. Regierungsjahr (Volljahr) des Josaphat ist das Akzessionsjahr des Ochozias von Israel 854ⁿ (3 Reg 22,52; oben n. 8). Dem Jahre 854ⁿ entspricht (frühestens) das judäische Jahr 855ᵗ. Demgemäß ist das 1. Volljahr des Josaphat 871ᵗ, und sein Akzessionsjahr ist 872ᵗ. Weshalb der Hagiograph oder Josaphat selbst die beiden ersten Jahre nicht gelten ließen, wissen wir nicht[1]).

25) 3 Reg 22,42. Joram tritt an 25 (24) Jahre nach Josaphat (874ᵗ) also 850ᵗ.

26) 4 Reg 8,17. Ochozias tritt an 8 (7) Jahre nach Joram, also 843ᵗ.

27) 4 Reg 8,26. Athalia tritt an 1 Jahr nach Ochozias, also 842ᵗ. An der Regierungsdauer von 1 Jahr (bei Ochozias) kann kein Abzug gemacht werden, weil sie sonst verschwände.

28) 4 Reg 11,4. Joas tritt an 7 (6) Jahre nach Athalia, also 836ᵗ.

29) 4 Reg 12,1. Amasias tritt an 40 (39) Jahre nach Joas, also 797ᵗ.

30) 4 Reg 14,2. Azarias tritt an als Alleinregent 29 (28) Jahre nach Amasias, also 769ᵗ (Todesjahr des Amasias). Als Mitregent ist er schon 787ᵗ angetreten (oben n. 13).

31) 4 Reg 15,2. Joatham tritt an als Alleinregent (d. h. ohne seinen Vater Azarias als Mitregenten) 52 (51) Jahre

---

[1]) Josaphat duldete anfangs die Höhenfeste (3 Reg 22,44; 2 Paral 20,33). Erst nach 3 (2) Jahren (also 772ᵗ) scheint er Ernst mit ihrer Abschaffung gemacht zu haben (2 Paral 17,7). Soll etwa angedeutet werden, erst seit jener Zeit sei Josaphat ein ganz frommer und echter König gewesen?

nach Azarias (737t), also 736t, d. i. 736w (Todesdatum des Azarias; oben n. 13)[1]).

Als Mitregent ist er schon 749s, d. i. 750t, angetreten. Denn er ist angetreten im 2. Jahre (Schlichtjahr) des Phacee (4 Reg 15,32), also 749n (oben n.18), also (frühestens) 749s, d. i. im judäischen Jahre 750t.

32) 4 Reg 15,33. Achaz tritt an als Alleinregent 16 (15) Jahre nach Joatham, also 735t (Todesjahr des Joatham). Als Mitregent ist er schon 743t angetreten. Denn Ezechias trat an 728t. [Sein 6. Volljahr ist das Jahr der Zerstörung Samarias 722t (4 Reg 18,10), also war sein 1. Volljahr 727t, sein Akzessionsjahr 728t]. Achaz aber ist 16 (15) Jahre früher angetreten (4 Reg 16,2), also 743t.

33) 4 Reg 16,2. Ezechias tritt an 16 (15) Jahre nach Achaz, also 728t.

34) 4 Reg 18,2. Manasses tritt an 29 Jahre nach Ezechias, also 699t.

35) 4 Reg 21.1. Amon tritt an 55 Jahre nach Manasses, also 644t.

36) 4 Reg 21,19. Josias tritt an 2 Jahre nach Amon, also 642t.

37) 4 Reg 22,1. Joachaz tritt an 31 (32) Jahre nach Josias, also 610t. Der Regierung des Josias (31 Jahre) muß ein Jahr beigefügt werden, welches der Text in Abzug gebracht hat, um die 3 Monate des Joachaz als 1 Jahr in Rechnung stellen zu können (oben IV 2).

38) 4 Reg 23,31. Joakim tritt an 3 Monate nach Joachaz, also 610t.

39) 4 Reg 23,36. Joachin tritt an 11 (12) Jahre nach Joakim, also 598t. Der Regierung des Joakim (11 Jahre) muß aus demselben Grunde wie der des Josias ein Jahr beigefügt werden (oben IV 2).

[1]) Joatham hat niemals ohne Mitregent regiert. Als Azarias starb, war Achaz schon lange Mitregent, so daß eine Zeitlang 3 Könige (Azarias, Joatham, Achaz) zugleich regierten. Allerdings war Azarias in der letzten Zeit seines Lebens nur nominell König. Er lag als Aussätziger im Siechhause und war von der Welt streng abgesperrt (4 Reg 15,5; 2 Paral 26,21). Auch Achaz war bei Lebzeiten seines Vaters wohl nur nominell König.



40) 4 Reg 24,8, Sedecias tritt an 3 Monate nach Joachin, also 598^{t}.

41) 4 Reg 24,18. Der salomonisehe Tempel ward zerstört 11 Jahre nach dem Antritt des Sedecias, also 587^{t}, d. i. 586^{s} (oben III 2).

42) 3 Reg 15,1. Das 18. Schlichtjahr des Jeroboam I (915^{n}; oben n. 1) ist das Akzessionsjahr des Abia (916^{t}; oben n. 22). Also trat Abia an 915^{s}; denn dieses Halbjahr ist den Jahren 915^{n} und 916^{t} gemeinsam.

43) 3 Reg 15,9. Das 20. Schlichtjahr des Jeroboam I (913^{n}) ist das Akzessionsjahr des Asa (914^{t}); also trat Asa an 913^{s}.

44) 3 Reg 22,41. Das 4. Schlichtjahr des Achab (872^{n}) ist das (legale) Akzessionsjahr des Josaphat (872^{t}); also fällt der (legale) Antritt des Josaphat auf 872^{w}.

45) 4 Reg 8,16. Das 5. Schlichtjahr des Joram von Israel (849^{n}) ist das Akzessionsjahr des Joram von Juda (850^{t}); also trat Joram von Juda an 849^{s}.

46) 4 Reg 8,25. Das 12. Schlichtjahr des Joram von Israel (842^{n}) ist das Akzessionsjahr des Ochozias von Juda (843^{t}).
Das ist eine etwas freie Angabe, die nicht ganz streng zutrifft. Das Akzessionsjahr des Ochozias (843^{t}) deckt sich zwar zum Teil mit dem Jahre 842^{n}; aber der Antritt des Ochozias erfolgte nicht in dem beiden Jahren gemeinsamen Halbjahre (842^{s}), sondern in der andern Hälfte des Jahres 843^{t}, nämlich 843^{w}, wie n. 47 zeigen wird.

47) 4 Reg 9,29. Das 11. Schlichtjahr des Joram von Israel (843^{n}) ist das Akzessionsjahr des Ochozias von Juda (843^{t}); also trat Ochozias an 843^{w}. — Ochozias starb 842^{t} (oben n. 27), zugleich mit Joram von Israel (4 Reg 9,24—27), also auch im Jahre 842^{n} (oben n. 10). Also starben beide 842^{w}, und Athalia und Jehu folgten ihnen damals in der Regierung.

48) 4 Reg 12,1. Das 7. Schlichtjahr des Jehu (836^{n}) ist das Akzessionsjahr des Joas von Juda (836^{t}); also trat Joas an 836^{w}.

49) 4 Reg 14,1. Das 2. Volljahr (!) des Joas von Israel (797^{n}) ist das Akzessionsjahr des Amasias (797^{t}); also trat Amasias an 797^{w}.

50) 4 Reg 15,1. Das 17. (!) Schlichtjahr des Jeroboam II als Alleinherrscher (768^{n}) ist das Akzessionsjahr des Azarias als Alleinherrscher (769^{t}); also trat Azarias an (d. h. es starb Amasias) 768^{s}.

Der Text hat das 27. Schlichtjahr des Jeroboam. Es liegt also eine Textverderbnis vor: für 27 ist 17 herzustellen. D. h. wir müssen in esrim (20) das Mem finale tilgen, so daß asar (10) entsteht. Anlaß zur Textverderbnis gibt der ungewöhnliche Zahlenausdruck: die Einer folgen den Zehnern, was bei den Zahlen von 11 bis 19 nur äußerst selten (Ez 45,12) vorkommt, aber bei den Zahlen 21—29 die Regel bildet. Das brachte die Schreiber auf den Gedanken, den Text um ein Mem finale zu bereichern. Damit haben sie nun der Grammatik einen sehr schönen Dienst geleistet, aber der Text ist leider durch das neue Mem finale historisch verstimmt. Vielleicht auch haben die Schreiber nichts gedacht, sondern unwillkürlich den Text grammatisch verbessert. — Nach der Regel müßte statt des 17. Schlichtjahres des Jeroboam als Alleinherrscher das 21. Jahr des Jeroboam (seit er Mitregent geworden) stehen.

51) 4 Reg 15,32. Das 2. Schlichtjahr des Phacee (749^{n}) ist Akzessionsjahr des Joatham (750^{t}); also trat Joatham an 749^{s}.

52) 4 Reg 16,1. Das 17. Schlichtjahr des Phacee (734^{n}) ist das Akzessionsjahr des Achaz als Alleinherrscher (735^{t}); also trat Achaz an (es starb Joatham) 734^{s}.

53) 4 Reg 18,1. Das 3. Schlichtjahr des Osee (728^{n}) ist das Akzessionsjahr des Ezechias (728^{t}); also trat Ezechias an 728^{w}.

54) 3 Reg 15,25. Das 2. Volljahr des Asa von Juda (912^{t}) ist das Akzessionsjahr des Nadab (911^{n}); also trat Nadab an 911^{s}.

55) 3 Reg 15,28. Das 3. Volljahr des Asa (911^{t}) ist das Akzessionsjahr des Baasa (910^{n}); also trat Baasa an 910^{s}.

56) 3 Reg 16,8. Das 26. Volljahr des Asa (888^{t}) ist das Akzessionsjahr des Ela (887^{n}); also trat Ela an 887^{s}.

57) 3 Reg 16,10. Das 27. Volljahr des Asa (887^{t}) ist das Akzessionsjahr des Zambri (886^{n}); also trat Zambri an 886^{s}.

58) 3 Reg 16,15. Das 27. Volljahr des Asa (887^{t}) ist das Akzessionsjahr des Zambri 886^{n}; also trat Zambri an 886^{s}. — 7 Tage später trat Amri an (3 Reg 16,15), also ebenfalls 886^{s}; er hatte zunächst noch einen Nebenbuhler.

59) 3 Reg 16,23. Das 31. Volljahr des Asa (883^{t}) ist das Akzessionsjahr des Amri; also trat Amri (spätestens) an 882^{n}, d. i. 882^{s}. Damals trat er an als Alleinherrscher, weil sein Nebenbuhler Thebni starb (3 Reg 16,22–23). Bald darauf, im 6. Jahre seiner Regierung (881^{n}, wohl 881^{s}) siedelte er von Thersa nach Samaria über (3 Reg 16,23–24).

60) 3 Reg 16,29. Das 38. Volljahr des Asa (876^{t}) ist das Akzessionsjahr des Achab (875^{n}); also tritt Achab an 875^{s}.

61) 3 Reg 22,52. Das (legale) 17. Volljahr des Josaphat (855^{t}) ist das Akzessionsjahr des Ochozias von Israel (854^{n}); also trat Ochozias an 854^{s}.

62) 4 Reg 3,1. Das (legale) 18. Volljahr des Josaphat (854^{t}) ist das Akzessionsjahr des Joram von Israel (853^{n}); also trat Joram an 853^{s}. — Joram starb 842^{w} (oben n. 47), und es folgte Jehu.

63) 4 Reg 13,1. Das 23. Schlichtjahr (!) des Joas von Juda (814^{t}) ist das 1. Volljahr (!) des Joachaz von Israel (814^{n}), oder das 22. Schlichtjahr des Joas (815^{t}) ist das Akzessionsjahr des Joachaz (815^{n}); also trat Joachaz von Israel an 815^{w}.

64) 4 Reg 13,10. Das 37. Volljahr des Joas von Juda (799^{t}) ist das 1. Volljahr (!) des Joas von Israel (798^{n}), oder das 36. Volljahr des Joas von Juda (800^{t}) ist das Akzessionsjahr des Joas von Israel (799^{n}); also trat Joas von Israel an 799^{s}.

65) 4 Reg 14,23. Das 15. Schlichtjahr (!) des Amasias (783^{t}) ist das 1. Volljahr (!) des Jeroboam II als Alleinherrscher (783^{n}), oder das 14. Schlichtjahr des Amasias (784^{t}) ist das Akzessionsjahr des Jeroboam II (784^{n}); also trat Jeroboam II an 784^{w} (es starb damals Joas von Israel).

66) 4 Reg 15,8. Das 38. Volljahr des Azarias (749^{t}) ist das Akzessionsjahr des Zacharias (748^{n}); also trat Zacharias an 748^{s}.

67) 4 Reg 15,13. Das 39. Volljahr des Azarias (748^{t}) ist das Akzessionsjahr des Sellum (748^{n}); also trat Sellum an 748^{w}.

68) 4 Reg 15,17. Das 39. Volljahr des Azarias (748^{t}) ist Akzessionsjahr des Manahem (748^{n}); also trat Manahem an 748^{w}.

69) 4 Reg 15,23. Das 50. Volljahr des Azarias (737^{t}) ist das 1. Volljahr des Phaceja (737^{n}), oder das 49. Volljahr des Azarias (738^{t}) ist das Akzessionsjahr des Phaceja (738^{n}); also trat Phaceja an 738^{w}.

70) 4 Reg 15,27. Das 52. Schlichtjahr (!) des Azarias (736^{t}) ist das 1. Volljahr (!) des Phacee als Alleinherrscher (736^{n}), oder das 51. Schlichtjahr des Azarias (737^{t}) ist das Akzessionsjahr des Phacee als Alleinherrscher (737^{n}); also trat Phacee an (es starb Phaceja) 737^{w}.

71) 4 Reg 15,30. Das 20. Volljahr des Joatham (730^{t}) ist das Akzessionsjahr des Osee (730^{n}); also trat Osee an 730^{w}.

Mancher wird sich wundern, daß hier nach dem 20. Volljahr des Joatham datiert wird, obwohl der König in seinem 15. Volljahre gestorben ist. Aber wir müssen diese Tatsache mit Ergebung hinnehmen und dürfen sie nicht durch eine „Emendation" aus der Welt schaffen. Statt des 20. Volljahres des Joatham erwartet man das 13. Volljahr des Achaz. Aber der Hagiograph wollte hier lieber einmal nach dem frommen Joatham als nach dem gottlosen Achaz datieren.

72) 4 Reg 17,1. Das 12. Volljahr des Achaz (731^{t}) ist Akzessionsjahr des Osee (730^{n}).

Das ist eine etwas freie Angabe, die nicht ganz streng zutrifft. Das Akzessionsjahr des Osee (730^{n}) deckt sich zwar zum Teil mit dem Jahre 731^{t}; aber der Antritt des Osee erfolgte nicht in dem beiden Jahren gemeinsamen Halbjahre (730^{s}), sondern in der andern Hälfte des Jahres (730^{n}), nämlich 730^{w}, wie wir n. 71 gesehen haben. — Nach der Regel müßte statt des 12. Volljahres des Achaz das 14. stehen (729^{t}), welches das 1. Volljahr des Osee (729^{n}) war.

73) 4 Reg 18,9. Im 4. Volljahr des Ezechias (724^{t}) und im 7. Schlichtjahr des Osee (724^{n}) begann die Belagerung Samarias; sie begann also 724^{w}.

74) 4 Reg 18,10. Im 6. Volljahr des Ezechias (722^{t}) und im 9. Schlichtjahre des Osee (722^{n}) ward Samaria erobert; es ward also erobert 722^{w} nach einer Belagerung von 3 (2) Jahren (724^{w}—722^{w}). Auch 4 Reg 17,6 wird die Eroberung Samarias ins 9. Schlichtjahr des Osee gesetzt.

IX. Das Geburtsjahr der Könige von Juda

1. Die Bibel gibt stets an, in welchem Alter die Könige von Juda die Regierung antraten; nur bei Abia, Asa und Athalia fehlen diese Angaben. Demgemäß hatte beim Antritte der Regierung Roboam 41 Jahre (3 Reg 14,21); Josaphat 35 Jahre (3 Reg 22,42); Joram 32 Jahre (4 Reg 8,1); Ochozias 22 Jahre (4 Reg 8,26); Joas 7 Jahre (4 Reg 11,1—4); Amasias 25 Jahre (4 Reg 14,2); Azarias 16 Jahre (4 Reg 15,2); Joatham 25 Jahre (4 Reg 15,33); Achaz 20 Jahre (4 Reg 16,2); Ezechias 25 Jahre (4 Reg 18,2); Manasses 12 Jahre (4 Reg 21,1); Amon 22 Jahre (4 Reg 21,19); Josias 8 Jahre (4 Reg 22,1); Joachaz 23 Jahre (4 Reg 23,31); Joakim 25 Jahre (4 Reg 23,36); Joachin 18 Jahre (4 Reg 24,8); Sedecias 21 Jahre (4 Reg 24,18).

2. Aus diesen Altersangaben haben wir das Geburtsjahr der Könige bestimmt. Wir brachten vom Tišrijahr, in welchem der König antrat, das betreffende Alter in Abzug und kamen so auf das Tišrijahr der Geburt.

Als Antrittsjahr galt uns das Jahr des ersten Eintrittes in die Regierung, auch wenn der König nur als Mitregent eintrat. Nur bei Achaz wählten wir als Antritt den Beginn der Alleinherrschaft oder den Tod seines Vaters Joatham. So erhielten wir als Jahr seiner Geburt 755[t]; damals war der Vater Joatham 20 Jahre alt. Im andern Falle hätten wir als Jahr der Geburt 763[t] erhalten; der Vater Joatham wäre bei der Geburt des Sohnes erst 12 Jahre alt gewesen, also auffallend jung. — Die Altersangaben faßten wir in folgender Weise auf. Wenn es z. B. von Amasias heißt, er sei beim Antritt 25 Jahre alt gewesen, so verstanden wir das so: er war 24 Jahre alt und 2 gebrochene Jahre. Wir brachten also die 25 Jahre, welche der Text angibt, voll in Abzug. Nur die 25 Jahre des Joakim deuteten wir als 23 volle Jahre und 2 gebrochene Jahre; wir brachten also vom Datum des Regierungsantrittes nur 24 Jahre in Abzug. Der Grund war, weil wir so fanden, daß der Vater Josias bei der Geburt des Sohnes 16 Jahre hatte; im andern Falle hätten wir für Josias nur 15 Jahre erhalten; wir wollten aber nicht ohne Not und fast aus reiner Willkür ein jüngeres Zeugungsalter aufstellen.

3. Das Resultat dieser Berechnungen des Geburtsjahrs haben wir oben in der Liste VII B niedergelegt. Jeder König der Liste (außer Athalia, der Mutter des

Ochozias) ist nach der Bibel der Sohn seines Vorgängers; nur Joakim und Sedecias sind nicht Söhne ihrer Vorgänger, sondern des Josias. Da man nun in der Liste das Geburtsjahr des Vaters neben dem des Sohnes hat, so kann man leicht sehen, wie alt der Vater bei der Geburt des Sohnes war. Ezechias ist nur 2 Jahre später geboren als sein Vater Achaz; wir nehmen an, er sei ein Adoptivsohn des Achaz, der Natur nach aber ein Bruder oder sonst ein Verwandter. — Abgesehen von diesem Falle handelt es sich wohl überall um eigentliche Väter und Söhne. Am jüngsten waren bei der Geburt des Sohnes Amon und Josias als Vater des Joakim, sie waren nämlich 16 Jahre alt; Joram und Josias als Vater des Joachaz hatten bei der Geburt des Sohnes 17 Jahre; Joakim hatte bei der Geburt des Joachin 18 Jahre; die übrigen hatten bei der Geburt der Söhne ein höheres Alter.

X. Die Synchronismen der Assyriologie und einige andere Daten[1])

1. Salmanasar III erzählt, daß in seinem 6. Regierungsjahr (Volljahr) unter dem Eponymat des Danasur auch Truppen des Achab von Israel gegen ihn im Felde standen[2]). Das 6. Jahr des Salmanasar ist 854n, wie die Königsliste (oben II 14) sofort zeigt; der Eponymat des Danasur ist gleichfalls 854n, wie die Eponymenlisten beweisen. Achab regierte, wie unsere Liste VII A zeigt, etwa bis zum September oder Oktober des Jahres 854. Einige seiner Truppen konnten also sehr gut im Sommer 854 gegen Salmanasar ausrücken.

2. Salmanasar III erzählt, er habe in seinem 18. Regierungsjahre nach einem Siege über Hazael von Damaskus auch einen Tribut des Jehu von Israel empfangen[3]). Das 18. Jahr Salmanasars ist 842n (oben II 14). Jehu trat

---

[1]) Die Synchronismen der Aegyptologie sind in dieser Zeitschrift schon besprochen worden [XXXVII (1912) 119—120. 123. 125—127]. Für die Schlacht bei Mageddo (S. 126) ist das Jahr 609 einzusetzen.

[2]) Die Texte, die wir hier im Auge haben, findet man bequem bei *Greßmann*, Texte und Bilder zum A. T. 109. 110.

[3]) *Greßmann* a. a. O. 112.



an im September des Jahres 842 oder einige Wochen später (oben VII A 10). Er fand also reichlich Zeit, im Jahre 842n Tribut zu zahlen.

3. In den Annalen Theglathphalasars III (Z. 150–157a)[1]) lesen wir von einem Tribut der Syrer und der Gegenden des Westens. Unmittelbar darauf (Z. 157b) heißt es: „In meinem 9. Regierungsjahr" zog ich gegen die Länder des Ostens[2]). Die Tributleistung ging also wohl dem 9. Regierungsjahr unmittelbar voraus, sie fällt also ins 8. Regierungsjahr Theglathphalasars, d. h. ins 8. Schlichtjahr (oben II n. 14 Fußnote), d. h. ins Jahr 738 (oben II n. 12,9).

Das wird bestätigt durch die Eponymenliste mit Beischriften. Nach ihr zog Theglathphalasar im Jahre 738 gegen Kullani. Dieses Kullani hält man, wohl mit Recht, für identisch mit der syrischen Stadt Calano (Is 10,9; hebr. Khalno) oder Chalane (Amos 6,2; hebr. Khalne). Theglathphalasar war also wirklich im Jahre 738 in Syrien kriegerisch tätig und trieb Tribute ein. Unter denen, die Tribut leisten, wird auch Manahem von Israel genannt. In der Tat regierte Manahem 748w—738w; er konnte mithin im Sommer oder Herbst 738 sehr wohl Tribut zahlen. Von diesem Tribut, durch den Manahem sich und seiner Familie den Thron zu sichern suchte, erzählt auch die Bibel (4 Reg 15,19)[3]).

---

[1]) *Greßmann* a. a. O. S. 114 n. 8; Keilinschr. Bibl. 2,31.

[2]) Die Aufeinanderfolge der Fragmente ist in diesem Teile der Annalen vollkommen gesichert.

[3]) Nach Ausweis der Eponymenliste mit Beischriften führte Theglathphalasar Krieg im Westen in den Jahren 743—740. 738. 734—732 (734 Krieg mit Philistaea; 733 und 732 Krieg gegen Damaskus). Andere Unternehmungen dieses Königs gegen den Westen lassen sich aus den Keiltexten nicht nachweisen.

Azrijau von Jodi, der (wie es scheint, ebenfalls im Jahre 738 gegen Theglathphalasar konspirierte, ist zwar ein Zeitgenosse des Azarias von Juda. Doch meint man neuerdings, wohl mit Recht, er sei nicht mit dem Könige von Juda identisch. Jodi hieß, wie wir aus aramäischen Inschriften wissen, ein Gebiet (Königreich) im nordwestlichen Syrien in der Gegend des heutigen Sendjirli. Der jüdisch klingende Name Azrijau ist für jene Zeiten kein Hindernis, den Mann in Jodi zu suchen. Sargon nennt den letzten König von Emath in Syrien bald Ilu-bidi (Annalen 23) bald Jau-bidi (Prunkinschrift 33; Nimrudinschrift 8; Stele I 53). Vgl. *Winckler*, Die Keilschrifttexte Sargons (*Greßmann* a. a. O. n. 13. 14). — Über Azrijau vgl. *Winckler*,

4. 736w starb Azarias (Ozias); damals wurde Isaias in feierlichster Weise zu höchst wichtigen Weissagungen berufen (Is 6,1). 734s ganz am Anfang starb Joatham; gleich darauf (noch anfangs 734s) erging die Weissagung Is 7. Im Laufe dieses Sommers erschienen dann die Assyrer in Philisthaea und eroberten Gaza. Achaz von Juda, der gerade von Damaskus und Israel arg bedrängt wurde, wandte sich in seiner Verlegenheit an die in der Nähe stehenden Assyrer um Hilfe und gab seiner Bitte Nachdruck durch einen reichen Tribut (4 Reg 16,5—8). Theglathphalasar leistete die verlangte Hilfe, die Achaz mit seiner Unterwerfung bezahlte. Im Jahre 733 und 732 kämpften die Assyrer gegen Damaskus und eroberten die Stadt. Da begab sich Achaz im Jahre 732 zu Theglathphalasar nach Damaskus, jedenfalls wieder mit einem Tribut (4 Reg 16, 9—18). Damit stimmen die Keiltexte. In einer Prunkinschrift Theglathphalasars wird unter den Königen des Westens, deren Länder einmal oder regelmäßig Tribut leisteten, auch Joachaz (d. i. Achaz) von Juda erwähnt[1].

5. Nach der Eroberung von Damaskus 732 überschwemmten die Assyrer Israel und führten die Bevölkerung einiger Gegenden in die Gefangenschaft (4 Reg 15,29). Damals empörte sich, wie die Keiltexte berichten, Osee gegen Phacee, warf sich zum König auf und ward von den Assyrern anerkannt und unterstützt[2]. Auch die Bibel be-

---

Altorientalische Forschungen I 1 sqq; *Maspero*, Histoire ancienne III 150 Anm. 3; *Greßmann* a. a. O. 113 n. 8 (Annalen Theglathphalasars Z. 103—133); *Rost*, Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers.

[1]) Tontafel, Rückseite Z. 11; *Greßmann* a. a. O. 116 n. 11. Die Tafel gibt eine sachlich (nicht chronologisch) geordnete Übersicht der Erfolge Theglathphalasars bis zu seinem 17. Regierungsjahre (Schlichtjahre; Vorderseite Z. 5), also bis 729. In diesem Jahre also ist die Tafel geschrieben worden.

[2]) So eine Prunkinschrift bei *Rost* a. a. O. S. 81 Z. 17; *Greßmann* a. a. O. 115 n. 10. — Auch die Annalen (*Greßmann* 114 n. 9) bringen mit dem Kriege gegen Damaskus Unternehmungen gegen Israel in Verbindung. Aber im Texte, so weit er erhalten ist, kommen die Namen Phacee und Osee nicht vor. Phacee findet sich bloß in einer recht annehmbaren Ergänzung des Textes durch den Herausgeber (Z. 228).

richtet über diese Empörung des Osee im Anschluß an die Erzählung vom Einfall der Assyrer (4 Reg 15,30). Wir erkennen aus ihr, daß Phacee sich noch längere Zeit gegen Osee hielt, wenigstens in irgend einem Winkel des Landes. Erst 730w gelang es Osee seinen Nebenbuhler zu ermorden; denn mit diesem Datum beginnt in der Bibel die Regierung des Osee.

6. Nach den Keiltexten fällt die Eroberung Samarias durch die Assyrer in das Akzessionsjahr des Königs Sargon (722n), gemäß der Bibel in das letzte Regierungsjahr Salmanasars V nach offizieller assyrischer Datierung (722n). Es herrscht also Übereinstimmung. Vgl. oben III 3.

Für die Regierung des Osee ergibt sich folgende Chronologie. 732 Osee wirft sich als König auf und verpflichtet sich, Assyrien Tribut zu zahlen (Keiltexte). 730w Osee gelingt es, den Phacee zu ermorden, und er setzt sich als König durch (4 Reg 15,30). 727 nach seiner Thronbesteigung verlangt Salmanasar V von Osee den Tribut, welchen er seinem Vorgänger Theglathphalasar zu leisten pflegte; Osee zahlt ihn (4 Reg 17,3). 724 Osee verweigert den Tribut, die Assyrier kommen ins Land, 724w beginnt die Belagerung von Samaria (4 Reg 17,4; 18,9). 722w nach dreijähriger Belagerung fällt Samaria, Osee wird gefangen (4 Reg 18,10; 17,4)[1]).

7. Die Annalen Sennacheribs[2]), wie sie auf dem hexagonalen Tonzylinder, dem sogenannten Taylor-Zylinder, gelesen werden, stammen gemäß der Unterschrift aus dem Eponymat des Bellimurani, also aus dem Jahre 691n, also aus dem 14. Regierungsjahre (Volljahre) des Königs[3]). Sie enthalten einen Bericht über die 8 ersten Feldzüge des

[1]) 4 Reg 17,4 wird erst summarisch berichtet: „Assyrien schritt ein, und man nahm Osee gefangen" (nämlich nach der Eroberung Samarias). Dann folgen V. 5—6 die Einzelheiten: „man durchzog nämlich das ganze Land, erschien sodann vor Samaria" usw.

[2]) Keilinschr. Bibl. II 81 ff.

[3]) Allerdings war auch im Jahre 686n ein Bellimurani Eponym. Doch dieses Jahr ist nicht gemeint, weil der Text die Erzählung nur bis zum Jahre 691 fortführt; deshalb fehlt z. B. die Eroberung Babylons durch Sennacherib im Jahre 689.

Königs. Uns interessieren hier nur die 4 ersten Feldzüge: der 1. war gegen Babylon, der 2. gegen Bergvölker im Osten von Assyrien, der 3. gegen Ezechias von Jerusalem, der 4. wieder gegen Babylon. Auf dem 1. Feldzuge setzte Sennacherib den Belibusch (einige lesen Belibni) zum König von Babylon ein[1]). Also fiel der Feldzug ins Jahr 703. Denn das Akzessionsjahr des Belibus (Βήλιβος) ist nach Ptolemäus 703n. Auf dem 4. Feldzuge erhob Sennacherib seinen Sohn Asurnadinsum zum König von Babylon. Also fiel dieser Feldzug ins Jahr 700. Denn das Akzessionsjahr des Asurnadinsum (Ἀπαρανάδισος, d. i. Ἀσαρανάδισος) war nach Ptolemäus 700n. Also fällt der 2. Feldzug ins Jahr 702 und der 3. (gegen Ezechias) ins Jahr 701; denn 2 Feldzüge können nicht auf dasselbe Jahr fallen[2]). Die Bibel bestätigt die Erzählung der Keiltexte. Im Jahre 701 war Ezechias König von Juda; Sennacherib überzog ihn mit Krieg; in der Schilderung des Verlaufs der kriegerischen Ereignisse herrscht gute Übereinstimmung. Nur setzt die Bibel (4 Reg 18.13; Is 36,1) den Krieg nicht ins Jahr 701, sondern in das 14. Jahr (Volljahr) des Ezechias, also ins Jahr 714t, d. i. 713. Wir vermuten, in der Bibel sei 24 zu lesen, statt 14; für esre mit He finale ist wohl esrim mit Mem finale zu lesen. Die Lesung 14 statt 24 lag sehr nahe. Der Krieg mit Sennacherib wird vor der Krankheit des Ezechias erzählt; er kann also, so

[1]) Die Notiz über Belibusch (Annalen I 40) findet sich auf dem Bellino-Zylinder (Keilinschr. Bibl. II 115 n. IV). Der Taylor-Zylinder übergeht dieselbe.

[2]) Bestätigt wird dieses Resultat durch den vorhin erwähnten Bellino-Zylinder. Er wurde gemäß der Unterschrift (Keilinschr. Bibl. II 115 n. IV) im Jahre 702 geschrieben. Er enthält nur den 1. und 2. Feldzug. Der 3. Feldzug hatte also, scheint es, damals noch nicht stattgefunden, und wir dürfen ihn folglich nicht vor das Jahr 702 setzen. — Der Rassam-Zylinder wurde gemäß der Unterschrift (Keilinschr. Bibl. II 115 n. V) geschrieben im Jahre 700. Er erzählt den 1., 2. und 3. Feldzug; wir dürfen also den 3. Feldzug nicht nach 700 setzen. Beide Zylinder zusammen ergeben für den 3. Feldzug (gegen Ezechias) das Jahr 702 oder 701.



mochte man meinen, nicht später liegen als diese[1]. Nun fiel die Krankheit in das 14. Jahr des Königs (4 Reg 20,6). Da konnte man leicht das esrim in 4 Reg 28,13 für ein esre halten und 14 für 24 lesen. Das 24. Jahr des Ezechias ist 704t, also das 1. Regierungsjahr (Volljahr) des Königs Sennacherib (704u). Der Tod Sargons gab das Zeichen zu einer allgemeinen Erhebung gegen Assyrien. Vor allem war Sennacherib im Osten bedroht (703 der 1. Feldzug; 702 der 2. Feldzug). Es war also, so schien es, für die Westmächte eine günstige Gelegenheit gekommen, sich durch eine Koalition gegen die assyrischen Tributforderungen sicher zu stellen. Man verhandelte demnach und schloß Bündnisse mit Ägypten, mit den philisthäischen und phönizischen Städten; man verweigerte den Tribut und eröffnete die Feindseligkeiten. Schließlich erschien im Jahre 701 Sennacherib selbst in Palästina, um die Koalition zu sprengen[2].

8. Is 7,8 wird gesagt, nach 65 Jahren werde das Volk des Reiches Israel als solches ganz verschwinden; d. h. es wird eine abschließende Besiedelung jener Gebiete durch fremde Kolonisten vorausgesagt. Die Szene fällt, wie wir sahen (oben VIII 13c), ins Jahr 734. Rechnen wir 65 (64) Jahre weiter, so kommen wir auf das Jahr 670. Damals wurden also Assyrer in Samaria angesiedelt. Nach Esdr 4,2 geschah das unter der Regierung des Königs Asar-

[1]) Der Schluß war irrig. Der Bericht von der tödlichen Krankheit und von dem wunderbaren Hinausschieben des Todes des Herrschers konnte naturgemäß an das Ende der Geschichte des Herrschers treten, auch wenn diese Ereignisse zeitlich früher lagen.

[2]) Für 14 ein 26 zu schreiben und so das Jahr 701 in der Bibel herzustellen, ist nicht ratsam. Eine so auffällige Änderung (26 in 14) hätte sich nicht durchsetzen können. Das 24. Jahr des Ezechias oder das Jahr der Thronbesteigung Sennacheribs wird allen billigen Forderungen vollkommen gerecht. An die Thronbesteigung Sennacheribs knüpfen sich die Ereignisse, welche 4 Reg 18,13 ff erzählt werden. — Übrigens scheint es nicht unmöglich, auch mit Beibehaltung der Zahl 14 dem biblischen Texte gerecht zu werden. Vgl. diese Zeitschrift 1916, 126 Anm. 2. Man hat also die Wahl zwischen 2 verschiedenen Lösungen.

haddon. Nach der Bibel war also 670 Asarhaddon König in Ninive. So war es in der Tat (oben II 12 u. 13)[1]).

9. Nach Is 39,1 (4 Reg 20,12) schickte Merodach Baladan, König von Babylon, im Krankheitsjahre des Ezechias, also 714^{t}, d. i. 713, eine Gesandtschaft nach Jerusalem. Nach Ptolemäus regierte Merodoch Baladan oder Mardukabladan (Μαρδοκ ἐμπαδος = Μαρδοκ ἐλβαδος) 721th—710th oder 721^{n}—710^{n} oder, wenn wir für das 1. Volljahr das Akzessionsjahr einsetzen, 722^{n}—710^{n}. Er konnte also sehr wohl im Jahre 713 Gesandte an Ezechias senden[2]).

10. a) Nach Jer 25,1 ist das 4. Jahr Joakims (606^{t}) das 1. Jahr Nabuchodonosors (606^{n}). Nach dem Kanon des Ptolemäus ist das 1. Jahr Nabuchodonosors 604^{n}. Jeremias nimmt also hier das 1. Jahr Nabuchodonosors nicht als strenge offizielle Datierung, sondern er bezeichnet mit diesem Ausdrucke das erste folgenschwere Auftreten Nabuchodonosors als des Feldherrn seines Vaters und des Statthalters der Westländer. Dieses Auftreten fällt ins Jahr

---

[1]) Neuerdings schlägt man vor, Is 7,8 statt „60 (sissim) und 5“ zu lesen „6 (ses) und 5“, d. i. 11; es soll also wiederum ein Mem finale geopfert werden. Rechnet man in israelitischer Weise von 734^{n} um 11 Volljahre weiter, indem man beiderseits ein gebrochenes Jahr zugibt, so kommt man (fast) 13 Jahre voran, d. h. man kommt ins Jahr 722^{n}, ins Jahr der Eroberung Samarias. In dieser Eroberung hätte sich nach dieser Deutung die Weissagung vom Untergange des Volkes Israel erfüllt. Man hat also die Wahl zwischen 2 Erklärungen. Vgl. *Herzog,* Die Chronologie der beiden Königsbücher 48. — Die Beifügung des Mem finale lag sehr nahe. Denn „6 und 5“ für 11 ist eine ungewöhnliche Ausdrucksweise, während „60 und 5“ eine ganz normal gebildete hebräische Zahl ist.

[2]) Beim Tode Salmanasars V folgte ihm in Assyrien Sargon, in Babylon Merodach Baladan. Das Akzessionsjahr des Merodach Baladan ist also das Akzessionsjahr Sargons und folglich das Jahr der Eroberung Samarias. Ein bloßer Blick in den ptolemäischen Kanon zeigt also, daß Samaria 722^{n} erobert wurde. Vgl. oben III 3. — Salmanasar führte als König von Babylon den Namen Ululai (Ἰλούλαιος). Ululai regierte nach dem ptolemäischen Kanon 726th—722th oder, wenn wir Nisanjahre und Akzessionsjahr einsetzen, 727^{n}—722^{n}. Vgl. oben II 12 u. 10.



606^n, d. h. in das 1. Jahr nach der Zerstörung Ninives. Ninive wurde nämlich im Jahre 607 durch die Meder (und ihre Bundesgenossen, die Babylonier) erobert und mit den übrigen Städten Assyriens zerstört. Im folgenden Jahre zog dann Nabuchodonosor mit einem großen Heere gegen den Westen, um diese bis dahin von Assyrien abhängigen Länder für Babylon zu gewinnen. Er schlug die Ägypter, welche gleichfalls in diesen Gegenden die Assyrer beerben wollten, am Euphrat bei Charcamis (606)[1].

b) Das Datum der Zerstörung Ninives 607 wollen wir kurz zu begründen versuchen.

α) Ninive fiel spätestens 606. Denn das Todesjahr Nabopolassars oder das Akzessionsjahr Nabuchodonosors ist nach Ptolemäus 605^n. Also fällt die Schlacht bei Charcamis spätestens ins Jahr 605; denn sie war nach Berosus[2]) vor dem Tode Nabopolassars. Der Fall Ninives liegt aber ein Jahr früher als diese Schlacht, also spätestens 606. Nabuchodonosor konnte nicht vor der Niederwerfung Assyriens daran denken, Syrien und Palästina für sich zu gewinnen[3]). — β) Ninive fiel frühestens 607. Denn im Jahre 609 führte Nechao von Ägypten in Palästina Krieg „gegen Assyrien" (4 Reg 23,29)[4]). Damals bestand also noch Assyrien und herrschte über Vorderasien bis nach Ägypten. Ja, die Belagerung von Ninive hatte noch nicht begonnen; denn sonst hätte man nicht mehr in Palästina gegen die Assyrier gekämpft. Die

---

[1]) Nach Jer 46,2 war die Schlacht bei Charcamis im 4. Jahre des Joakim 606^t. Es ist das eine etwas freiere Datierung. Das 1. Jahr der Statthalterschaft Nabuchodonosors (606^n), in dem die Schlacht sich zutrug, deckt sich zwar teilweise mit dem Jahre 606^t, aber die Schlacht fällt nicht in das beiden Jahren gemeinsame Halbjahr 606^w; sie war 606^s. Das genaue Datum haben wir Dan 1,1: der Aufbruch Nabuchodonosors nach dem Westen (seit der Schlacht bei Charcamis) fällt ins 3. Jahr des Joakim (607^t).

[2]) Bei *Josephus Flavius*, Contra Apionem I 19 n. 135—138.

[3]) Das wird bestätigt durch die Weissagung Jer 25,18—26, welche in das 4. Jahr Joakims (25,1) fällt, also ins Jahr 606^t, d. i. 605. Jeremias zählt dort die Völker auf von Ägypten im Südwesten bis Elam und Medien im Nordosten. Assyrien fehlt. Es existierte also nicht mehr im Jahre 605, denn sonst müßte es genannt werden; es verschwand also spätestens 606.

[4]) 609 ist das Todesjahr des Josias, welcher in jenem Kriege bei Mageddo gegen Nechao kämpfte und den Tod fand.

Belagerung von Ninive begann also frühestens 608 (oder Spätherbst 609). Da sie 2 Jahre dauerte[1]), ist Ninive frühestens 607 gefallen. — γ) Ninive fiel also 607[t] oder 606. Wir entscheiden uns für das Jahr 607. Denn 1) nach Dan 1,3 unternahm Nabuchodonosor im 3. Jahre des Joakim, d. i. 607[t] oder 606, seinen Feldzug gegen (Ägypten und) Jerusalem. Es fällt also die Schlacht von Charcamis ins Jahr 606, und folglich der Fall Ninives ins Jahr 607. 2) König Nabonedus von Babylon begann die Wiederherstellung des von den Medern (Ummanmanda) zerstörten Tempels des Mondgottes in Harran im 3. Jahre seiner Regierung[2]) also im Jahre 553 (ptolemäischer Kanon). 54 Jahre vorher war der Tempel zerstört worden[3]), also im Jahre 607. Diese Zerstörung des westlich gelegenen Harran und seiner Tempel durch die Meder ist wohl nicht der Zerstörung Ninives vorausgegangen. Also wurde Ninive nicht erst 606, sondern schon 607 erobert; und im Anschluß daran wurden noch im gleichen Jahre die übrig gebliebenen assyrischen Städte, unter ihnen Haran, verheert[4]). — δ) Wir gewinnen also die folgende Chronologie. 609 beginnt der Krieg der Meder und Babylonier gegen Assyrien; Nechao benutzt diese Gelegenheit, den Assyriern Palästina und Syrien zu entreißen; Schlacht bei Mageddo. 609 (Spätherbst) beginnt die Belagerung von Ninive. 607 fällt die Stadt („tertio anno" sagt Diodor a. a. O.). 606 zieht Nabuchodonosor nach dem Westen, um diesen Teil des assyrischen Reiches für Babylonien zu gewinnen; Schlacht bei Charcamis. 605 Nabuchodonosor vollendet die Eroberung dieser weiten Gebiete und ihrer vielen Städte und ordnet die Angelegenheiten jener Länder (vgl. den Bericht des Berosus bei Josephus a. a. O.); Nabopolassar stirbt; Akzessionsjahr des Nabuchodonosor. 604 ist das 1. Regierungsjahr des Nabuchodonosor.

---

[1]) *Diodorus* II 27,2.

[2]) So berichtet der große Zylinder aus dem Abu-Haba (V R 64) I 28; Keilinschriftl. Bibl. 3. Bd., 2. Hälfte S. 99.

[3]) So berichtet eine neuerdings gefundene und von Pater *Scheil* veröffentlichte Inschrift des Nabonedus (Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie egypt. et assyr. XVIII). S. Mitteil. d. vorderas. Gesellschaft 1896, 1 (col. 10 Z. 13 der Inschrift).

[4]) Nach *Eusebius* (Chronicon II, Tafelwerk; versio Armena) fällt die Zerstörung Ninives in das 1. Jahr der 43. Olympiade. Das 1. Jahr der 1. Olympiade ist 775 (eigentlich Herbst 776 bis Herbst 775); also liegt die Zerstörung Ninives 4.42 = 168 Jahre später, d. i. sie war 607. *S. Karst*, Die Chronik des Eusebius 186 (ad annum Abrahae 1408).

c) Die 70 Jahre der babylonischen Gefangenschaft beginnen mit dem 4. Jahre des Joakim (606^{t}) oder mit dem 1. Jahre des Nabuchodonosor, d. h. (oben X 10a) mit der Schlacht bei Charcamis (606^{n}); vgl. Jer 25,1. 11—12. Damals fielen Vorderasien und Jerusalem in die Hände der Babylonier. König Joakim und Jerusalem bekamen auch ihre Macht zu fühlen (wohl erst im Jahre 605). Die Babylonier raubten einen Teil der hl. Gefäße und führten, wie es scheint, eine Anzahl Juden als Geiseln (und Kolonisten) nach dem Osten (Dan 1,2; 2 Par 36,6—7). Rechnen wir 70 Jahre weiter, so kommen wir auf das Jahr 536^{n}. Babylon fiel in die Gewalt des Cyrus 539^{n} (Akzessionsjahr des Cyrus nach Ptolemäus)[1]. Die Verwaltung der Stadt und des Landes überließ Cyrus zunächst einem vornehmen Meder (Darius Medus; Dan 9,1; 11,1) als Statthalter oder Vizekönig[2]. Dieser waltete, scheint es, 2 Jahre seines Amtes (539^{n}—537^{n}). Dann übernahm Cyrus selbst unmittelbar die Regierung und erließ gleich im 1. Jahre (536^{n}) das Dekret, welches den Juden die Rückkehr gestattete (Esdr 1,1). Die 70 Jahre der babylonischen Gefangenschaft sind also 606—536[3].

d) Für die Regierung des Joakim ergibt sich folgende Chronologie. 605 Joakim muß sich den Babyloniern ergeben und wird tributpflichtig (4 Reg 24,1a)[4]. 604—602 Joakim zahlt 3 Jahre lang Tribut (4 Reg 24,1b). 601—597 Joakim verweigert den Tribut; die Babylonier führen den Krieg erst etwas nachlässig (4 Reg 24,2); schließlich aber erobern sie Jerusalem; Joakim aber war kurz vorher gestorben, und Joachin (Jechonias) war an seine Stelle getreten (4 Reg 24,12); Joakim fiel im Kampfe (wohl während der Belagerung Jerusalems), und man erhielt seine Leiche

---

[1]) Die Naboned-Cyrus-Chronik, Rücks. I 15—20. K. Bibl. 3,2 S. 128.

[2]) Darius Medus ist wohl der Gobryas der Keiltexte (Naboned-Cyrus-Chronik a. a. O.).

[3]) Allenfalls 605—536: das 1. bis 70. Jahr.

[4]) 2 Paral 36,6 (nach dem Hebr): „Er (Nabuchodonosor) fesselte ihn (Joakim), um ihn nach Babel zu führen“. Diese Absicht kam nicht zur Ausführung.

nicht, sie mit königlichen Ehren beizusetzen (Jer 22,19; 36,30).

e) Jer 25,1. 3. Vom 13. Jahre des Josias (629^{t}) bis zum 4. Jahre des Joakim (606^{t}) sind es 23 Jahre. In der Tat.

11. 4 Reg 24,11. Im 8. Jahre Nabuchodonosors (597^{n} nach Ptolemäus) wurde Sedecias König (598^{t}); also trat Sedecias an 597^{s}. — 4 Reg 25,1; Jer 39,1; 52,4. Im 9. Jahre des Sedecias (589^{t}) begann die Belagerung Jerusalems am 10. Tebet, also 589^{w}, etwa Januar 588[1]). — Jer 32,1. Das 18. Jahr Nabuchodonosors (587^{n}) ist das 10. Jahr des Sedecias (588^{t}). Die so doppelt datierte Weissagung war also 587^{s}; d. h. sie war während der Belagerung Jerusalems, wie der Text noch ausdrücklich beifügt. — 4 Reg 25,3; Jer 39,2; 52,6. Im 11. Jahre des Sedecias (587^{t}) wurde Bresche in die Mauer von Jerusalem gelegt am 9. Thammuz, also im Juli 586. — 4 Reg 25,8; Jer 52,12. Im 11. Jahre des Sedecias (587^{t}) und im 19. Jahre Nabuchodonosors (586^{n}), also 586^{s}, wurde der Tempel verbrannt, und zwar währte der Brand vom 7. bis 10. Ab (14.—17. August); s. oben III 2.

12. Jer 52,28. Im 7. Jahre Nabuchodonosors (598^{n}) wurden viele Judäer nach Babel fortgeführt. Es ist die Wegführung des Joachin (Jechonias) 597^{s} gemeint. Wir haben hier eine freiere Datierung. Das 12. Jahr des Joakim (598^{t}), in welchem die Wegführung erfolgte, deckt sich zwar teilweise mit dem 7. Jahre Nabuchodonosors, aber die Wegführung erfolgte nicht in dem beiden Jahren gemeinsamen Halbjahre (598^{w}). Das genauere Datum (8. Jahr Nabuchodonosors) steht 4 Reg 24,12. — Jer 52,29. Im

---

[1]) Der Text sagt, die Belagerung habe begonnen im 10. Monat. Der 10. Monat ist der alte Name für Tebet (etwa Januar). Es ist der 10. Monat vom Nisan aus, nicht vom Neujahr (Tišri) aus. So ist auch bei uns der Dezember der 10. Monat vom März aus, nicht vom Neujahr (Januar). Also aus dem Namen 10. Monat darf kein Schluß gezogen werden auf das gerade geltende Neujahr. Der Neujahrsmonat der Königsbücher ist für die judäische Geschichte der 7., nicht der 1. Monat; der 1. Monat liegt in der Mitte des Jahres.

18. Jahre Nabuchodonosors (587^n) wurden andere Judäer fortgeführt. Es ist die Fortführung bei der Zerstörung des Tempels gemeint (586^s). Wir haben wieder eine freiere Datierung. Das 11. Jahr des Sedecias (587^t), in welchem die Fortführung erfolgte, deckt sich zwar teilweise mit dem 18. Jahr Nabuchodonosors, aber die Fortführung erfolgte nicht in dem beiden Jahren gemeinsamen Halbjahre (587^w). Das genauere Datum (19. Jahr Nabuchodonosors) steht 4 Reg 25,8. — Jer 52,30. Im 23. Jahre Nabuchodonosors (582^n), also einige Jahre nach der Zerstörung des Tempels fand eine 3. Deportation statt.

13. 4 Reg 25,27: Jer 52,31. Am 25. Adar (etwa März) im 37. Jahre seiner Wegführung wurde Jechonias aus dem Kerker befreit und am 27. Adar empfing er wieder königliche Ehren. Das 1. Jahr der Wegführung ist 598^t (oben VIII B n. 19); also ist das 37. Jahr 562^t. Die Bibel sagt, es sei das Akzessionsjahr des Evilmerodach (Avil-Marduk, Amel-Marduk) gewesen. Also begann ein paar Tage später, am 1. Nisan 561, das 1. Regierungsjahr des Evilmerodach. Wir nehmen jetzt den Kanon des Ptolemäus zur Hand; dort steht ganz das gleiche Datum ('Ιλλ-ουαρούδαμος, d. i. 'Ιλλ-ουαρουδάχος, Iml-Varudach).

14. Der Prophet Ezechiel datiert nach den Jahren der Wegführung des Jechonias. Doch ist bei ihm gemäß dem Brauche der Babylonier, unter denen er wohnte, der 1. Nisan Neujahr, nicht der 1. Tišri. Das 1. Jahr der Wegführung ist also 597^n. Wir heben folgende Daten hervor.

a) Ez 1,1. 2. Das 5. Jahr der Wegführung (593^n) ist das 30. Lebensjahr des Propheten. Er wurde also weggeführt als ein junger Mann von 25 Jahren.

b) Ez 24,1. 2. Im 9. Jahre der Wegführung (589^n) am 10. Tebet (also etwa Januar 588) begann die Belagerung von Jerusalem. In der Tat (oben n. 11).

c) Ez 26,1. 2. Im 11. Jahre der Wegführung (587^n) am 1. Nisan (etwa April 587) stand der Fall von Jerusalem unvermeidbar bevor. In der Tat war damals die Belagerung der Stadt schon im vollen Gange (seit Januar 588).

d) Ez 33,21. Im 12. Jahre der Wegführung (586n) am 5. Tebet (etwa Januar 585) erhielt der Prophet durch einen Flüchtling aus Jerusalem die Nachricht vom Falle der Stadt. In der Tat war 4 oder 5 Monate vorher (August 586) das Heiligtum in Trümmer gesunken.

e) Ez 40,1. Das 25. Jahr der Wegführung (573n) ist das 14. Jahr der Zerstörung des Tempels. Das 1. Jahr der Zerstörung ist 586n; also ist 573n in der Tat das 14. Jahr.

XI. Die tyrischen Synchronismen. Die Mesa-Inschrift

1. Bei *Josephus Flavius* (contra Apionem I 18 n. 117 bis 126) finden wir eine dem Menander von Ephesus entnommene Liste der Könige von Tyrus, die mit Hiram beginnt[1]). Hiram, so lesen wir, regierte 34 Jahre und in sein 12. Jahr fällt der Bau des salomonischen Tempels. Das 12. Jahr des Hiram (Postdatierung!) ist also 969. Er trat mithin an im Jahre 981 und starb 947. Nachdem wir diesen Ansatz gefunden, können wir leicht die chronologische Tabelle der Könige von Tyrus entwerfen, da Menander die Regierungsdauer der einzelnen Herrscher angibt[2]).

---

[1]) Die Liste findet sich auch (mit einigen Fehlern in den Zahlen) bei *Theophilus von Antiochien* (Ad Autolycum 3,22; MG 6,1154) und bei *Eusebius* (Chronicon I 17; MG 19,173. *Ed. Schoene* 117. Ed. *Karst*, aus dem Armenischen ins Deutsche übersetzt, 55). Bei *Theophilus* ist durch die Sorglosigkeit der Schreiber König Abdastart verloren gegangen.

[2]) Wir folgen dem Texte des *Josephus*, wie er in der Ausgabe von *Niese* sich findet; dieser Text ist gewiß für die Könige und ihre Regierungsdauer in Ordnung. Dem Abdastart und Ethbaal geben wir mit dem Codex Laurentianus ein Alter von 29 und 68 Jahren statt der 39 und 48 Jahre, die *Niese* bietet. Denn nach *Niese* wäre der Vater des Abdastart bei der Geburt des Sohnes erst 13 Jahre alt gewesen, und Ethbaal hätte bei der Geburt seines Sohnes nur 9 Jahre gehabt. — Von den 2 eingeklammerten Zahlen, die in unserer Liste hinter dem Königsnamen stehen, bezeichnet die erste die Jahre der Regierungsdauer, die andere das Alter, in welchem der König starb.



2. 1) Hiram (34,53) 981—947; geboren 1000.
   2) Baalazar I (17,43) 947—930; geb. 973.
   3) Abdastart (9,29) 930—921; geb. 950.
   4) Methusastart (12,54) 921—909; geb. 963.
   5) Astarim (9,58) 909—900; geb. 958.
   6) Pheles (8 Monate = 1 Jahr, 50) 900—899; geb. 949.
   7) Ethbaal (32,68) 899—867; geb. 935.
   8) Baalazar II (6,45) 867—861; geb. 906.
   9) Matten (29,32) 861—832; geb. 864.
   10) Pygmalion (47,58) 832—785; geb. 843.

Nr. 2, 3, 8, 9 sind Söhne ihrer Vorgänger; Nr. 4, 5, 6 sind Brüder.

Josephus fügt bei, im 7. Jahre des Pygmalion (825; Postdatierung!) sei Karthago von Dido gegründet worden. So ist es in der Tat. Nach *Pompejus Trogus* wurde Karthago 72 Jahre vor Rom gegründet. Rom wurde bekanntlich am 21. April 753 v. Chr. erbaut [es ist dies das offiziell und traditionell fixierte Tagesdatum für den Beginn oder die Vollendung der ersten Gründung[1])]. Karthago wurde also 825 (= 753 + 72) gegründet, genau wie Menander angibt. Vgl. diese Zeitschrift XXXVI (1912) 51[2]).

Josephus sagt weiter von der Gründung Karthagos (825) bis zum Antritt des Hiram (981) seien es 155 Jahre 8 Monate (156 Jahre), und von der Gründung Karthagos

---

[1]) Einige lassen das Jahr 1 ab urbe condita am 1. Januar 753 beginnen, also am 1. Jan., der dem Gründungstage vorausgeht (varronische Rechnung). Andere lassen jenes Jahr am 1. Jan. 752 beginnen, also am 1. Jan., der dem Gründungstage folgte (kapitolinische Rechnung). Beide Ären differieren also nur im Ausdruck um 1 Jahr, über das wirkliche Gründungsdatum sind sie in Übereinstimmung. Die varronische Ausdrucksweise ist herrschend geworden und wurde schließlich offiziell approbiert. Das Jahr 47 n. Chr. galt (nach *Varro*) als Jahr 800 ab urbe condita und wurde als Jubiläum gefeiert.

[2]) Nach *Aristoteles* [De mirab. auscult. n. 134; Ed. *Bekker* (Berolin.) 844 a. 10] wurde Utika 287 Jahre vor Karthago gegründet, also 1112. *Plinius* [Hist. nat. XVI 40 (79) n. 216] berichtet, Utika sei vor 1178 Jahren gegründet worden. *Plinius* überreichte sein Werk dem Kaiser Titus im Jahre 77 n. Chr. Rechnen wir 1178 Jahre zurück, so finden wir das Jahr (—1101) aerae Christianae, d. i. 1102 v. Chr., als Jahr der Gründung Utikas. Das stimmt nicht. Wir müssen annehmen, *Plinius* habe jene Stelle seines Werkes nicht an dem Tage

bis zum salomonischen Tempelbau (969) seien es 143 Jahre 8 Monate (144 Jahre); beides stimmt[1]).

3. Nach der Bibel war Hiram ein Zeitgenosse Salomons (972—932). Hiram wirkte mit am Bau des Tempels (969); 20 (19) Jahre später, also 950, schenkte ihm Salomon 20 galiläische Dörfer (3 Reg 5,2; 9,10). In der Tat war Hiram in den Jahren 969 und 950 König von Tyrus, wie unsere Liste zeigt.

4. Der König Achab von Israel heiratete die Jezabel, die Tochter des Königs Ethbaal von Tyrus (3 Reg 16,31)[2]). Wir wollen annehmen, Achab sei zur Ehe mit Jezabel geschritten im Jahre seiner Thronbesteigung (875), und Jezabel sei damals 20 Jahre alt gewesen. Dann war Jezabel geboren im Jahre 895, im 4. Jahre der Regierung ihres Vaters. Ihr Vater war geboren, wie unsere Liste zeigt, im Jahre 935. Demnach war er im Jahre 895, als ihm die Jezabel geschenkt wurde, 40 Jahre alt. Dagegen kann man nichts einwenden. *Menander* steht also auch bei Ethbaal in vollkommener Übereinstimmung mit der Bibel. — Achab (875—854) und Ethbaal regierten 8 Jahre neben einander; als Achab sich um Jezabel bemühte, lebte ihr Vater noch und war längst König von Tyrus und blieb es noch viele Jahre.

5. Auf dem Mesa-Steine[3]) lesen wir: „Ich bin Mesa,

geschrieben, an dem er das Werk dem Kaiser überreichte, sondern 10 Jahre früher (67). Dann ist alles in Ordnung. Aus *Plinius* finden wir so 1112 als Jahr der Gründung Utikas und aus *Aristoteles* das Jahr 825 als Jahr der Gründung Karthagos ganz in Übereinstimmung mit *Menander* und *Pompejus Trogus*.

[1]) Hier sehen wir, daß die tyrischen Könige wirklich postdatierten. Denn vom Antritt der Regierung des Hiram bis zum 12. Regierungsjahre rechnet *Josephus* 12 Jahre. Nimmt man Antedatierung an, so wären es nur 11 Jahre.

[2]) Die Bibel nennt den Ethbaal König der Sidonier. Er war nämlich König der Tyrier und der Sidonier (*Josephus*, Antiqt. VIII 13,1 n. 317).

[3]) Vgl. *Smend-Socin*, Inschrift des Königs Mesa; *Lidzbarski* in Ephemeris für semitische Epigraphik I 1; *Winckler*, Altorientalische Forschungen I 401; *Lagrange* in Revue Biblique X (1901) 522.

der Sohn des Chamos-melech[1]), der König von Moab (4 Reg 3,4), aus Dibon (Is 15,2). Mein Vater war König von Moab 30 Jahre, und ich wurde König nach meinem Vater ... Amri, der König von Israel bedrückte Moab viele Tage [d. i. Moab mußte dem Amri eine Reihe von Jahren Tribut zahlen]; denn es zürnte Chamos (Num 21,29; 3 Reg 11,7. 33; 4 Reg 23,13; Jer 48,7. 13. 46) über sein Volk. Und es folgte ihm sein Sohn [Achab]. Auch der sagte: ich will Moab bedrücken [d. i. auch dem Achab zahlte Moab Tribut während seiner ganzen Regierung]. In meinen Tagen war es, daß er so sprach (4 Reg 3,4—5)[2]). Dann aber [nach Achabs Tod] triumphierte ich über ihn und sein Haus [d. i. über seine ganze Dynastie], und Israel [die Dynastie Amri] ging zugrunde auf ewig[3]). — Amri also besetzte das Land Medaba (Is 15,2) und man [Israel] saß darin seine Tage und die (ganze) Zahl[4]) der Tage seiner Söhne [d. h. die ganze Zeit, in der die Dynastie Amri in Samaria regierte], 40 Jahre lang"[5]). Weiter erzählt Mesa, daß er eine Reihe moabitischer Städte wiederhergestellt habe; „denn sie waren zerstört worden" (Z. 27). Die Empörung des Mesa unter Achabs Nachfolgern hatte

---

[1]) Die drei letzten Buchstaben des Namens (mlch) sind ganz unsicher. Vgl. *Lidzbarski*.

[2]) In den Tagen des Chamosmelech also sprach Achab nicht so d. h. damals regierte er noch nicht. Achab trat, wie wir hier sehen, erst an, als Chamosmelech tot war und Mesa regierte.

[3]) Nach Achabs Tod also empörte sich Moab unter Mesa (4 Reg 3,5), und die Empörung war schließlich erfolgreich.

[4]) Der Text hat für Zahl das Wort chesi, das im Hebräischen Hälfte bedeutet. Hier paßt nicht die Bedeutung Hälfte, wie *Winckler* und *Lagrange* mit Recht hervorheben. Es wäre doch gar zu sonderbar: Israel besaß Medaba zur Zeit des Amri und während der ganzen Periode, in der seine Nachfolger aus der gleichen Dynastie einer nach dem andern regierten, wenn man nämlich diese Periode der Nachfolger halbiert. Das Wort muß etwas bedeuten, wie Dauer, Zahl usw. Wie diese Bedeutung im moabitischen Dialekte möglich sei, möge man bei *Winckler* und *Lagrange* nachlesen.

[3]) Medaba fiel also an Moab zurück erst nach dem Untergang dar Dynastie, aber bald nach diesem Untergange. Denn nur Amri und seine Dynastie hat eigentlich Medaba besessen.

also zunächst schlimme Folgen für Moab; Mesa wurde besiegt, und viele seiner Städte wurden eingeäschert (4 Reg 3,24—25). Dann trat die Wendung zum Bessern für Moab ein[1]).

Mesa sagt also: 1) Amri besetzte Medaba und machte Moab tributpflichtig. Das wird in der Bibel nicht direkt gesagt; aber 4 Reg 3,4 vorausgesetzt. — 2) Dem Achab zahlte Moab (Mesa) Tribut, so lange er regierte. So auch 4 Reg 3,5. — 3) Nach Achabs Tod empörte sich Mesa, wohl schon gleich unter Ochozias (854w). So auch 4 Reg 3,5. — 4) Diese Empörung führte zu einer argen Verwüstung Moabs durch die Israeliten. So auch 4 Reg 3, 24. 25. In der Bibel finden wir das genauere Datum dieser Verwüstung. Sie fiel in die Zeit, da Joram in Israel und Josaphat in Juda neben einander regierten, also in die Zeit 853—849, etwa ins Jahr 850. Den Verwüstungszug unternahmen der König von Israel, der König von Juda und der Vizekönig (3 Reg 22,48 nach dem Hebr.) von Edom (4 Reg 3,9). — 5) Dann trat für das aufrührerische Moab eine Wendung zum Besseren ein; Mesa triumphierte über den Verwüster (Joram) und damit über die ganze Dynastie Amri, die mit Joram unterging. So auch 4 Reg 3,27. — 6) Schließlich kam auch Medaba an Moab zurück

[5]) 4 Reg 3,27 wird diese Wendung so dargestellt: König Mesa brachte seinen Sohn, den Kronprinzen, auf den Mauern seiner Hauptstadt vor den Augen der Feinde, die ihn belagerten, als Brandopfer dar; „da entstand großer Unmut (über den Krieg) bei Israel und sie ließen ab von ihm". Wir haben uns den Vorfall wohl so zu denken: Beim Anblick des grausigen Brandopfers gerieten die abergläubischen Edomiter in Furcht vor einem Eingreifen des Gottes Chamos. Sie hatten sich überhaupt nur widerwillig und als Vasallenvolk Judas mit Israel und Juda an diesem Kriege beteiligt. Nun aber stieg ihr Unmut aufs höchste. Ein Abfall stand zu befürchten. Dann war die Belagerungsarmee in der Wüste verloren; der Rückzug, welcher südlich um das Tote Meer herum durch edomitisches Gebiet führte, war abgeschnitten. Man fand es geraten, dieser Gefahr durch schleunigen Abzug zu begegnen. Der von Josaphat befürchtete Abfall trat wirklich nur zu bald ein (4 Reg 8,20).



und zwar bald nach dem Untergang der Dynastie Amri. Diese Dynastie ging mit Joram von Israel unter (842). Bald darauf (etwa 840) wurde Medaba von Mesa besetzt. Das bestätigt die Bibel. Is 15,2 ist Medaba eine moabitische Stadt. — 7) 40 Jahre vor der Eroberung Medabas durch Mesa hatte Amri diese Stadt besetzt, also 880. Das bestätigt die Bibel. Im Jahre 880 war Amri König in Israel (886—875), und zwar stand er nach der Beseitigung seines Nebenbuhlers (882) im Vollbesitze der königlichen Macht. — Die Mesa-Inschrift steht also in schönster Übereinstimmung mit der Bibel. Sie ist insbesondere ein trefflicher Kommentar zu 4 Reg 3 und eine neue Bestätigung der biblischen Chronologie.

Wir fügen noch bei, daß Mesa nach der Eroberung Medabas durch Amri (880) und vor dem Tode Amris (875) antrat, also etwa im Jahre 876. Sein Vater hatte 30 Jahre regiert. Damit gewinnen wir die folgende recht kurze chronologische Liste einiger Könige von Moab:

1) Chamosmelech 906—876. Er verliert Medaba an Amri 880; seitdem zahlt Moab dem Amri Tribut eine Reihe von Jahren 880—875.

2) Mesa 876 bis nach 840. Er zahlt dem Achab Tribut, so lange dieser regiert, 875—854; nach dem Tode Achabs empört er sich gegen Israel 854w; unter ihm wird Moab durch Israel furchtbar verwüstet 850, er besetzt Medaba bald nach dem Untergange der Dynastie Amri 840.

XII. Schlußbemerkung

Der aufmerksame Leser hat es gesehen: Die viel angeklagten chronologischen Daten der Königsbücher stehen in schönster Übereinstimmung unter sich, mit den Angaben der alten Schriftsteller, mit den archäologischen Funden. Der biblische Text der Vulgata und der Massorethen ist bei allen Zahlangaben in vollkommenster Ordnung; zu „emendieren“ gibt es da nichts; denn wegen eines unter dem Deckmantel der Grammatik eingeschlichenen Mem finale (4 Reg 15,1; oben VIII 50. Vgl. X 7. 8) darf man doch gegen die Textüberlieferung keine

großen Vorwürfe erheben. — Die viel angeklagten chronologischen Daten des Buches der Richter sind gleichfalls in bester Ordnung; da ist nichts zu beanstanden (vgl. diese Zeitschrift XXXVII [1913] 76). — Von den 330 Gottesnamen der Genesis steht jeder an seinem Platze. Kein Jahwe ist zu tilgen oder beizufügen, kein Elohim; kein einziger Gottesname ist mit einem gleichbedeutenden vertauscht worden. Da fällt nichts ab für Textverbesserungen, nichts für die so allgemein und in so lauten Tönen gepriesene Quellenscheidung und Pentateuchkritik (diese Zeitschrift XXXIV [1910] 1). — Auch die Chronologie der Genesis seit Abraham und Hammurapi und die geschichtlichen Angaben der Genesis über die Zeit Hammurapis sind durch die archäologischen Funde vollkommen bestätigt worden (diese Zeitschrift XXXVI [1912] 48). — Fiat conclusio.

Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die virtus instrumentalis

Von **Johann Stufler** S. J.—Innsbruck

Für einen Kenner der thomistischen Theologie bedarf es wohl keines Beweises, daß die Frage über das Wesen der virtus instrumentalis von großer Wichtigkeit ist. Nichts ist bei Thomas häufiger als die Einteilung der Wirkursache in eine causa principalis und instrumentalis. Diese Unterscheidung wendet er auf viele Geheimnisse unseres Glaubens an, um sie so einigermaßen der menschlichen Vernunft näher zu bringen. Nur einige der wichtigsten Anwendungen sollen hier namhaft gemacht werden.

So ist nach Thomas in der heiligsten Person unseres Erlösers die Gottheit die Hauptursache alles dessen, was seine Menschheit zu unserm Heil getan hat, die Menschheit aber ist das ausführende Organ, dessen sich die Gottheit bedient, unsere Erlösung und Heiligung zu bewirken. Wenn Christus durch Worte oder körperliche Handlungen Kranke heilte, Tote erweckte, Teufel austrieb, so war wiederum die Gottheit die Hauptursache, Christi Worte und Handlungen aber waren als untergeordnete Instrumente tätig. Auf ähnliche Weise können auch geschöpfliche Wesen, Engel und Heilige bei Wundertaten instrumental mitwirken. Die von Christus eingesetzten Sakramente sind nicht bloß Symbole der inneren Gnade, sondern auch deren Ursache, indem sie werkzeuglich durch eine ihnen von Gott verliehene Kraft die Gnade hervorbringen. Das Höllenfeuer hat eine instrumentale Kraft, die verdammten Geister und Menschen zu peinigen. Endlich ist Gott

die erste und höchste Ursache alles Seins, das außer ihm ist; alle geschaffenen Wesen verdanken ihm nicht bloß ihre Existenz, ihre Natur und deren Fähigkeiten, sondern werden auch von ihm beständig im Dasein erhalten und auf mannigfache Weise, teils unmittelbar, teils mittelbar in Bewegung versetzt. Gott ist also die causa principalis im eminentesten Sinn, alle Geschöpfe verhalten sich zu ihm wie Instrumente, deren er sich zu seinem Zwecke, zur Darstellung und Mitteilung seiner unerschaffenen Güte bedient.

Da drängt sich von selbst die Frage auf: Worin besteht denn nach Thomas das Wesen jener geheimnisvollen Kraft, die von der Hauptursache ausgehend auf das Instrument überströmt, es erfaßt, bewegt, erhebt und zu Leistungen befähigt, die seine eigene Kraft manchmal unendlich übersteigen? Von der richtigen Beantwortung dieser Frage hängt die Lösung gar mancher Kontroversen ab, die seit langem in der Theologie geführt werden; insbesondere aber ist sie geradezu grundlegend für die Entscheidung jener Frage, die seit drei Jahrhunderten die Geister in Spannung hält: Hat der hl. Thomas die physische Prädetermination des freien Willens gelehrt, oder nicht? Behauptet ja doch die Thomistenschule mit Berufung auf de Pot. q. 3 a. 7, daß diese Prädetermination eben nichts anderes sei als jene virtus instrumentalis, die von Gott als dem ersten Beweger auf alle Geschöpfe, also auch auf den freien Willen überfließen muß, damit sie überhaupt in Tätigkeit treten und durch ihre Tätigkeit eine Wirkung ins Dasein rufen können.

Um aber auf diese schwierige Frage eine richtige Antwort geben zu können, ist es notwendig, vorher den Begriff der causa principalis und instrumentalis und ihr gegenseitiges Verhältnis wenigstens in den Hauptumrissen nach Thomas klarzulegen.

I. Causa principalis und instrumentalis und ihr gegenseitiges Verhältnis

Die *causa principalis* definiert Thomas ganz kurz als „*per se agens*“, als Ursache, die durch sich tätig ist. Damit aber eine Ursache durch sich tätig sein könne, ist erforderlich, daß sie die Kraft zur Hervorbringung der Wir-

kung in sich selbst trage als eine Form, die ihr inhäriert. Diese Form ist jedoch in den Geschöpfen nicht notwendig die substanzielle Form, die ja niemals unmittelbares Prinzip der Tätigkeit ist, sondern es genügt, daß sie eine aktive Qualität ist. Eine solche Qualität kann der Ursache entweder wesentlich zukommen, wie es dem Feuer wesentlich ist zu erwärmen, oder sie kann ihr zufällig durch die Tätigkeit einer andern Ursache gegeben sein, wie das Eisen die Kraft zu erwärmen vom Feuer hat[1]). Per se agens heißt demnach soviel als agens per virtutem suae formae[2]). Da es nun im Wesen der Ursache liegt, ihre Vollkommenheit andern Dingen mitzuteilen, so ist es der Hauptursache eigentümlich, die Wirkung sich ähnlich zu machen[3]). Diese Ähnlichkeit ist freilich verschieden, je nachdem die Ursache bloß naturhaft wirkt, wie wenn Wärme wiederum Wärme erzeugt, oder aber mit Vernunft handelt, wie wenn der Künstler ein Gemälde verfertigt, das jene Idee zum Ausdruck bringt, die er in seinem Geiste entworfen hat.

Während also die Hauptursache durch sich, d. h. durch die eigene, ihr innewohnende Kraft tätig ist, ist es der Instrumentalursache als solcher wesentlich, nicht durch sich, sondern in Kraft einer andern Ursache zu wirken. Ihre Tätigkeit ist eine abhängige, untergeordnete und unter dem Einfluß der Hauptursache stehende. Diesen Einfluß bezeichnet der englische Lehrer regelmäßig mit dem an sich vieldeutigen Ausdruck „movere, motus“[4]). Daher auch

---

[1]) Dicitur per se agere, quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter aut violenter, per quem modum dicuntur illuminare sol et luna, calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta. De Ver. q. 27 a. 5.

[2]) Agens principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens esse completum in natura. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2.

[3]) Principalis (causa) operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. S. th. III q. 62 a. 1.

[4]) Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi in-

die prägnante Definition: *„Agens instrumentale est movens motum“* (IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1; vgl. C. g. II 21). Was man sich unter diesem „motus“ zu denken hat, kann hier noch nicht erörtert werden, sondern wird sich erst aus den späteren Ausführungen ergeben.

Da also die werkzeugliche Ursache als solche in sich keine Form als Tätigkeitsprinzip besitzt, die sie der Wirkung einprägen kann, sondern vielmehr unter dem Einfluß der Hauptursache und durch deren Kraft tätig ist, kann auch die Wirkung nicht ihr, sondern nur der Hauptursache ähnlich sein. Ja, daraus allein schon kann man eine Ursache als werkzeugliche erkennen, daß die Vollkommenheit der Wirkung in ihr nicht enthalten ist. Das Beil kann deswegen nur werkzeugliche Ursache des Bettes sein, zu dessen Verfertigung es gebraucht wird, weil die Form des Bettes nicht in ihm, sondern nur im Geiste des Handwerkers enthalten ist[1]). Daraus folgt dann weiter, daß das Instrument unter dem Einfluß und durch die Kraft der Hauptursache eine Wirkung hervorbringt, die seine eigene Kraft übersteigt[2]). Als Beispiel können die Sakramente gelten.

---

haerentem, sed solum inquantum est motum a per se agente; haec est enim ratio instrumenti, inquantum est instrumentum, ut moveat motum. De Ver. q. 27 a. 4c; vgl. ad 4 u. 7; S. th. III q. 62 a. 1; q. 18 a. 1 ad 2; de Ver. q. 26 a. 1 ad 8.

[1]) Agens per se et agens instrumentale in hoc differunt, quod agens instrumentale non inducit in effectu similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis. Principale autem agens inducit similitudinem suam; et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc, quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. IV. Sent. d. 19 q. 1 a. 2 qc. 1. Vgl. S. th. III q. 62 a. 1,

[2]) Ex instrumento procedit non solum suae virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis; serra enim aut securis non potest facere lectum, nisi inquantum agunt ut motae ab arte ad talem effectum. C. g. III 103. Vgl. IV. Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1; d. 12 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2; de Malo q. 16 a. 9 ad 2; de Ver. q. 27 a. 4.

Wenn der Aquinate sagt, das Instrument sei als solches nur tätig, insofern es unter dem Einfluß der Hauptursache steht und von dieser bewegt wird, es handle aber nicht „per virtutem suae formae“, so ist das nicht so zu verstehen, als ob es nichts durch eigene Kraft zu leisten brauchte und sich rein passiv verhielte; denn wenn dem so wäre, würde es nutzlos angewendet und es wäre auch kein Grund vorhanden, warum man für verschiedene Handlungen verschiedene Instrumente benutzt, warum z. B. der Maler nicht mit dem Handwerkszeug des Bildhauers arbeitet[1]). Es muß vielmehr die Wirkung im Verhältnisse stehen zum Instrumente und dieses etwas in sich haben, wodurch es zur Hervorbringung gerade dieser Wirkung geeignet ist[2]).

Da also das Werkzeug sowohl durch die eigene Kraft als auch durch die Kraft und den Einfluß der Hauptursache tätig ist, muß ihm auch eine doppelte Tätigkeit zugeschrieben werden: eine, die es durch die eigene Form, durch ein in ihr liegendes Prinzip hat, und eine andere, die ihm nur zukommt, insofern es von der Hauptursache bewegt wird. So besteht die der Säge eigene Tätigkeit darin, daß sie das Holz auseinanderschneidet; insofern sie aber vom Handwerker gebraucht wird, schneidet sie das Holz gerade in jener Form, die erforderlich ist, daß eine Bank entsteht[3]).

---

[1]) Si enim (instrumentum) nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. S. th. I q. 45 a. 5.

[2]) Omnem effectum, qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut etiam agenti. Non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum. C. g. III 87.

[3]) Quamvis enim serra habeat aliquam actionem, quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere, tamen aliquem effectum habet, qui sibi non competit, nisi inquantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem et convenientem formae artis; et sic instrumentum habet duas operationes: unam, quae competit ei secundum propriam formam, aliam, quae competit ei, secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.

Jene Tätigkeit, die das Instrument durch die ihm innewohnende Kraft ausübt, ist seine eigene und gehört der Hauptursache nicht an, außer insofern sie sich derselben zu ihren eigenen Zwecken bedient. Wenn der Schmied das Eisen ins Feuer hält, um es glühend zu machen, so ist das Glühendmachen die Tätigkeit des Feuers, nicht des Schmiedes. Dagegen ist jene Tätigkeit, die das Instrument nur als untergeordnete Ursache verrichtet, keine andere als die der Hauptursache. So wird das Verfertigen der Bank nicht der Säge, sondern dem Handwerker zugeschrieben; aber indem die Säge ihre eigene Tätigkeit unter dem Einfluß des Handwerkers so verrichtet, daß sie das Holz in der richtigen Weise zerschneidet, nimmt sie in instrumentaler Weise auch an der Verfertigung der Bank teil. Man muß demnach sagen, daß das Instrument an der Tätigkeit der Hauptursache teilnimmt, und die Hauptursache sich der eigenen Tätigkeit des Instrumentes bedient, und so beide in Verbindung mit einander handeln[1]).

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß die beiden Tätigkeiten des Instrumentes, von denen oben die Rede war, unzertrennlich mit einander verbunden sind; es kann nicht instrumental tätig sein ohne eigene

---

De Ver. q. 27 a. 4. Vgl. S. th. III q. 19 a. 1 c. u. ad 2; q. 62 a. 1 ad 2; IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1; d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3; d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3.

[1]) Operatio igitur, quae est alicuius rei secundum suam formam, est propria eius nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem, sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio, quae est rei solum, secundum quod movetur ab alio, non est alia praeter operationem moventis ipsam, sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis, sed securis participat instrumentaliter operationem artificis. Et ideo ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet, quod sit alia operatio moventis et alia operatio propria moti, licet motum participet operationem moventis et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communione alterius. S. th. III q. 19 a. 1.

Tätigkeit; ja gerade dadurch wirkt es als Werkzeug, daß es unter dem Einfluß der Hauptursache die ihr eigene Tätigkeit ausübt. So trägt die Säge zum Baue des Hauses nur dadurch bei, daß sie das Holz schneidet[1]).

Endlich lehrt der hl. Thomas, daß das Instrument nur insofern etwas zur Hervorbringung der Wirkung der Hauptursache leistet, als es durch eigene Kraft in Bezug auf diese Wirkung „dispositiv" tätig ist[2]). Worin dieses dispositive Wirken besteht, „varie torquentur Thomistae"[3]). Der Grund aber, warum sie hierin so besondere Schwierigkeiten finden, liegt zuletzt in ihrer Auffassung vom Wesen der virtus instrumentalis, wie aus dem Späteren klar werden wird. Die richtige Erklärung, die allein den Worten des englischen Lehrers gerecht wird, scheint folgende zu sein. Man muß zwei Arten von Instrumenten unterscheiden: solche, die durch ihre eigene Tätigkeit die Wirkung der Hauptursache erreichen, und solche, die durch ihre eigene Tätigkeit nur etwas hervorbringen, was auf die letzte Wirkung vorbereitet[4]). Wenn sich der Baumeister des Beils bedient, so reicht die dem Beil eigene Tätigkeit nicht hin, die Form des Hauses herzustellen: es spaltet nur das Holz und bereitet es zum Baue des Hauses vor.

---

[1]) Omne instrumentum in id, quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem, secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo propriam actionem oportet, quod efficiat hanc secundam, sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam et serra secando lignum perducit ad formam domus. IV Sent. d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3. Vgl. S. th. III q. 62 a. 1 ad 2; I q. 45 a. 5; C. g. II 21; IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1; de Ver. q. 26 a. 1.

[2]) Causa secunda et instrumentalis non participat actionem superioris nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. S. th. I q. 45 a. 5. Vgl. C. g. II 21; III 147, 149; II Sent. d. 11 q. 1 a. 1 ad 2.

[3]) *Joannes a S. Thoma*, Curs. theol. De sacr. in gen. q. 62 a. 1 dub. 7 (ed. Paris. 1886 t. IX p. 213).

[4]) Sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit, aliquando autem non. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1.

Wenn aber das Instrument an der Hervorbringung der Wirkung der Hauptursache so vollkommen teilnimmt, daß nichts, was in ihr sich findet, nicht auch vom Instrument gemacht wird, wie wenn jemand sich der Feder bedient, um seine Gedanken schriftlich zu fixieren, so kann man von einer Disposition nur noch im weiteren Sinne reden. Denn tatsächlich fallen die Zeichen, welche die Feder auf dem Papier hervorbringt, und die Schrift in eins zusammen. Aber da die schriftliche Aufzeichnung der Gedanken als Ganzes dasjenige ist, was der Schreiber zuerst intendiert, so kann man nach dem scholastischen Axiom: primum in intentione est ultimum in executione gleichwohl sagen, die Feder müsse zuerst tätig sein, bevor der Zweck als Ganzes erreicht wird[1]).

Gleichwie das Instrument zwei Tätigkeiten hat, eine eigene und eine instrumentale, so hat es auch eine zweifache Kraft, eine eigene, die nicht von der Hauptursache stammt, sondern ihm selbst als Form und als komplettes Sein inhäriert, wie das Beil durch seine Schärfe die Kraft hat, das Holz zu spalten, und eine instrumentale, die nicht in ihm wurzelt, sondern ihm nur zukommt, inwiefern und wie lange es unter dem beherrschenden Einfluß der Hauptursache steht und von ihr „bewegt"[2]) wird. Diese instrumentale Kraft ist ihm also nur von außen eingeprägt, sie fließt von der Hauptursache auf das

---

[1]) Dieselbe Erklärung gibt auch *Cajetan* (in S. th. I q. 45 a. 5). Daß aber Thomas mit seinem „dispositive operari" wirklich sagen will, die Wirkung der Instrumentalursache gehe jener der Hauptursache irgendwie voraus, ergibt sich aus C. g. II 21: Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti, ex quo provenit, quod primo agenti ultimus finis respondet. Vgl. C. g. III 147.

[2]) Das deutsche Wort „bewegen" gibt den Sinn, den Thomas mit dem Ausdruck „movere" verbindet, nicht adäquat wieder. In Ermangelung eines passenderen Terminus werden wir doch öfters von einer „Bewegung" reden, machen aber schon jetzt darauf aufmerksam, daß diese Bewegung nicht notwendig eine örtliche Bewegung ist, ja manchmal überhaupt kein physischer Einfluß ist, der von der Hauptursache auf das Instrument ausgeübt wird.



Werkzeug über[1]) und ist eine Teilnahme an deren eigener Kraft[2]). Das Vehikel aber, wodurch sie überströmt, ist die „Bewegung“ der Hauptursache. Darum ist sie dieser proportioniert, d. h. wie die Bewegung nur ein inkomplettes Sein ist und die Mitte einhält zwischen reinem Akt und reiner Potenz, so hat auch die instrumentale Kraft kein fixes, bleibendes Sein, sondern ist etwas Inkomplettes. Solche inkomplette Dinge pflegt man „intentiones“ zu nennen[3]). Darum wird auch die instrumentale Kraft häufig als *intentio* oder *virtus intentionalis* bezeichnet und ihre Seinsweise mit jener verglichen, welche die Farben oder das Licht in der Luft haben[4]). Ebenso

---

[1]) Virtus instrumenti non est nisi redundantia virtutis agentis principalis, unde in toto actio non attribuitur instrumento, sed principali agênti. IV Sent. d. 8 q. 2 a. 3 ad 1. Virtus principalis agentis quodammodo in instrumentum transfunditur. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3.

[2]) Instrumentum est causa quodammodo effectus causae principalis non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a qua movetur, et eam quodammodo participat. De Pot. q. 3 a. 7. Vgl. C. g. III 78; de Ver. q. 26 a. 1 ad 8.

[3]) Alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali, alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui. Motus autem non est ens completum, sed est via in ens, quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur 3 Phys. Et ideo virtus instrumentalis, inquantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id, quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum, habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aëre, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili. Et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima, quod est ens diminutum, ut dicitur in 6 Metaph. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2. Vgl. de Ver. q. 26 a. 1 ad 8.

[4]) De Pot. q. 3 a. 7 ad 7; q. 3 a. 11 ad 14; q. 6 a. 4; II Sent. d. 18 q. 2 a. 3 ad 3; IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 ad 1; d. 47 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2; de Ver q. 27 a. 4 ad 4; Qu. un. de un. Verbi In-

schreibt Thomas ihr, weil sie nur vorübergehend durch den Einfluß der Hauptursache mitgeteilt wird, ein *„esse transiens“*[1]) oder *„fluens“*[2]) zu.

Da entsteht nun die Frage, mit der wir uns im folgenden ausschließlich beschäftigen werden: Was ist nach Thomas jene virtus instrumentalis, die von der Hauptursache dem Werkzeug mitgeteilt wird? Ist sie eine wirkliche physische Kraft, die durch die Tätigkeit der Hauptursache im Instrument vorübergehend erzeugt und von ihm als Subjekt aufgenommen wird?

II. Verschiedene Ansichten über das Wesen der instrumentalen Kraft

Es wurde schon gleich anfangs erwähnt, daß nach Thomas alle Geschöpfe Instrumente Gottes sind. Jede Ursache hat nämlich eine eigentümliche Wirkung; die der höchsten Ursache entsprechende und ihr ausschließlich eigene Wirkung aber ist des Sein als solches. Es kann daher kein Geschöpf durch seine eigene Kraft irgend ein Sein verursachen, sondern nur insofern es zu diesem Zwecke eine instrumentale Kraft von Gott empfängt. Über diese werkzeugliche Kraft äußert sich Thomas in de Pot. q. 3 a. 7 ad 7 also: „Id, quod a Deo fit in re naturali,

carn. a. 5 ad 12. Über das esse intentionale oder spirituale der Farben in der Luft vgl. De sensu et sensato lect. 5; S. th. I q. 56 a. 2 ad 3; q. 67 a. 3; II Sent. d. 2 q. 2 a. 2 ad 5; d. 13 q. 1 a. 3; IV Sent. d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 c. u. ad 2. Die Farben sind nach der Anschauung der Alten in der Luft nicht nach ihrem natürlichen Sein, da die Luft nicht gefärbt ist. Aber da sie durch die Luft zum Sehorgan gelangen, müssen sie irgendwie auch in ihr sein, auf ähnliche Weise, wie sie auch im Sehvermögen existieren. Diese Seinsweise nennt man intentionell im Gegensatz zum natürlichen Sein. Es war eine Streitfrage, ob auch das lumen in der Luft eine bloß intentionelle oder eine natürliche Seinsweise habe. Thomas entscheidet sich fast immer für die letztere Ansicht aus dem Grunde, weil durch das Licht auch physikalische Veränderungen, z. B. Wärme, hervorgebracht werden, was man von den intentiones gewiß nicht behaupten könne. Vgl. 3 Meteor. lect. 6; S. th. I q. 67 a. 3; II Sent. d. 13 q. 1 a. 3.

[1]) S. th. III q. 62 a. 4.

[2]) S. th. III q. 62 a. 3; q. 63 a 2; q. 66 a. 1.



quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse incompletum per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis". Ist nun diese von Gott dem Geschöpfe vor jeder Handlung mitgeteilte instrumentale Kraft wirklich etwas Physisches, dann lehrt der hl. Thomas zweifelsohne die praemotio physica, und die Thomisten haben Recht, wenn sie den Molinisten mit solchem Nachdruck entgegenhalten, sie bekämpften mit der praemotio den hl. Thomas selbst.

Was haben nun die Molinisten darauf geantwortet? Leider muß man konstatieren, daß sie sich mit der Erklärung der einschlägigen Texte des hl. Thomas über die instrumentale Kraft zu wenig befaßt und es unterlassen haben, aus diesen Texten selbst den Nachweis zu erbringen, daß dieselbe keine physische Kraft ist, die dem Instrument über seine eigene Kraft hinaus verliehen wird. Anstatt dessen war man bestrebt, die praemotio physica aus anderen Äußerungen des englischen Lehrers zu bekämpfen und den unbequemen siebenten Artikel der dritten Quästion de Potentia günstig zu interpretieren.

Suarez glaubte anfangs[1]), Thomas lehre an der besagten Stelle wirklich eine Art von praemotio physica, habe aber in seinen späteren Werken diese Ansicht stillschweigend widerrufen, da er nirgends mehr dieser virtus intentionalis Erwähnung tue. Doch hat Suarez selbst diese Behauptung ausdrücklich zurückgenommen[2]) und die Ansicht aufgestellt, die intentionelle Kraft, von der Thomas spricht, sei der concursus simultaneus in actu secundo oder „ipsamet actio, prout fluit a Deo"[3]). Eine andere Erklärung gab *L. de San S. J.*[4]), demzufolge die intentionelle Kraft nichts anderes ist als eine „mera denominatio extrinseca proveniens a virtute Dei increata intime assistente causae secundae eidemque coagente". Beide Autoren heben ausdrücklich hervor,

---

[1]) Disput. metaph. disp. 22 sect. 2 n. 52; de vera intell. aux. effic. c. 40; Opusc. de concursu l. I c, 11 n. 6.

[2]) De Auxil. l. III c. 38 n. 11 ss.

[3]) Im Wesentlichen vertritt dieselbe Erklärung auch *V. Frins S. J.* in seinem Werke: De Cooperatione Dei (Paris 1892 p. 242 s) und *J. M. Piccirelli S. J.* De Deo disp. metaph. (Paris 1895 p. 405 s).

[4]) Tract. de Deo uno. Lovan. 1891 t.I p. 716 ss in der Anmerku

die Geschöpfe könnten nur im uneigentlichen Sinne Instrumente Gottes genannt werden und geben zu, daß bei den eigentlichen Instrumenten eine wirkliche Kraftübertragung vonseiten der Hauptursache stattfinde.

Was die Thomisten betrifft, so sind sie alle darin einig, daß das Instrument durch die Bewegung der Hauptursache eine wirkliche physische Kraft erhalte, die es innerlich erhebe und befähige, eine Wirkung hervorzubringen, die seine eigene Kraft übersteige. Im Einzelnen aber gehen sie in der näheren Bestimmung des Verhältnisses von Haupt- und Instrumentalursache und des Wesens der instrumentalen Kraft so weit auseinander, daß man kaum zwei Autoren finden kann, die in allem übereinstimmen. Die hauptsächlichsten Abweichungen sind folgende:

1) Während die einen die Lehre des hl. Thomas von der instrumentalen Kraft unbedenklich auf alle Instrumente ausdehnen, unterscheiden andere sorgfältig zwischen eigentlichen und uneigentlichen Instrumenten und rechnen zu den letzteren alle jene, bei denen es offenkundig ist, daß sie von der Hauptursache keine physische intentionelle Kraft empfangen[1]).

2) Während fast alle Thomisten es für unbedingt notwendig erachten, daß das Instrument als solches nur tätig sein kann, wenn es auch eine eigene Tätigkeit entfaltet, behauptet der eine und andere das Gegenteil[2]).

3) Ebenso sind sie uneins in der Beantwortung der Frage, ob die Tätigkeit, welche das Instrument durch die Kraft der eigenen Form, und jene, die es durch die instrumentale Kraft leistet, von einander real verschieden sind.

Nach *Kajetan*[3]), der übrigens in unserer Frage überhaupt nicht zu den Thomisten gerechnet werden darf, und *Nazarius*[4]) sind beide Tätigkeiten reell und materiell identisch und formell

---

[1]) Vgl. *Nazarius*, Comment. et Controv. t. II. In S. th. I q. 45 a. 5.

[2]) So besonders *Did. Nuñez*, Expos. in III D. Thomae partem. q. 62 a. 1 dub. 7: „Falsam existimo illam sententiam quorundam Thomistarum, quod scilicet non possit elevari instrumentum a Deo, nisi in illo praesupponatur propria actio realis et naturalis".

[3]) In S. th. I q. 45 a. 5.

[4]) L. c.



verschieden; nach *Ferrariensis*[1]) sind es zwei von einander reell verschiedene Tätigkeiten; wieder andere, wie *Joannes a S. Thoma*[2]), machen eine Unterscheidung und behaupten, daß die eigene Tätigkeit des Instrumentes von der instrumentalen dann verschieden ist, wenn auch die Wirkungen verschieden sind, wie wenn z. B. das Taufwasser den Körper abwäscht und zugleich in der Seele die Gnade hervorbringt; sei dies nicht der Fall, dann fielen beide Tätigkeiten materiell zusammen und unterschieden sich nur formell.

4) Eine weitere Kontroverse besteht darüber, in welchem Sinne man vom Instrumente sagen könne: dispositive operatur. *Kajetan* tritt für die oben gegebene Erklärung ein; die meisten andern aber glauben, Thomas denke hiebei nur an eine „dispositio ex parte modi operandi", insofern nämlich das Instrument durch Ausübung der eigenen Tätigkeit disponiert wird, auch die Bewegung der Hauptursache in sich aufzunehmen[3]).

5) Endlich weichen die Thomisten von einander ab in der Beantwortung der Frage, was denn eigentlich die virtus instrumentalis sei und welcher Kategorie sie angehöre. Die einen behaupten, sie sei eine qualitas vialis et incompleta, habens esse fluidum (so *Petrus de Palude, Capreolus, Ferrariensis, Salmanticenses, Gonet*), andere aber wollen von einer Qualität nichts wissen und nennen sie motio virtuosa, weil sie einerseits identisch ist mit der Tätigkeit der Hauptursache und das Instrument zum Tätigsein appliziert, andererseits aber es über seine eigene Kraft hinaus zu einer höheren Wirkung befähigt (so *Nazarius, Nuñez, Cabrera, Joannes a S. Thoma, Goudin*)[4]).

---

[1]) Comm. in C. g. II 21.

[2]) Cursus Philos. nat. p. I q. 26 a. 2, ed. Paris 1883 p. 452.

[3]) So *Joannes a S. Thoma* (Curs. theol. De Sacr. in gen. q. 62 a. 1 dub. 7), *Salmanticenses* (Curs. theol. tract. 22 disp. 4 dub. 3 § 2 n. 47), *Gonet* (Clypeus thom. tom. V disp. 3 a. 3 § 4 n. 92).

[4]) Die zuletzt genannte Ansicht ist heute die vorherrschende. Ihr schließen sich neuestens an: *E. Hugon* (La Causalité instrumentale en Théologie. Paris 1907, p. 8 ss) und *J. Jácome* (De natura inspirationis S. Script. in Divus Thomas. Zeitschr. f. Philos. u. spekul. Theologie. III. Bd. 2. Heft p. 206 ss).

III. Kritik der thomistischen Ansicht

Wenn man nur den nächstliegenden Sinn der Worte des englischen Lehrers beachtet, möchte man unbedingt geneigt sein, der thomistischen Ansicht beizupflichten, daß die virtus instrumentalis eine wirkliche physische Kraft ist, die zur eigenen Kraft des Instrumentes hinzukommt. Man bedenke nur: nach Thomas ist sie ein Sein (ens), wenn auch nur ein unvollkommenes, inkomplettes, vorübergehendes und fließendes; sie wird von der Hauptursache auf das Werkzeug übertragen, von diesem aufgenommen und hat eine ähnliche Seinsweise wie die Farben in der Luft; sie ist eine vis creata effectiva[1]) und befähigt das Instrument zu höherer, über seine eigene Kraft hinausgehender Leistung; sie wird beschrieben als „id, quod *fit in re naturali,* quo actualiter agat[2]); fürwahr man könnte kaum stärkere Ausdrücke wählen, um die Realität dieser Kraft und ihren realen Unterschied von der eigenen Kraft der Hauptursache und des Instrumentes zu bezeichnen.

Trotz alledem wird der aufmerksame Leser, der nicht am bloßen Buchstaben hängen bleibt, sondern tiefer in den Gedankengang des englischen Lehrers eindringt, genug Anhaltspunkte finden, an der Richtigkeit der thomistischen Interpretation zu zweifeln. Eine eingehende und sorgfältige Prüfung aller hieher bezüglichen Texte des hl. Thomas wird vielmehr zu einem entgegengesetzten Resultate führen: Die virtus instrumentalis ist keineswegs eine dem Instrument innerlich inhärierende, zu seiner eigenen neu und vorübergehend hinzukommende Kraft. Der Beweis hiefür soll im Nachstehenden erbracht werden.

I. Der hl. Thomas nennt zwar die instrumentale Kraft ein ens incompletum oder auch eine intentio; aber daraus folgt noch nicht, daß er ihr eine physische Realität zuschreibt, die zu der dem Instrumente eigenen Kraft vorübergehend hinzugefügt wird. Wendet er ja doch dieselben Ausdrücke auch auf die Wirkung an, insofern

---

[1]) S. th. III q. 78 a. 4; IV Sent. d. 8 q. 2 a. 3.

[2]) De Pot. q. 3 a. 7 ad 7.



sie in der Instrumentalursache vorausexistiert. Die werkzeugliche Ursache, sagt er[1]), hat die Form, welche sie hervorbringt, in sich per modum intentionis; so existiert die Form der Bank intentionell schon in der Säge. Und wo er die Frage behandelt: Utrum sacramenta N. L. contineant gratiam, antwortet er, die Gnade sei in den Sakramenten enthalten per modum intentionis fluentis[2]), secundum esse fluens et incompletum[3]), per modum cuiusdam defluxus[4]). Nun ist es aber evident, daß die Form der Bank, die der Handwerker mit Hilfe der Säge verfertigt, in der Säge selbst kein physisches, von ihrer Kraft verschiedenes Sein hat. Ebenso besitzt die Gnade in den Sakramenten keine von ihnen verschiedene Realität. In den Sakramenten ist nur die Kraft, die Gnade hervorzubringen, aber nicht die Gnade selbst. Wenn also der englische Lehrer diese virtuelle Seinsweise gleichwohl ein ens incompletum per modum intentionis nennt, so folgt, daß nach seiner Terminologie diese Ausdrücke, wenn sie von der instrumentalen Kraft gebraucht werden, nicht notwendig eine physische Realität bezeichnen, die von der Hauptursache auf das Instrument überströmt. Wir können vielmehr mit vollem Recht den umgekehrten Schluß ziehen: Gleichwie man sagen kann, daß die Gnade, obwohl sie in den Sakramenten selbst kein von deren Kraft verschiedenes Sein besitzt, in ihnen secundum esse incompletum und per modum intentionis fluentis enthalten sei, so kann man auch von der Kraft der Hauptursache sagen, sie sei im Instrument als ens incompletum und per modum intentionis gegenwärtig, obschon sie nichts Physisches zu dessen eigener Kraft hinzufügt.

Wenn ferner Thomas die Seinsweise der instrumentalen Kraft mit jener der Farben in der Luft vergleicht, so muß man eben bedenken, daß dies nur ein Vergleich ist, um darzutun, daß

---

[1]) Agens instrumentale non oportet, quod habeat formam, quam inducit, ut disponentem ipsum, sed solum per modum intentionis, sicut de forma scamni in serra patet. IV Sent. d. 5 q. 2 a. 2 qc. 2.

[2]) IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4.

[3]) S. th. III q. 62 a. 3 ad 3.

[4]) De Ver. q. 27 a. 7.

sie kein bleibendes Sein hat. Übrigens ist, wie der Aquinate oft hervorhebt, die Farbe in der Luft keine wirkliche Farbe, so wenig als die Idee des Hauses im Intellekt des Baumeisters ein wirkliches Haus ist; folglich ist auch, so können wir mit Recht schließen, die intentionelle Kraft des Instrumentes keine wirkliche Kraft, die dasselbe zu höheren Leistungen befähigt.

II. Der Aquinate spricht an mehreren Stellen von Instrumenten, die von der Hauptursache keine physische Bewegung erhalten und eben darum auch keine Kraft empfangen können, sondern die nur insofern Instrumente sind, als ihre natürliche Kraft von der Hauptursache zu ihren Zwecken benützt wird. So sagt er, daß der Töpfer das Feuer als Instrument gebrauche, um den Ton zu härten[1]) oder der Schmied, um das Eisen glühend zu machen[2]). Ein anderes Mal bezeichnet er die Heilkräuter als Instrumente, deren sich der Arzt bedient, um durch sie, unterstützt von der Natur, die Gesundheit wieder herzustellen[3]). Es ist wahr, daß Thomas von solchen Instrumenten nur selten spricht; aber dies geschieht nicht deswegen, weil er sie nicht als wirkliche Instrumente betrachtete, sondern weil sie zur Versinnlichung der Wahrheiten, die er behandelt, weniger geeignet sind. Im übrigen gibt es eine Unmenge derartiger Instrumente: so bedient sich der Kurzsichtige der Brille zum Lesen, der Naturforscher des Mikroskops, der Astronom des Fernrohrs, der Photograph seines Apparates, der Industrielle der Kraft des Dampfes und der Elektrizität, der Bauer des Pfluges, der Müller der Kraft des Wassers oder Windes, der Flieger des Aëroplans, der Reisende des Wagens, der Gelehrte der Bücher, der Zeichner des Lineals und Maßstabes u. s. w. Es ist nun aber sonnenklar, daß bei allen diesen Instrumenten keine Kraft von der Hauptursache auf das Werkzeug überströmt, sondern daß vielmehr die Hauptursache sich der eigenen Kraft des Instrumentes bedient. Nicht

[1]) In inferioribus autem artificibus ars agit virtute extraneae naturae, qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendum laterem. De Pot. q. 7 a. 1 ad 8.

[2]) S. th. III q. 19 a. 1.

[3]) C. g. III 103; S. th. I q. 117 a. 1; de Ver. q. 11 a. 1.



der Leser verleiht der Brille die Kraft zum Sehen, sondern umgekehrt, die Brille unterstützt seine Sehkraft; nicht der Müller verleiht dem Wasser die Kraft, die Mühle in Bewegung zu setzen, nicht der Gelehrte gibt den Büchern die Kraft, zur Bereicherung seines Wissens beizutragen. Gleichwohl handelt es sich in den angegebenen Fällen um wirkliche Instrumente; denn auch sie tragen, insofern sie von der Hauptursache zu ihren Zwecken benützt werden, zu Wirkungen bei, die ihre eigene Kraft übersteigen, wie die Brille, das Mikroskop und Fernrohr zum Sehen, das Wasser und der Wind zum Mahlen des Getreides, die Bücher zur Erwerbung neuer Kenntnisse, das Feuer zur Verfertigung verschiedener Geräte, die Kräuter zur Herstellung der Gesundheit. Es trifft also auf sie zu, was nach Thomas zum Wesen des Instrumentes gehört, daß es nämlich durch Betätigung seiner eigenen Kraft zu der von der Hauptursache intendierten Wirkung beiträgt.

Dagegen wendet *Nazarius* ein, daß all das, was bloß durch eigene Kraft zu dem mitwirkt, was ein anderes Agens intendiert, nur im uneigentlichen Sinne Instrument genannt werden könne; zum eigentlichen Instrumente gehöre vielmehr, daß es von der Hauptursache eine Kraft empfange und in seiner instrumentalen Tätigkeit abhängig sei; das sei aber nicht der Fall, wenn z. B. der Koch sich des Feuers bediene, da dieses von ihm keine Kraft erhalte. Die Tätigkeit des Koches bestehe ja nur darin, daß er durch das Zusetzen der Speisen die Bedingung setze, unter welcher das Feuer auf die Speisen einwirken könne[1]).

Darauf ist zu erwidern: Es ist Willkür und ein methodisch nicht richtiges Vorgehen, zuerst a priori eine Definition des Instrumentes aufzustellen, die noch dazu, wie sich zeigen wird, falsch ist, weil kein Instrument von der Hauptursache eine physische virtus fluens erhält und dann allen Gegenständen, auf welche die willkürlich gegebene Definition nicht paßt, den instrumentalen Charakter abzusprechen. Alle Welt nennt z. B. die Brille, das Mikroskop,

---

[1]) L. c.

das Fernrohr, den photographischen Apparat Instrumente im eigentlichen Sinne; auch Thomas bezeichnet das Feuer ohne jede Einschränkung als Instrument des Schmiedes und Töpfers. Sodann ist es unrichtig, wenn *Nazarius* meint, daß der Koch zur Bereitung der Speisen nichts anderes beitrage, als daß er sie einfach an das Feuer stellt. Ganz anders redet der Aquinate: Artifex applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur *causa* illius actionis, *sicut coquus decoctionis quae fit per ignem* (C. g. III 67). Wenn das Feuer allein alles machen würde, dann brauchte man die Kochkunst nicht zu erlernen. Nach Thomas kommt dem Instrumente eine doppelte Tätigkeit zu, eine, die es durch eigene Kraft ausführt, und eine andere, die es unter dem Einfluß der Hauptursache leistet. So ist es auch in unserem Fall. Das Feuer kann aus sich nur erwärmen und brennen; daß es aber das Fleisch gerade bis zu dem Grade erwärmt, daß eine genießbare Speise entsteht, das hat es nicht aus sich, sondern nur von der Intelligenz des Koches, der seine Tätigkeit regelt.

Man könnte nun freilich gegen das Gesagte einwenden: nach dem englischen Lehrer gehört es zum Wesen des Instrumentes, „ut motum moveat"; das Feuer aber empfängt keine Bewegung vom Koch. Indes das Wort „movere" wird bei Thomas in der verschiedensten Bedeutung gebraucht und bezeichnet keineswegs immer einen physischen Einfluß, wie später gezeigt wird; für jetzt genügt es darauf hinzuweisen, daß es manchesmal auch den Sinn von applicare, regulare hat, wie sich aus folgender ganz hieherpassender Stelle ergibt: „Instrumentum non solum agit in virtute propria et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, secundum quod est *regulatum* ab eo; unde, quamvis ignis (inferni) secundum propriam virtutem non habeat quod aliquos cruciet magis vel minus secundum modum peccati, habet tamen hoc, secundum quod actio eius modificatur ex ordine divinae iustitiae, sicut etiam *ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione, secundum quod competit ad effectum artis* (IV Sent. d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3).

III. Einen weiteren Beweis entnehmen wir folgender Stelle des englischen Lehrers:

„In actionibus naturalibus formae substantiales non sunt immediatum actionis principium, sed agunt mediantibus qualitatibus

activis et passivis sicut *propriis instrumentis*, ut dicitur 2 de Anima, quod calor naturalis est, quo anima agit; et ideo qualitates non solum agunt in virtute propria, sed etiam in virtute formae substantialis. Unde actio earum non solum terminatur ad formam accidentalem, sed etiam ad formam substantialem; et propter hoc generatio est terminus alterationis. Huiusmodi autem *virtutem instrumentalem* recipiunt eo, quo ex principiis essentialibus causalibus *generantur*" (IV Sent. d. 12 q. 1 a. 2 qc. 2)[1]).

Thomas erörtert hier die Frage, wie die sakramentalen Spezies der Eucharistie substantielle Veränderungen bewirken können, da sie doch nur Akzidenzien sind. Die Lösung besteht darin, daß auch dann, wenn die Akzidenzien mit der Substanz vereinigt sind, nicht die substanzielle Form das unmittelbar tätige Prinzip ist, sondern vielmehr ihre aktiven und passiven Qualitäten, die sich zu ihr verhalten wie Instrumente und von ihr die Kraft haben, auch substanzielle Formen hervorzubringen. Durch eigene Kraft können die Akzidenzien nur wieder Akzidenzien erzeugen; durch den Einfluß der substanziellen Form aber erstreckt sich ihre Wirksamkeit auch auf neue substanzielle Formen. Diese instrumentale Kraft erhalten die Akzidenzien nicht etwa dadurch, daß die substanzielle Form auf sie durch physische Tätigkeit einwirkt und ihnen eine virtus fluens einprägt[2]), sondern dadurch allein, daß die genannten Qualitäten, wie alle natürlichen Akzidenzien, aus dem Wesen der substanziellen Form hervorgehen (generantur). Ihre instrumentale Kraft ist also von ihrem eigenen Sein und ihrer eigenen Kraft nicht verschieden. Nach der Transsubstantiation werden nun die Akzidenzien durch göttliche Kraft in ihrem Sein erhalten und behalten daher auch ihre instrumentale Kraft zur Verursachung substanzieller Veränderungen bei.

---

[1]) Vgl. S. th. III q. 77 a. 3 ad 3; C. g. III 69; de Ver. q. 5 a. 9.

[2]) Das gibt auch *Nazarius* zu: „Non enim existimandum est, ex substantiali forma ad eius activam potentiam intentionalem aliquem actum derivari, quo potentia dicatur agere in virtute substantiae; sed ipsa potentia substantiae virtus est operativa" (l. c.). Damit streicht er auch die Qualitäten aus der Liste der eigentlichen Instrumente.

IV. Nach der Lehre des Aquinaten ist der Same ein Instrument zur Fortpflanzung von Lebewesen. Denn er ist, wie Thomas eigens hervorhebt, nicht im eigentlichen Sinne belebt, er hat keine Seele, gleichwohl aber entstehen aus ihm lebendige Wesen. Dies kann nur dadurch erklärt werden, daß vom erzeugenden Wesen eine gewisse Kraft auf ihn übergeht, gleichwie auch von der Hauptursache eine bewegende Kraft auf das Instrument übergeleitet wird[1]). Weil von der Seele des Erzeugenden herstammend, nennt sie der Aquinate auch „quaedam *motio* animae“[2]). Will nun Thomas mit dem Ausdruck „motio“ vielleicht sagen, es ströme vom Erzeugenden auf den Samen eine intentionelle, fließende Kraft über? Gewiß nicht; denn die instrumentale Kraft dauert ja nur so lange, als der Einfluß der Hauptursache anhält, während z. B. das Getreidekorn seine Kraft, ein anderes Individuum zu erzeugen, auch dann noch behält, wenn es von der Pflanze getrennt ist und diese schon längst nicht mehr existiert. Die „motio“ besteht also auch hier in nichts anderem, als daß der Same von einem lebenden Wesen hervorgebracht ist[3]).

V. Sehr häufig nennt der hl. Thomas den Willen das primum movens im Menschen, dem alle anderen Potenzen untergeordnet sind wie die Instrumente der Hauptursache[4]). Insofern nun die niederen Potenzen,

---

[1]) Ex anima generantis derivatur quaedam vis activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. S. th. I q. 118 a. 1. Vgl. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4.

[2]) Dicendum, quod virtus illa activa, quae est in semine ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis; nec est anima, aut pars animae nisi in virtute, sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Ib. ad 3.

[3]) Ganz wunderliche Dinge über diese „motio“ kann man lesen bei *A. Goudin*, Philos. D. Thomae. Phys. I pars disp. II q. 4 a. 5. *Nazarius* dagegen behauptet, daß der Same kein eigentliches Instrument sei (l. c.).

[4]) Uti primo et principaliter est voluntatis tamquam primi mo-

und besonders das sinnliche Strebevermögen, vom freien Willen bewegt und determiniert werden und ihm gehorchen, nehmen sie an der Vernunft teil und können selbst in gewisser Hinsicht vernünftig genannt werden[1]. Darum kann auch das sinnliche Strebevermögen selbst Subjekt von Tugenden sein[2]; ja sogar die äußeren Handlungen, die von den Gliedern auf Befehl des Willens ausgeführt werden, nehmen an der moralischen Güte oder Bosheit teil[3]. Obschon aber die niederen Kräfte des Menschen durch den Einfluß des vernünftigen Willens zu Tätigkeiten bewegt und befähigt werden, die weit über das Gebiet des rein Körperlichen und Sinnlichen hinausragen und der Sphäre der Moralität angehören, wird ihnen doch vom Willen keine geistige, intentionelle Kraft verliehen. Wenn z. B. der Wille dem Auge befiehlt, einen Gegenstand anzuschauen, so mag dieser Sehakt vom sittlichen Standpunkt aus gut oder auch verwerflich sein; gleichwohl aber ist es gewiß, daß zu diesem Sehakte keine Erhöhung der physischen Sehkraft durch eine qualitas fluens oder eine motio virtuosa notwendig ist. Und was von der Sehkraft gesagt wurde, gilt in gleicher Weise von allen andern sensitiven Potenzen und von den Gliedern des Leibes, soweit sie dem Befehl des Willens unterstehen. Auch der Intellekt wird vom Willen bewegt, um eine Wahrheit zu betrachten oder zu erforschen; aber er erkennt die Wahrheit durch eigene Kraft; der Wille kann ihm durch keine mitgeteilte intentionelle Kraft eine höhere Einsicht verleihen.

VI. Der englische Lehrer vergleicht die instrumentale Kraft der Sakramente zur Heiligung der Seele mit der geistigen Kraft, welche den Worten innewohnt, um im

---

ventis, rationis autem tamquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tamquam exsequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. S. th. I II q. 16 a. 1. Vgl. q. 17 a. 4; II Sent. d. 35 q. 1 a. 4.

[1]) S. th. I II q, 24 a. 1 ad 2; q. 56 a. 4 ad 1; III q. 18 a. 2 ad 1; q. 19 a. 2; de Virt. in comm. q. un. a. 4 ad 11; a. 10 ad 11.

[2]) S. th. I II q. 56 a 4; de Virt. in comm. q. un. a. 4.

[3]) S. th. I II q. 20 a. 1 u. 2; C. g. IV 52.

Geiste des Hörenden Gedanken anzuregen. „Nihil prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum, sicut et *in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis*, inquantum procedit a conceptione mentis“ (S. th. III q. 62 a. 4 ad 1)[1]). Es ist nun ohne weiteres klar, daß der Sprechende seinen Worten keine von ihnen verschiedene geistige Kraft mitteilt, vermöge welcher sie imstande wären, unmittelbar auf den Intellekt des Hörenden zu wirken[2]). Sie sind eben Zeichen und wirken auf den Intellekt wie alle andern sinnfälligen Zeichen. Wer einen Rauch sieht, schließt, daß irgendwo ein Feuer brennt; zu dieser Erkenntnis ist nicht nötig, daß das Feuer dem Rauch eine geistige Kraft mitteilt. Der Unterschied zwischen beiden Zeichen besteht nur darin, daß der Rauch ein natürliches, das Wort aber ein willkürliches Zeichen ist, dessen Bedeutung durch menschliche Übereinkunft fixiert ist und daher dem Hörenden schon bekannt sein muß, ferner, daß der Rauch ein Zeichen des Feuers ist, während die Worte unmittelbar Zeichen von Begriffen sind.

Wenn übrigens dem gesprochenen Worte eine solche geistige Kraft anhaftete, dann müßte man folgerichtig dasselbe auch vom geschriebenen und gedruckten Worte behaupten: denn letzteres unterscheidet sich vom ersteren nur dadurch, daß es bleibend ist und auf das Sehvermögen einwirkt, während das erstere rasch vorübergeht und durch das Gehörorgan vernommen wird. Wer möchte aber im Ernste behaupten, daß die Buchstaben eines Briefes oder Buches eine qualitas fluens oder motio virtuosa in sich enthalten, ohne welche der Leser sie gar nicht verstehen könnte? Oder gar, daß jemand seine eigenen gesprochenen und geschriebenen Worte ohne eine solche geistige Kraft nicht verstehen kann?

---

[1]) Vgl. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4.

[2]) Darauf hat schon *Scotus* (IV Sent. d. 1 q. 5) aufmerksam gemacht.

Vergebens müht sich daher *Capreolus*[1]) des langen ab, dem hl. Thomas eine solche ungereimte Ansicht zuzuschreiben. Wer die von ihm angeführten Texte aufmerksam liest, wird in ihnen eher das Gegenteil ausgesprochen finden. Als Beweis sei hier nur die erste von jenem Autor zitierte Stelle aus de Ver. q. 11 a. 1 ad 11 mitgeteilt: „Dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum, qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas intellectu possibili: unde *ipsa doctoris audita vel visa in scripto hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu, sicut res, quae sunt extra animam*, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit, quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam, quam sensibilia extra animam exsistentia, inquantum sunt signa intelligibilium intentionum". Wo ist in diesen Worten auch nur die leiseste Andeutung einer geistigen Kraft, die den gesprochenen oder geschriebenen Worten des Lehrers innewohnen soll? Dadurch daß Thomas die Kraft der Worte, den Intellekt des Schülers anzuregen, auf dieselbe Stufe stellt mit der Kraft, die den sinnfälligen Dingen außerhalb der Seele eigen ist, leugnet er dieselbe sogar; nur insofern ist die Wirkung der Worte eine unmittelbarere, als sie Zeichen von geistigen Begriffen sind, was man von den äußeren Dingen nicht sagen kann. Wenn die Worte durch eine ihnen vom Sprechenden oder Schreibenden verliehene geistige Kraft unmittelbar physisch auf den Intellekt des Hörenden oder Lesenden einwirkten, dann wäre, wie schon *Scotus* bemerkt hat, gar nicht einzusehen, warum der Grieche den Lateiner nicht versteht, und warum dasselbe Wort, das verschiedene Bedeutungen hat, nicht immer den gleichen Gedanken verursacht.

VII. Die Thomisten berufen sich zur Begründung ihrer Ansicht mit Vorliebe auf die sogenannten *instrumenta artis*, d. h. auf jene körperlichen Gegenstände, die, wie die Säge, das Beil, der Stock, das Schwert, von einer intelligenten Hauptursache bewegt werden und durch die ihnen erteilte Bewegung eine Wirkung hervorbringen, die nur auf eine vernünftige Ursache zurückgeführt werden kann; diesen Instrumenten, sagen sie, werde von der Hauptursache eine vorübergehende intentionelle Kraft mitgeteilt.

---

[1]) Defensiones theol. IV Sent. d. 1—3 q. 1 a. 3 § 4 n. II ad 5 (ed. Tours 1906 t. VI p. 49 s).

Daß dies aber nicht der Fall ist, läßt sich durch folgendes Beispiel schlagend nachweisen. Der Pfeil, der abgeschossen wird, um ein bestimmtes Ziel, z. B. ein Tier oder einen Menschen zu treffen, ist sicherlich ein Instrument, dessen sich der Schütze bedient. Der hl. Thomas gebraucht gerade dieses Beispiel, um darzutun, daß die unvernünftigen Geschöpfe, indem sie von Gott durch ihre natürliche Neigung zu ihrem Ziele hinbewegt werden, sich zu Gott verhalten, wie das Instrument zur Hauptursache[1]). Nehmen wir nun an, ein Jäger schieße nur zum Zeitvertreib oder um sich im Treffen zu üben, den Pfeil auf einen Busch ab, ohne zu ahnen, daß hinter demselben sein Feind verborgen ist, und verwunde ihn tödlich. In diesem Falle ist der Pfeil kein Instrument zur Tötung des Feindes, weil diese ohne die Absicht des Schützen erfolgt und ihm nicht als Hauptursache zugeschrieben werden kann. Wüßte er aber von der Anwesenheit seines Feindes und zielte er absichtlich dorthin, um ihn zu töten, so würde er sich des Pfeiles als eines Instrumentes zur Vollbringung des Mordes bedienen. Nach der thomistischen Theorie müßte der Pfeil im zweiten Falle eine virtus intentionalis empfangen, sei es in Form einer qualitas fluens oder einer motio virtuosa, durch die er erst befähigt würde, eine seine eigene Kraft übersteigende Wirkung zu verursachen, während im ersteren Falle diese intentionelle Kraft gefehlt hätte. Und doch empfing der Pfeil beide Male genau dieselbe Bewegung und brachte genau dieselbe Wirkung hervor. Daraus folgt, daß das Instrument überhaupt keinen Zuwachs an innerer Kraft zu erhalten braucht, um seine instrumentale Tätigkeit auszuüben und das zu vollbringen, was die Hauptursache intendiert. Die Spitze des Pfeiles verbunden mit einer beschleunigten Bewegung reicht allein hin, einen Menschen zu töten, mag die Bewegung blindlings oder bewußt, mit oder ohne Absicht der Tötung erteilt sein; eine zur Kraft des bewegten Pfeiles noch hinzutretende instrumentale Kraft ist völlig überflüssig.

---

[1]) S. th. I II q. 1 a. 2.

VIII. Viele angesehene Thomisten halten die instrumentale Kraft für eine inkomplette, fließende Qualität, die durch die Bewegung der Hauptursache dem Werkzeug, z. B. dem Beile oder der Säge, mitgeteilt wird. Damit widersprechen sie aber der Lehre des hl. Thomas, der an vielen Stellen mit unzweideutiger Klarheit behauptet, daß durch die lokale Bewegung im bewegten Gegenstand keine innerliche Veränderung hervorgebracht und ihm keine Kraft verliehen wird. So sagt er de Pot. q. 3 a. 7: „Dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum eam *movet ad agendum, in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis*, sed applicatio virtutis ad agendum, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum". Damit aber die Thomisten nicht etwa sagen, Thomas schließe hier nur die Verleihung einer bleibenden Kraft aus, wollen wir noch mehrere Stellen anführen, aus denen klar hervorgeht, daß nach seiner Meinung der bewegte Gegenstand gar nichts Innerliches, also auch keine qualitas fluens empfängt.

So lesen wir de Malo q. 16 a. 10: „Per motum localem minima variatio fit circa mobile; nam cum per alios motus varietur, quod est intrinsecum, puta qualitas aut quantitas aut etiam forma substantialis, *per motum localem variatur corpus secundum aliquid extrinsecum, secundum locum*". Ebenso sagt er de Pot. q. 6 a. 3: „Motus localis est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad rei intrinseca, sed *solum quantnm ad exteriorem locum*". Und dieselbe Ansicht findet sich an vielen anderen Stellen der Werke des englischen Lehrers ausgesprochen[1]). *Capreolus* weicht also von der offenkundigen Lehre des Aquinaten ab, wenn er gegen *Durandus* schreibt: „Per talem motum acquiritur forma de praedicamento ‚ubi', non solum locus exterior"[2]).

Ebenso widerspricht er der klaren Lehre des hl. Thomas, wenn er mit vielen andern Thomisten behauptet, durch die lokale Bewegung werde einem fortgeschleuderten Körper, z. B. dem Steine,

---

[1]) S. th. I q. 110 a. 3; II Sent. d. 12 q. 1 a. 1 ad 5; IV Sent. d. 11 q. 1 a. 3 qc. 1; d. 44 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 1; d. 47 q. 2 a. 2 qc. 1; de Ver. q. 26 a. 1.

[2]) Defensiones theol. IV Sent. d. 1—3 q. 1 a. 3 § 4 n. I ad 5 (ed. Tours 1906 p. 40).

eine aktive Qualität, ein sogenannter *Impetus* verliehen, der Ursache ist, daß er sich weiter bewege[1]). Der englische Lehrer behauptet ausdrücklich das Gegenteil[2]).

Es widerspricht daher den Prinzipien des englischen Lehrers anzunehmen, daß durch die lokale Bewegung, welche z. B. der Handwerker seinen Instrumenten. der Säge oder dem Beile, gibt, in diesen irgendwelche Qualität, und wäre sie auch inkomplett und vorübergehend, hervorgebracht wird. Es darf demnach auch die virtus

---

[1]) L. c.

[2]) Non est autem intelligendum quod virtus violenti motoris imprimat lapidi, qui per violentiam movetur, aliquam virtutem, per quam moveatur, sicut virtus generantis imprimit genito formam, quam consequitur motus naturalis. Nam sic motus violentus esset a principio intrinseco, quod est contra rationem motus violenti; sequeretur etiam, quod lapis ex hoc ipso, quod movetur localiter, per violentiam alteraretur, quod est contra sensum. Imprimit igitur motor violentus lapidi solum motum, quod quidem fit dum tangit ipsum. Sed quia aër est susceptibilior talis impressionis, tum quia est subtilior, tum quia est quoddammodo levis, velocius movetur per impressionem violenti motoris quam lapis; et sic desinente violento motore aër ab eo motus ulterius propellit lapidem et etiam aërem coniunctum, qui etiam movet lapidem ulterius; et hoc fit, quousque durat impressio primi motoris violenti. 3 de Caelo et Mundo lect. 7. Vgl. 2 de Caelo et Mundo lect. 8; 8 Phys. lect. 22. Man wendet freilich dagegen ein, Thomas trage an anderen Stellen auch die gegenteilige Ansicht vor, so besonders in de Pot. q. 3 a 11 ad 5, wo es heißt: Instrumentum intelligitur moveri a principali agente, *quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam;* unde sagitta tamdiu movetur a proiciente, quamdiu manet vis impulsus proicientis. (vgl. de An. a. 11 ad 2). Wenn der englische Lehrer mit diesen Worten wirklich behaupten wollte, daß das corpus proiectum eine Qualität oder eine Kraft erhält, wodurch es sich selbst von innen heraus weiter fortbewegt, so müßte man einen formellen Widerspruch mit dem Obigen annehmen. Doch ist ein solcher nicht recht glaublich. Vielmehr handelt es sich in der mitgeteilten Stelle nur um eine ungenaue Ausdrucksweise in einem obiter dictum, das nach den Regeln der Hermeneutik nach jenen Stellen zu interpretieren ist, in denen er die Frage ex professo behandelt. Vgl. über die Frage *C. Alamannus,* Summa Philosophiae. Phys. pars II q. 34 a. 3 (ed. *F. Ehrle.* Paris 1890, tom. II p. 112 s).

intentionalis, von der Thomas so oft spricht, nicht als ein innerer Zuwachs an Kraft aufgefaßt werden.

IX. Das Gesagte gilt indes nicht bloß gegen jene Autoren, die die instrumentale Kraft als eine qualitas fluens auffassen, sondern gerade so gut gegen jene, die sie für eine *motio virtuosa* halten. So wenig als nach Thomas durch die lokale Bewegung im bewegten Gegenstande eine Kraft erzeugt wird, ebenso wenig ist die Bewegung, die das Werkzeug von der Hauptursache empfängt, selbst eine Kraft. Die Verfechter der motio virtuosa sagen, man müsse bei den sogenannten instrumenta artis — von diesen reden wir hier ausschließlich — eine doppelte Bewegung unterscheiden. Sie können nämlich wie alle körperlichen Gegenstände von andern Körpern, ohne deren Werkzeug zu sein, bewegt werden, und diese Bewegung vorausgesetzt, sind sie durch eigene Kraft tätig als causae principales, wie wenn z. B. ein durch eine Naturkraft abgelöster Stein den Berg hinunterrollt und einen Menschen erschlägt. Sie können aber auch durch die Kunst bewegt werden und vollbringen dann als Instrumente in Unterordnung unter eine höhere Kraft Wirkungen, zu denen ihre eigene Kraft nicht ausreicht. So können z. B. die Saiten einer Zither einen motus simplex oder einen motus artificiosus erhalten. Werden sie von jemand bewegt, der nichts von Musik versteht, so ergeben sie durch eigene Kraft einen Klang; werden sie aber von einem Künstler bewegt, so daß eine musikalische Arie ertönt, so reicht hiezu ihre eigene Kraft nicht aus; durch den motus artificiosus geht die vis artis vom Künstler auf sie vorübergehend über; die künstlerische Bewegung ist, wie jene Autoren sagen, gleichsam ein ingressus artis in instrumentum.

Diese Ansicht ist jedoch mit den oben erklärten Prinzipien des hl. Thomas über die lokale Bewegung unvereinbar. Diesen zufolge bringt nämlich die Bewegung, gleichviel welcher Art sie ist und von wem sie ausgeht, im bewegten Körper keine innerliche, sondern nur eine rein äußerliche Veränderung hervor; sie ist nicht eine Form oder ein Akt, der im bewegten Körper aufgenommen wird und ihm irgend etwas verleiht, das er früher nicht

besessen hat. Dagegen behaupten die Vertreter der motio virtuosa, daß diese vom Instrument selbst aufgenommen wird, es innerlich affiziert und zum vorübergehenden Träger einer neuen, von der eigenen real verschiedenen Kraft macht. Würde daher der englische Lehrer unter der instrumentalen Kraft eine motio virtuosa verstehen, d. h. eine Bewegung, die dem Instrument innerlich inhäriert und es mit einer vorübergehenden höheren Kraft ausrüstet, dann würde er mit seinen eigenen Prinzipien in Widerspruch geraten, eine Annahme, die unhaltbar ist, da Thomas so krasser Widersprüche unfähig ist.

Es wurde oben erwähnt, daß nach dem Aquinaten das Instrument eine doppelte Tätigkeit hat, eine durch die eigene Kraft nnd eine instrumentale, insofern es durch die Hauptursache bewegt wird, gleichwie das Beil durch seine eigene Schärfe das Holz spaltet, ein Bett aber nur verfertigt, insofern es von einem Handwerker als Instrument benützt wird. Diese instrumentale Tätigkeit kann es aber nur dadurch entfalten, daß es die ihm durch eigene Kraft zukommende Tätigkeit ausübt: „scindendo enim facit lectum"[1]. Damit will Thomas gewiß nicht sagen, daß das Beil beim Verfertigen des Bettes außer der Spaltung des Holzes noch etwas anderes vollbringe; im Gegenteil, seine einzige Leistung ist das Schneiden. Aber indem der Handwerker seine Schneide dem Holze so appliziert, wie es die Form des Bettes erheischt, spaltet es das Holz so, daß ein Bett entsteht, und nicht ein anderer Gegenstand. Ebenso haben auch die Saiten einer Zither oder eines Klaviers keine andere Tätigkeit, als daß sie die Luft in schwingende Bewegung bringen und dadurch Töne erzeugen. Daß sie aber die Luft gerade in eine solche Vibration versetzen, daß daraus eine Arie oder Symphonie

[1]) Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis. Non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam: scindendo enim facit lectum. S. th. III q. 62 a. 1 ad 2.

entsteht, haben sie nur vom Künstler, also von einem äußern Prinzip. Gleichwie die Schärfe des Beiles durch die kunstvolle Bewegung des Handwerkers nicht vermehrt wird, so wird auch die Kraft, Tonwellen zu erzeugen, durch die nach den Regeln der Kunst vollzogene Bewegung in den Saiten nicht gesteigert. Die virtus artis ist nur im Künstler; das Instrument aber wirkt nach rein physikalischen Gesetzen; in ihm ist keine geistige, ideelle Kraft als Prinzip der Tätigkeit, auch nicht als ens incompletum, so wenig als in der Hand, die auf Befehl des Willens einen Totschlag vollbringt, eine inkomplette vernünftige Kraft ist. Gleichwie aber die Hand, insofern sie dem Befehl des Willens gehorcht, an der Moralität des Willens selbst teilnimmt[1]), so kann man auch vom Instrumente sagen, es nehme einigermaßen an der geistigen Kraft des Künstlers teil und handle, als ob es selbst Vernunft besäße, gleichwie ja auch in der Bewegung, die der Pfeil vom Schützen nach einem bestimmten Ziele erhält, sich die Ordnung der Vernunft zeigt[2]). Der motus artificiosus unterscheidet sich vom motus simplex nicht dadurch, daß ersterer zugleich eine Kraft ist (motus virtuosa), letzterer nicht, sondern nur dadurch, daß ersterer von einer intelligenten Ursache hervorgebracht ist und darum in sich den ordo rationis aufweist, letzterer aber von einer unbewußten und nicht von einem Zweckgedanken beherrschten Kraft herstammt.

X. Wir kommen endlich zu jener Art von Instrumenten, deren sich hie und da Gott bedient, um übernatürliche Wirkungen hervorzubringen. So besitzen

---

[1]) Actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio. C. g. IV 52.

[2]) Dicendum, quod sicut dicitur Phys. l. 3, motus est actus mobilis a movente, et ideo virtus moventis *apparet* in motu mobilis; et propter hoc in omnibus, quae moventur a ratione, *apparet ordo rationis moventis*, licet ipsa, quae a ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, *ac si ipsa haberet rationem dirigentem;* et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. S. th. I II q. 13 a. 2 ad 3.

manche Heilige die Wundergabe, nicht bloß in dem Sinne, daß Gott auf ihre Fürbitte hin Wunder wirkt, sondern auch in der Weise, daß sie „ex potestate“ Wundertaten vollbringen, d. h. einfach der Natur befehlen, wie Josue, als er der Sonne gebot, sich nicht gegen Gabaon zu bewegen. In einem weit höheren Grade war die instrumentale Macht, Wunder zu wirken, der heiligsten Menschheit Christi eigen. Außerdem wirkten alle Handlungen Christi, vor allem sein Leiden und sein Tod, nicht bloß impetratorisch und meritorisch, sondern auch effektiv zu unserer Heiligung mit. Desgleichen sind die von Christus eingesetzten Sakramente Instrumente, deren sich Gott bedient, den Menschen die Sünden zu vergeben und die heiligmachende Gnade zu verleihen.

Bei dieser Art von Instrumenten waltet eine besondere Schwierigkeit ob. Denn es ist selbstverständlich, daß kein Mensch und noch viel weniger die symbolischen Riten der Sakramente aus eigener Kraft etwas zu übernatürlichen Wirkungen beitragen können; wenn sie aber nichtsdestoweniger als Werkzeuge hiezu effektiv mitwirken, dann scheint es notwendig, daß Gott ihnen eine geschaffene übernatürliche Kraft verleihe, entweder in der Form einer vorübergehenden Qualität oder einer motio virtuosa. Auf diese Instrumente berufen sich auch die Thomisten mit Vorliebe. zum Beweise ihrer Auffassung der instrumentalen Kraft. Die Frage, mit der wir uns hier beschäftigen, ist also die: Ist nach dem hl. Thomas die Kraft, wodurch diese Instrumente zur Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen befähigt werden, eine „*virtus superaddita*“, eine vorübergehend eingeprägte Qualität oder eine motio virtuosa? Die Antwort lautet auch hier wie früher, negativ.

1) Was vorerst das Charisma der Wundergabe betrifft, so spricht sich hierüber Thomas mit voller Klarheit aus in de Pot. q. 6 a. 4 u. 9, wo er die Frage erörtert, ob die Engel und Heiligen auch „ex potestate“ Wunder wirken können. Es ist klar, sagt er dort, daß Gott allein durch sein allmächtiges Wort Wunder wirken kann. Dieses Machtwort (imperium) Gottes aber wird

manchmal, wie man bei der Gesetzgebung des A. B. beobachten kann, durch Engel den Menschen kundgetan. „Und auf diese Weise (per hunc modum) kann das Machtwort Gottes durch Engel und Menschen auch zur Körperwelt gelangen, so daß durch sie das göttliche Gebot der Natur gleichsam verkündet wird (praesentetur), und so die Engel und Menschen bei Wundertaten mitwirken als Instrumente der göttlichen Kraft, nicht als ob sie eine bleibende, natürliche oder übernatürliche Kraft besäßen, weil sie sonst Wunder wirken könnten, so oft sie wollten. Es ist daher die Kraft, mit Gott bei Wundern mitzuwirken, in ihnen nach der Art der inkompletten Formen, die man intentiones nennt, da sie nur so lange bleiben, als die Gegenwart der Hauptursache währt, so wie das Licht in der Luft und die Bewegung im Instrumente ist". Und im neunten Artikel heißt es wiederum: „Die Heiligen wirken ex potestate Wunder nicht als Hauptursachen, sondern indem sie als Instrumente das göttliche Machtwort, dem die Natur gehorcht, den Naturdingen gewissermaßen kundtun (praesentantes)". Dann wird die Frage erörtert, welche Tugenden den Menschen am besten disponieren, daß Gottes Wort in ihnen wohne; unter diesen nimmt der Glaube die erste Stelle ein, an zweiter Stelle kommt die Enthaltsamkeit. Daraus geht nun klar hervor, daß die instrumentale Tätigkeit der vernünftigen Geschöpfe bei Verrichtung von Wundertaten sich darauf beschränkt, daß sie von Gott, der Hauptursache, durch eine Art Inspiration angetrieben den göttlichen Befehl, der allein wunderkräftig ist, an die unvernünftige Kreatur leiten, wie Josue tat, als er der Sonne gebot, sich nicht weiter zu bewegen, und Gott, wie die Schrift sagt (Jos 10,12), der Stimme des Menschen gehorchte, und Petrus, als er an die tote Tabitha die Worte richtete: Tabitha, surge (Act 9,40), und Petrus und Johannes, als sie zum Lahmen sprachen: „Im Namen Jesu Christi erhebe dich und wandle" (Act 3,6).

Die Theologen, deren Ansicht wir bekämpfen, behaupten zwar, daß Gott den Worten dieser Männer eine intentionelle Kraft verlieh, wodurch sie mit physischer Effizienz die Wunder hervorgebracht hätten. Allein von einer solchen physischen Kraft

spricht Thomas kein Wort, weder hier noch anderswo. Nach ihm präsentieren sie nur den göttlichen Befehl den Geschöpfen, was eben dadurch geschieht, daß sie im Namen Gottes den Befehl aussprechen. Würden ihre Worte physisch das Wunder wirken, so wäre dies kein bloßes Verkünden mehr, sondern vielmehr eine physische Ausführung des göttlichen Befehls. Hätte der Aquinate an eine solche Ausführung gedacht, so hätte er sicherlich ein anderes Wort gewählt, um ihre instrumentale Tätigkeit zu kennzeichnen. Außerdem könnte Gott auch den Gebeten der Heiligen eine solche physische Kraft verleihen. Und doch sagt Thomas ausdrücklich, daß die Heiligen, wenn sie bloß um ein Wunder bitten, nicht instrumental beim Wunder mitwirken, sondern nur wenn sie ex potestate, d. h. befehlend auftreten[1]). Und der Grund hiefür ist klar: Jedes Wunder, als ein Ausfluß der unendlichen Schöpfermacht Gottes, ist nichts anderes als ein schaffendes Machtwort an die Natur; ein solches Machtwort kann Gott entweder unmittelbar an die Natur richten, oder er kann vernünftige Geschöpfe damit betrauen, daß sie in seinem Namen den Befehl erteilen; nur im letzteren Falle, und nicht wenn sie bloß um ein Wunder bitten, sind sie instrumentale Vermittler seines Befehles und wirken mit Gott zum Wunder mit. So haben auch die hl. Engel instrumental bei der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai mitgewirkt, nicht als ob sie physisch instrumental das Gesetz gegeben hätten, sondern indem sie durch schreckliche Feuerzeichen und Posaunenklänge die Heiligkeit des Gesetzgebers dem Volke zum Ausdrucke brachten.

2) Über die Art und Weise, wie die heiligste Menschheit Christi als Instrument der Gottkeit Wunder wirkte und wie sie per modum efficientiae unser Heil bewirkte, drückt sich Thomas nicht näher aus. Darum wollen wir bei diesem Punkte nicht länger verweilen. Aus dem jedoch, was soeben gesagt wurde und bezüglich der Wirksamkeit der Sakramente noch gesagt wird, läßt sich mit Sicherheit schließen, daß Thomas auch die instrumentale Kraft der Menschheit Christi nicht im thomistischen Sinne als qualitas fluens oder als motio virtuosa dachte.

3) In der Sakramentenlehre handelt Thomas am eingehendsten von der instrumentalen Kraft und spricht

---

[1]) Sancti homines in carne viventes non solum orando et impetrando, sed etiam potestative *ac per hoc cooperando* miracula faciunt. De Pot. q. 6 a. 4.



von ihr in solchen Ausdrücken, daß man bei der ersten Lesung unwillkürlich den Eindruck gewinnt, er nehme eine physische Kausalität der Sakramente an. So wurde er auch schon in der ältesten Zeit von Freund und Feind verstanden: *Scotus, Aureolus* und *Durandus* bekämpften die physische Kausalität, die Thomisten traten für sie ein und wechselten im Laufe der Zeit nur insoferne ihre Anschauung, daß sie statt der von den älteren Autoren verfochtenen qualitas fluens eine motio virtuosa in den Sakramenten annahmen. Eine völlig neue Interpretation der thomistischen Sakramentenlehre gab in neuester Zeit Kardinal *Billot*, der die Thesis aufstellte: „Virtus instrumentalis, per quam (sacramenta) operantur, *non videtur esse physica, sed potius intentionalis*, utpote habens adaequatum sui principium in institutione Christi, legislatoris Novi Testamenti“[1]). Daß diese Ansicht des gelehrten Kardinals den richtigen Gedanken des hl. Thomas wiedergibt, läßt sich unschwer beweisen.

a) Würde Gott den Sakramenten eine physische Kausalität bezüglich der Gnade verleihen, dann müßte er in dem Augenblicke, wo sie den Menschen gespendet werden, ihnen entweder eine übernatürliche und geistige aktive Qualität oder eine sogenannte motio virtuosa mitteilen, wodurch sie imstande wären, unmittelbar physisch auf die Seele des Empfängers einzuwirken. Nun spricht aber Thomas auch nicht an einer einzigen Stelle von einer derartigen physischen Einwirkung Gottes auf die Sakramente im Augenblicke der Spendung; vielmehr besteht der *motus*, den Christus als die Hauptursache den Sakramenten verleiht, in nichts anderem, als daß er sie als Instrumente der Gnadenmitteilung eingesetzt hat und sie durch die Diener der Kirche als seine bestellten Organe in seinem Namen spenden läßt. Gerade das also, was nach den Thomisten die Sakramente eigentlich erst zu Instrumenten macht, die Einflößung einer Qualität

---

[1]) De Ecclesiae Sacramentis. Rom 1896 p. 106. Gegen ihn trat besonders der Dominikaner *E. Hugon* auf in seinem schon oben erwähnten Werke: La Causalité instrumentale en Théologie. Paris 1907.

oder die Mitteilung einer motio virtuosa im Augenblicke der Spendung, ist ihm völlig unbekannt. Am klarsten und unzweideutigsten äußert er sich hierüber in de Ver. q. 27 a. 4 ad 4: Sacramenta operantur ad gratiam, *prout sunt quasi mota a Deo* ad hunc effectum, *qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem et applicationem ad eum, qui accedit ad sacramentum.* Unter sanctificatio ist entweder jene Weihe zu verstehen, welche die Sakramente schon durch ihre bloße Einsetzung durch Christus[1]) oder durch die Anrufung seines Namens haben[2]), oder aber jene spezielle Konsekration der Materie, die zur Gültigkeit der Firmung und letzten Ölung erfordert ist, von der in der Antwort ad 10 die Rede ist. Einsetzung, Heiligung und Spendung allein verleihen also den Sakramenten ihre instrumentale Kraft, etwas Weiteres wird nicht erfordert. Und wie hier, so redet Thomas überall ganz konstant, wie sich jeder überzeugen kann, der die in der Fußnote mitgeteilten Texte liest[3]).

[1]) Vgl. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4; S. th. III q. 72 a. 3. Anderswo wird diese Weihe auch „benedictio" genannt; vgl. S. th. III q. 62 a. 4 ad 3.

[2]) S. th III. q. 64 a. 3; a. 4c. u. ad 1.

[3]) Dicendum quod, sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso, quod *movetur* ab agente principali, ita et sacramentum *consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri* ad usum sacramenti. S. th. III q. 62 a. 4 ad 3. — Sacramenta *ex institutione Christi* habent, quo conferant gratiam. S. th. III q. 66 a. 2. — Sic igitur et huiusmodi res visibiles *salutem spiritualem operantur*, non ex proprietate suae naturae, sed *ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem spiritualem consequuntur.* C. g. IV 56. — Efficacia sacramentorum vel virtus est ex tribus, scilicet *ex institutione Christi, sicut ex principali agente,* ex passione Christi, sicut ex causa prima meritoria, ex fide ecclesiae, sicut ex continuante instrumentum principali agenti. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3. — Von den Konsekrationsworten sagt Thomas: Cum haec verba ex persona Christi proferantur, *ex eius mandato consequuntur virtutem instrumentalem.* S. th. III q. 78 a. 4. — Sicut ex contactu carnis suae vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas, quae Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura saecula, ita etiam *ex prolatione ipsius Christi haec verba virtutem*

Wenn Thomas wirklich jener Ansicht wäre, die ihm die Thomisten zuschreiben, daß nämlich die Sakramente bei ihrer Spendung eine übernatürliche physische Kraft erhalten, dann müßte er notwendig ein dreifaches Agens bezüglich der Sakramente unterscheiden: jenen, der sie eingesetzt hat, jenen, der sie spendet, und jenen, der ihnen überdies diese instrumentale Kraft einflößt. Und weil nur jener im eigentlichen Sinne Hauptursache sein kann, von dem die instrumentale Kraft stammt, so wäre Christus nicht dadurch Hauptursache unseres Heiles, daß er die Sakramente einsetzte, sondern vielmehr dadurch, daß er sie im Augenblick der Spendung mit einer physischen Kraft ausrüstet. Ganz anders aber redet Thomas. Er kennt nur ein zweifaches Agens bezüglich der Sakramente, den Einsetzer und den Spender. Der erstere ist als solcher, also durch die bloße Einsetzung, Hauptursache, der zweite handelt als dessen untergeordnetes Organ. Darum verdanken die Sakramente ihre instrumentale Kraft jenem, der sie eingesetzt hat[1]).

So lange also die Thomisten keinen klaren Text beibringen können, der sagt, daß Christus außer der Einsetzung auch noch unmittelbar durch sich selbst eine andere effektive Ursächlichkeit auf die Sakramente ausübt, wodurch er ihnen eine physische übernatürliche Kraft mitteilt, sind wir berechtigt, ihre Ansicht als unvereinbar mit den klaren Worten des hl. Lehrers zurückzuweisen.

b) Der Aquinate vergleicht die werkzeugliche Kraft der Sakramente mit der geistigen Kraft, welche die gesprochenen Worte haben, den Intellekt des Hörers anzuregen, und fügt ausdrücklich hinzu: Et *hoc modo* vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur ad effectum spiritualem[2]). Nun wurde aber

---

consecrativam sunt consecuta, a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret. S. th. III q. 78 a. 5.

[1]) Sacramenta instrumentaliter operantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem a principali agente. *Agens autem respectu sacramentorum est duplex, scilicet instituens sacramentum et utens sacramento instituto*, applicando scilicet ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo, qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde *relinquitur, quod virtus sacramenti sit ab eo, qui instituit sacramentum*. S. th. III q. 64 a. 2.

[2]) S. th. III q. 62 a. 4 ad 1; vgl. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4.

schon oben hinlänglich bewiesen, daß den Worten vom Sprechenden keine geistige Kraft verliehen wird, wodurch sie physisch unmittelbar auf den Intellekt des Hörenden einwirken. Das Gleiche gilt übrigens auch, wie gezeigt wurde, von den physischen Instrumenten, mit denen der hl. Lehrer öfters die Sakramente vergleicht, wie z. B. vom Beile und von der Säge; auch sie empfangen nach den Prinzipien des hl. Thomas durch die lokale Bewegung, mit der sie vom Handwerker appliziert werden, keine neue physische Kraft. Daraus folgt, daß dasselbe auch von den Sakramenten gesagt werden muß.

c) Nach dem Aquinaten erhalten die Sakramente ihre instrumentale Kraft zur Heiligung der Seele schon bei der Einsetzung; freilich ist diese Kraft nur inchoativ und inkomplett; komplett aber wird sie erst dann, wenn sich Gott ihrer in Wirklichkeit bedient, was durch die Spendung (usus) geschieht. So erhält ja auch das physische Werkzeug, z. B. die Säge, seine instrumentale Kraft inchoativ von jenem, der es verfertigt; vollkommen wird sie verliehen, wenn der Tischler die Säge wirklich gebraucht[1]). Gleichwie aber die instrumentale Kraft der Sakramente schon vor der Spendung wenigstens inkomplett vorhanden ist, so kann sie auch teilweise nach der Spendung fortdauern, wie dies bei jenen Sakramenten der Fall ist, die, wie die Firmung und letzte Ölung, eine geweihte Materie erfordern[2]).

[1]) Dicendum, quod instrumento datur virtus dupliciter: uno modo quasi inchoative, quando instituitur in specie instrumenti, et ideo dicit Hugo, quod (sacramentum) continet gratiam ex sanctificatione; alio modo datur complete, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra; et similiter complete datur virtus in ipso usu sacramentorum. IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2. Man beachte, daß auch in dieser Stelle Thomas wieder nur eine doppelte Tätigkeit bezüglich des Sakramentes kennt: die Einsetzung und die Spendung durch den Minister; von der unmittelbaren Verleihung einer physischen Kraft weiß er nichts.

[2]) In sacramentis, quae indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete. In sacramentis vero, quae non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum. De Ver. q. 27 a. 4 ad 10.

Nun ist es klar, daß eine Kraft, die inchoativ und inkomplett vorhanden ist, wesentlich derselben Ordnung angehören muß, wie die komplette. Wenn daher nach Thomas die instrumentale Kraft der Sakramente adäquat in einer physischen qualitas fluens oder motio virtuosa bestände, die erst im Augenblick der Spendung mitgeteilt wird und dann sofort aufhört, so könnte er nicht sagen, daß sie inkomplett und teilweise auch vor und nach der Spendung vorhanden ist.

d) S. th. III q. 64 a. 1 stellt der hl. Lehrer die Frage, ob Gott allein die innere Wirkung der Sakramente hervorbringe. Die Antwort lautet:

„Operari aliquem effectum contingit dupliciter: uno modo per modum principalis agentis, alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo *solus* Deus operatur interiorem effectum sacramenti, tum quia *solus Deus illabitur animae,* in qua sacramenti effectus existit; *non autem potest aliquid immediate operari, ubi non est;* tum quia gratia, quae est interior sacramenti effectus, est a solo Deo, ut in secunda parte dictum est (I II q. 112 a. 1) ... Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri. *Nam eadem est ratio ministri et instrumenti; utriusque enim actio exterius adhibetur,* sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus".

Der Spender des Sakramentes kann also nicht unmittelbar auf die Seele des Empfängers physisch einwirken, weil nur Gott unmittelbar der Seele gegenwärtig ist, und weil nichts wirken kann, wo es nicht ist; er kann also nur als Minister und Instrument das äußere Zeichen setzen. Was aber vom Spender gilt, muß auch vom Sakramente gesagt werden; sowohl die Materie als auch die Form desselben ist der Seele des Empfängers äußerlich (exterius adhibetur); es kann daher nicht wirken, wo es nicht ist. Wenn es aber gleichwohl eine instrumentale Wirksamkeit bezüglich der Gnade hat, so kann dieselbe keine physische unmittelbare Effizienz sein, so wenig als die des Spenders. Nur per accidens wirkt das Sakrament durch seine eigene Tätigkeit auf die Seele ein, insofern es Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist; geistig aber wird

es vom Intellekt als Zeichen der geistigen Reinigung erkannt[1]).

e) Nach Thomas haben die Konsekrationsworte der Eucharistie eine *vis creata effectiva* in Bezug auf die Transsubstantiation[2]); und die Thomisten unterlassen es nicht, diese Worte kräftig zu unterstreichen und mit Nachdruck hervorzuheben, daß eine solche Kraft evident nur eine physische Realität sein könne[3]). Aber der Heilige ist von einer solchen Auffassung weit entfernt; nach ihm haben die Konsekrationsworte keine physische Wirksamkeit in Bezug auf die Verwandlung der Brotsubstanz in den Leib Christi, sondern sie disponieren und bereiten nur darauf vor, wie die Elementarkräfte die Materie disponieren für die Einerschaffung der Seele.

In IV Sent. d. 8 q. 2 a. 3 bringt er an fünfter Stelle folgenden Einwand: „Virtus activa directe proportionatur ei, ad quod actio terminatur, quia hoc est intentum ab agente et ex eo denominatur actio. Sed corpus Christi, ad quod terminatur conversio, est multo dignius qualibet creatura. Ergo cum agens debeat esse nobilius facto, non potest aliqua virtute creata aliquid in corpus Christi converti". In diesem Einwand wird vorausgesetzt, daß der sakramentalen Form eine physische Wirksamkeit zugeschrieben wird; denn nur die physische Aktion wird nach ihrem Terminus benannt. Hätte Thomas jene Ansicht, welche die Thomisten in

---

[1]) Sacramenta novae legis non sunt causa gratiae principalis, quasi per se agentia, sed causa instrumentalis; et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam, quae excedit formam propriam, sed est ex virtute principalis agentis, scilicet Dei, quae est iustificare; et aliam, quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere. Et haec actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem, qui iustificatur, secundum corpus per se et secundum animam per accidens, quae huiusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, inquantum ab ea percipitur in intellectu, ut quoddam signum spiritualis mundationis. De Ver. q. 27 u, 4 ad 2.

[2]) S. th. III q. 78 a. 4; IV Sent. d. 8 q. 2 a. 3.

[3]) So schreibt *E. Hugon* (l. c. p. 134 s): „Une vertu créée, qui concourt effectivement à la transsubstantiation, vis creata, effectiva, vis conversiva, ne peut évidemment pas désigner une simple intention morale: c'est bien une réalité physique, très noble, très efficace, par laquelle passe la puissance divine".

seinen Worten ausgedrückt finden, so würde die Antwort ganz einfach lauten: Die Worte können zur Verwandlung des Brotes in den Leib Christi physisch beitragen nicht durch ihre eigene, natürliche Kraft, wohl aber durch eine Kraft, die ihnen von Gott als der Hauptursache vorübergehend mitgeteilt wird. Aber die Antwort lautet ganz anders: „Ad quintum dicendum, quod virtus agentis principalis respicit principaliter terminum ad quem; sed *virtus causae instrumentalis non attingit ad terminum ad quem*, sed habet operationem suam in his, quae sunt circa terminum; sicut qualitates activae elementares non attingunt ad animae rationalis introductionem. Et similiter hic contingit, quia virtus illa instrumentalis, quae inest verbis, habet operationem supra substantiam panis, quia verbum ad elementum accedit secundum Augustinum; *non autem est aliquo modo causa eorum, quae in termino ad quem sunt*, sicut quod sint accidentia sine subiecto vel alicuius huiusmodi; et ideo obiectio cessat“[1]).

Die Konsekrationsworte haben also keine physische Kraft, weder eine eigene noch eine instrumentale zur Verwandlung des Brotes in den Leib Christi, sondern sie werden nur über die Brotsubstanz ausgesprochen und disponieren zur Verwandlung in ähnlicher Weise, wie die Elementarkräfte bei Erzeugung eines Menschen die Materie zur Einerschaffung der vernünftigen Seele disponieren, diese selbst aber in keiner Weise hervorbringen; ihre Wirksamkeit ist keine physisch produktive, sondern eine instrumental-dispositive. Wenn nämlich der Priester über das Brot die Worte ausspricht: „hoc est corpus meum“ handelt er nicht als gewöhnlicher Mensch, sondern als Diener Christi, der durch seinen Mund, wie durch ein Organ spricht; sie haben daher dieselbe Kraft „ac si Christus ea praesentialiter proferret“ (S. th. III q. 78 a. 5). Christus aber ist als Gott die Allmacht und unendliche

---

[1]) Dem Sinne nach die gleiche Antwort gibt Thomas auf die nämliche Schwierigkeit in IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 6: Dicendum, quod in transsubstantiatione, cum sit quidam motus vel mutatio, duo sunt, scilicet recessus a termino et accessus ad terminum. Verba ergo sacramentalia pertingunt instrumentaliter ad transsubstantiationem quantum ad recessum a termino a quo, sed quantum ad accessum ad terminum ad quem non pertingunt instrumentaliter nisi dispositive, sicut in aliis sacramentis accidit.

Wahrheit; daher erheischen seine Worte die sofortige Verwandlung des Brotes in seinen Leib; sie disponieren zur Transsubstantiation und darin besteht ihre instrumentale Wirksamkeit.

f) Man könnte gegen das bisher Gesagte den Einwand erheben, und hat ihn auch erhoben, daß ohne die Annahme einer physischen übernatürlichen Kraft die Sakramente nicht mehr wahre Ursache der Gnaden sind, was doch Thomas mit solchem Nachdruck gegen jene älteren Theologen behauptet, die in ihnen nur causae sine quibus non oder bloße Bedingungen der Gnadenspendung erblickten. Denn wenn die Sakramente nichts anderes sind als bloße sinnfällige Zeichen des göttlichen Willens, was wirken sie dann mehr als der bleierne Denar, auf dessen Vorweisung hin jemand über Anweisung des Königs eine bestimmte Geldsumme erhält, oder als die Überreichung von Ring und Stab bei Investierung eines Bischofs oder Abtes, Beispiele, die der englische Lehrer als ungenügend zur Erklärung der Kausalität der Sakramente zurückweist[1]).

Darauf ist zu erwidern: Die Sakramente sind nicht bloße Zeichen, wie es in den erwähnten Beispielen der Fall ist. Der bleierne Denar ist nur ein Zeichen, an dem der Schatzmeister den Willen des Königs erkennt; Ring und Stab sind nur äußere Zeichen, welche die Verleihung der Würde symbolisieren. Die Sakramente aber sind Zeichen und Ursache zugleich; sie sind Ursachen der Gnade auf ähnliche Weise, wie die Worte des Königs, mit denen er dem Schatzmeister den Auftrag zur Ausbezahlung einer bestimmten Summe gibt, wirkliche Ursachen der Ausbezahlung sind. Hiebei ist der Wille des Königs die Hauptursache; aber um seinen Willen auszuführen, bedient er sich der Worte als Instrumente. So ist es auch bei den Sakramenten, die nach Thomas, wie wir sahen, eine ähnliche geistige Kraft in sich enthalten und ebenso wirken wie die gesprochenen Worte. Die Hauptursache der Gnadenspendung ist der allmächtige Wille Gottes. Aber um diesen zu intimieren, oder wie Thomas sich ausdrückt[2]),

[1]) S. th. III q. 62 a. 1; IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1; de Ver. q. 27 a. 4.
[2]) De Pot. q. 6 a. 4 u. 9.

um sein imperium, sein Machtwort an die Geschöpfe gelangen zu lassen, bedient er sich der Sakramente, mit denen durch die Kraft der Einsetzung der gnadenspendende Wille Gottes unzertrennlich verbunden ist. Die Sakramente sind daher nichts anderes als der gleichsam verkörperte und dem Empfänger applizierte Gnadenwille Gottes. Wenn der Priester die Worte spricht: Ego te absolvo a peccatis tuis, so ist er nur Stellvertreter und Mandatar Gottes, und darum sind seine Worte Gottes Worte und haben göttliche Kraft, wie die Worte des Königs königliche Kraft haben. Wie die Worte des Königs zwar nicht physisch bewirken, daß dem Untertanen die Geldsumme verabreicht wird, wohl aber ihm sofort ein Anrecht darauf geben, so bewirken auch die sakramentalen Riten nicht physisch die Hervorbringung der Gnade, wohl aber applizieren sie den gnadenspendenden Willen Gottes dem Empfänger und bewirken so in ihm eine gewisse Exigenz der Gnadenmitteilung, und dies genügt, um sagen zu können, die Sakramente seien Instrumentalursachen der Gnade; sie sind *causae instrumentales dispositivae* oder auch *delatoriae imperii divini.*

IV. Resultat der Untersuchung

Die bisher angeführten Gründe berechtigen wohl zu dem Schlusse, daß nach Thomas jene Kraft, die von der Hauptursache dem Instrument per modum intentionis als ein ens incompletum, fluens und transiens mitgeteilt wird, nicht eine physische Entität ist, die zur eigenen Kraft des Instrumentes hinzukommt. Aber was ist sie dann? Ist sie etwa ein reines ens rationis? Und wenn letzteres, wie kann sie dem Instrumente die Fähigkeit geben, Wirkungen hervorzubringen, die seine eigene Kraft übersteigen? Wie kann z.B. der Pinsel des Malers ein herrliches Gemälde schaffen, wenn seine eigene Kraft hiezu nicht ausreicht und eine fremde Kraft ihm nicht verliehen wird?

Darauf ist zu erwidern: Die *virtus instrumentalis* d. h. jene Kraft, welche das Instrument zu höheren Wirkungen befähigt, ist in Wirklichkeit nichts

anderes als die *virtus principalis agentis* selbst, insofern sie die dem Werkzeuge eigene Kraft in ihre Dienste stellt und sich unterordnet. Alle Vollkommenheiten der Wirkung, die über die dem Instrumente eigene Kraft hinausgehen, haben ihren adäquaten Grund in der höheren Kraft der Hauptursache. Nur per denominationem externam kann man, wie *De San* richtig bemerkt hat, sagen, das Instrument werde dadurch, daß es mit der Kraft der Hauptursache in Verbindung tritt, selbst mit einer neuen Kraft ausgerüstet.

Die Wahrheit des Gesagten läßt sich nicht schwer dartun, wenn man die einzelnen Arten von Instrumenten durchgeht. Am klarsten tritt dies zutage bei den Sakramenten und allen jenen Instrumenten, deren sich Gott zu übernatürlichen Wirkungen bedient. Das Taufwasser wäscht nur äußerlich den Körper ab und symbolisiert und appliziert dem Täufling den Gnadenwillen Gottes; die innere Seelenreinigung vollzieht Gott allein. Ebenso besteht die Tätigkeit der Heiligen bei Wundern nur darin, daß sie äußerlich den Befehl Gottes an die Kreatur ergehen lassen, während Gottes Kraft allein das Wunder wirkt. Bei der Wirkung, welche durch die instrumenta artis hervorgebracht wird, ist ein doppeltes Element zu unterscheiden: ein rein physisches und ein geistiges. Das, was rein physisch ist, leistet das Instrument. Die Farben, aus denen ein Gemälde besteht, trägt der Pinsel auf; daß er sie aber gerade in jener Ordnung und Mischung aufträgt, daß daraus ein Gemälde entsteht, kommt vom Künstler, der die Idee des Kunstwerkes in seinem Geiste entworfen hat und den Pinsel gerade so und nicht anders führt. Wenn jemand einen Pfeil abschießt in der Absicht, einen andern zu töten, so ist die Tötung, insofern sie etwas Physisches ist, vom Pfeil allein durch die eigene Kraft hervorgebracht; die moralische Bosheit aber, die diesem Akte zukommt, stammt einzig vom Willen des Schützen. Die aktiven und passiven Qualitäten der Körper haben nach Thomas die Kraft, neue substanzielle Formen zu erzeugen, von der eigenen substanziellen Form, in der sie wurzeln und aus der sie hervorquellen. Was endlich jene Instrumente be-

trifft, die von der Hauptursache nur benutzt werden, ohne irgendwelchen physischen Impuls zur Tätigkeit zu erhalten, wie wenn der Koch sich des Feuers zum Bereiten der Speisen bedient, so geht die Wirkung, rein physisch genommen, von ihrer eigenen Tätigkeit aus, aber es muß die Kraft der Hauptursache regulierend und modifizierend hinzutreten, damit der intendierte Zweck erreicht werde.

So oft also die Hauptursache sich eines Instrumentes bedient, sind zwei Kräfte in innigster Vereinigung mit einander tätig, die Kraft der Hauptursache und die eigene Kraft des Instrumentes; die erstere ist beherrschend und unterordnend, die letztere subordiniert; die Hauptursache bedient sich der eigenen Tätigkeit des Instrumentes und das Instrument nimmt durch seine Unterordnung teil an der Tätigkeit der Hauptursache[1]). Eine dritte Kraft, die von der Hauptursache auf das Instrument vorübergehend übertragen wird, ist nicht notwendig. Insofern jedoch die Hauptursache die Kraft des Instrumentes gebraucht, um eine Wirkung hervorzubringen, die das Instrument, sich selbst überlassen, niemals vollbringen könnte, kann man in gewissem Sinne sagen, dieses nehme an der Kraft der Hauptursache teil, gleichwie auch die Hand in gewissem Sinne teilnimmt an der moralischen Schuld des Willens, insofern sie auf dessen Befehl hin z. B. einen Totschlag verübt. Da ferner die Unterordnung des Instrumentes unter den beherrschenden Einfluß der Hauptursache keine bleibende ist, kann man sagen, das Instrument erhalte vorübergehend eine höhere Kraft oder die Kraft der Hauptursache gehe durch das Instrument gleichsam hindurch. In diesem übertragenen Sinne sind also die Worte des englischen Lehrers zu verstehen, wenn er die instrumentale Kraft eine virtus participata, fluens und transiens nennt.

Daraus kann man auch erkennen, was man von jener instrumentalen Kraft zu halten hat, welche dem heiligen

---

[1]) Ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet, quod sit alia operatio moventis et alia operatio propria moti, licet motum participet operationem moventis et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communione alterius. S. th. III q. 19 a. 1.



Lehrer zufolge alle Geschöpfe von Gott empfangen müssen, um durch ihre Tätigkeit ein Sein hervorzubringen, und die er mit den Worten beschreibt: „id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola" (De Pot. q. 3 a. 7 ad 7). Die Thomisten seit *Bañez* identifizieren diese instrumentale Kraft mit ihrer praemotio physica. Aber mit Unrecht. Sie ist so wenig eine physische, dem Geschöpf vorübergehend mitgeteilte Kraft als die virtus artis in instrumento artificis, mit der sie Thomas vergleicht. Was in den geschöpflichen Dingen geschieht, wenn sie durch ihre Tätigkeit ein Sein hervorbringen, besteht in nichts anderem, als daß die unerschaffene Kraft Gottes, welche allein allen Dingen außer ihm das Sein gibt, sich mit der geschaffenen Kraft, sie erhaltend und bewegend und zur Tätigkeit applizierend, vereinigt und dadurch instand setzt, ein neues Sein zu bewirken. Weil und insofern das Geschöpf durch den schaffenden, erhaltenden und bewegenden Einfluß der ersten Ursache allein eine Kausalität auszuüben vermag, kann Thomas sagen, sie erhalte mit dieser Bewegung zugleich vorübergehend eine „vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae".

Die Lehre vom Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bei frühern Theologen des Predigerordens

Von **Christian Pesch** S. J.—Valkenburg

Die Lehre, daß zwischen der geschöpflichen Wesenheit und ihrem Dasein ein sachlicher Unterschied (eine realis distinctio) bestehe, ist in neuester Zeit von manchen Theologen mit Berufung auf den hl. Thomas als die notwendige Grundlage der ganzen christlichen Philosophie und die unerläßliche Vorbedingung für die rechte Erklärung der wichtigsten Glaubenslehren hingestellt worden. Das war nicht immer die Ansicht der Theologen des Predigerordens, die nach dem hl. Thomas lebten.

M. Grabmann[1]) sagt darüber: „Trotz der umfassenden Literatur ist die Frage, wie der hl. Thomas hier gedacht hat, noch keineswegs in allweg geschichtlich geklärt. Die Fragestellung: *Utrum esse rerum creatarum sit idem cum essentia et quidditate* findet sich bei Thomas noch nicht, sie tritt erst nach seinem Tode außerhalb seiner Schule (Heinrich v. Gent und Richard von Mediavilla u. s. w.) und innerhalb seiner Schule, namentlich in den Sentenzenkommentaren der unmittelbaren und mittelbaren Thomasschüler aus dem Dominikanerorden (Jakob v. Metz, Johannes Quidort v. Paris, mehrere anonyme Sentenzenkommentare) auf. Es wird von diesen ältesten Thomisten, z. B. von Heinrich von Lübeck u. a. die Frage gestellt und beantwortet, welchen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein Thomas gelehrt habe, wie sein Standpunkt sich von demjenigen

[1]) Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Thomas von Aquin. Sonderabdruck aus der Théol. Revue 16. Jahrg. (1917). S. 28 des Abdruckes.

des Aegidius von Rom unterscheide u. s. w. Man gewinnt aus der Durcharbeitung dieser Ausführungen der ältesten Thomisten aus dem Predigerorden nicht den Eindruck, als ob sie der Bejahung oder Verneinung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein eine in das metaphysische oder selbst theologische Denken tief einschneidende Wirkung und Weiterung zugeschrieben hätten".

Wie richtig diese letzte Bemerkung ist, ergibt sich aus der Beobachtung, daß in den Sentenzenkommentaren bei der Lösung mancher sehr wichtiger Fragen die Antwort wiederkehrt: Wer die realis distinctio annimmt, muß so sagen; wer sie nicht annimmt, muß so sagen.

Einige Beispiele aus der frühern und frühesten Thomistenschule mögen als Beleg dafür dienen, daß in der Frage nach dem Verhältnis von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ein großer Unterschied zwischen der Auffassung mancher Thomisten der Vorzeit und der Gegenwart besteht. Wir wollen mit der theologischen Bedeutung der Frage beginnen, die ja heutzutage von vielen in den Vordergrund gerückt wird.

1) Am Ende des dreizehnten und am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts lebte ein Theolog, von dem Quétif in seinem Werk über die Schriftsteller des Dominikanerordens sagt: „Vir insignis summusque aevi sui theologus habitus". Es ist **Herväus Natalis**, der in seinen letzten Lebensjahren (1318—1323) General (Magister Generalis) des Predigerordens war. Sein geschätztestes Werk ist der Kommentar zu den Sentenzen, in dem er häufig die oben angedeutete doppelte Lösung gibt. Doch läßt er uns nicht im unklaren, wie er selbst über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein gedacht hat.

In Sent. l. 3 dist. 6 q. 1 a. 3 behandelt Herväus die Frage: „Utrum in Christo sit tantum unum esse". Zuerst bespricht er als prima opinio die Meinung, nach der in jedem Einzelwesen nicht mehr als ein esse (Dasein) möglich sei, wie es in ihm auch nur eine quantitas geben könne, selbst wenn es aus vielen quanta bestehe. Nachdem er diese Ansicht als falsch und widerspruchsvoll zurückgewiesen hat, erörtert er die zweite Meinung, die zwar zugibt, daß es in einem Einzelwesen verschiedenartiges Sein geben kann, die aber ein doppeltes substantielles

Sein von ein und demselben Suppositum ausschließt und deshalb in Christus nur das unerschaffene Sein, nicht aber auch ein geschöpfliches Sein anerkennt. Es handelt sich um das Esse existentiale.

(Secunda opinio:) „Supposito quod secundum diversitatem formarum sit diversitas essendi, dicunt aliqui quod, licet necessarium esset esse [exsistentiam] sequi humanam naturam, tamen quia [in Christo] assumpta est ad esse alterius suppositi, ideo caret in Christo proprio esse, quia impossibile est in eodem supposito esse plura esse substantialia, quia tunc essent plura supposita. Et volunt imponere hoc Sancto Thomae, quia videntur verba sua hoc sonare, quia secundum eum impossibile est in eodem supposito esse plura esse simpliciter".

Das ist die Ansicht, die jetzt von den strengen Thomisten als einzig zulässig und unbedingt notwendig vertreten wird. Wie urteilt Herväus über sie? Er sagt, nach seiner Überzeugung sei sie weder richtig noch der Meinung des hl. Thomas entsprechend. „Hanc positionem credo non esse veram, nec esse de mente Sancti Thomae".

Die Unrichtigkeit beweist er folgendermaßen: Das Dasein ist entweder ein und dasselbe wie die Wesenheit oder nicht. Ist es dasselbe, so kann es von ihr nicht getrennt werden, obschon es in Christus nicht auf dieselbe Weise bleibt, wie wenn es in der für sich bestehenden menschlichen Natur wäre. Ist es aber nicht dasselbe, so ist es doch etwas der Wesenheit so Innerliches und notwendig Zugehöriges, daß es von ihr noch weniger getrennt werden kann, als die aus der Wesenheit notwendig hervorgehenden Eigentümlichkeiten.

„Si autem ponatur quod [esse et essentia] differant, adhuc videtur idem sequi, quia si differat esse ab essentia, esse magis intime et magis inseparabiliter sequitur essentiam, quam quaecumque proprietas sive propria passio sequatur suum subiectum. Cum ergo ponatur quod aliquae propriae passiones sunt quacumque virtute inseparabiles a subiecto, sicut curvum vel rectum a linea vel aliquid tale, ergo multo minus quacumque virtute poterit separari ab esse". Dann fügt er hinzu: „Quod autem non fuerit de mente Sancti Thomae, scilicet quod esse illud, quantum ad id quod est, non maneat, ostendam in fine huius articuli".

Hierauf folgt die dritte Meinung, derzufolge das geschaffene Sein in Christus geblieben ist, aber nicht als

Sein schlechthin, d. h. als subsistierendes Sein. Diese Meinung hält Hervåus für die wahrscheinlichere.

(Tertia opinio:) „Est alia opinio, quod esse humanae naturae remansit in Christo, sed non sub ratione esse simpliciter, sive sub ratione eius quod est subsistere". Diese Ansicht wird zunächst genauer erklärt durch die Einteilung des esse oder exsistere in subsistere und inexsistere. „Sicut ens [essentia] dividitur in ens subsistens et ens in alio, quod potest dici inens, ita etiam exsistere secundum eos dividitur in subsistere et inexsistere, quorum primum est esse simpliciter et esse suppositi . . . secundum autem scilicet inexsistere est accidentis, quantum ad illud quod alii innititur, sicut est humana natura in Christo". Der Ausdruck „accidens" wird hier, wie bei andern Schriftstellern jener Zeit, im weitern Sinn (accidens logicum) gebraucht: accidens est, quidquid accidit alicui substantiae vel supposito. Hervåus gibt gleich nachher selbst diese Erklärung.

„Dicunt ergo quod esse humanae naturae remansit in Christo non sub ratione esse simpliciter sive sub ratione subsistendi, sed sub ratione inessendi, quia illud esse non est ipsius naturae in se, quia ipsa non est [in se], sed est ens in ordine ad alium, cui innititur". Das wird dann bewiesen durch den Vergleich mit der menschlichen Natur, die in Christus bleibe, aber ein inens sei. So bleibe auch das esse, aber als inesse.

„Sicut ens quod est substantia, se habet ad hoc quod sit quoddam inens, ita esse substantiale se habet ad hoc quod possit esse quoddam inesse sive inexsistere. Cum ergo natura substantialis, quae secundum se nata est constituere ens simpliciter, virtute divina fiat quoddam inens, ita etiam non est inconveniens, si virtute divina esse substantiale creatum, quod de se natum est esse quoddam esse simpliciter, fiat quoddam inesse, ita quod illud esse cum esse divino non faciant duo supposita, sed concurrant ad unum suppositum, ita quod unum eorum non sit esse simpliciter, sed inesse. Et haec positio videtur mihi probabilior".

Dann zeigt Hervåus, daß dies auch die Ansicht des hl. Thomas sei, der alle Beweise für die Einheit des Seins in Christus mit der Folgerung schließe: Also ist in Christus nur ein persönliches Sein: „Quod autem haec [positio], et non alia immediate posita, fuerit de mente Sancti Thomae, patet respicienti ipsum in nono Quodlibeto q. 2 a. 1 et 2, ex hoc quod semper in fine deductionum suarum concludit quod non est in Christo nisi unum esse personale".

Dem steht nicht im Wege, daß er in der Summa theologica (3 q. 17 a. 2) sagt, die menschliche Natur sei

zum Sohne Gottes nicht accidentaliter hinzugekommen, was doch in der als wahrscheinlicher bezeichneten dritten Meinung angenommen werde. Man muß ein doppeltes accidere unterscheiden: das accidere einer Akzidens und das accidere einer Substanz, die zu einer andern hinzukommt, wie das Kleid zum Menschen. Beim Akzidens im eigentlichen Sinne ist wiederum ein doppeltes vorhanden: das inesse in alio und die inhaerentia. Der hl. Thomas sagt nun, die menschliche Natur sei mit dem Sohne Gottes nicht verbunden, wie ein Kleid mit dem Menschen; denn diese bleiben zwei verschiedene supposita.

„Similiter si humana natura, quae substantia quaedam est, adveniret accidentaliter personae divinae sicut vestis advenit homini, tunc essent duo esse suppositi et duo esse simpliciter. Nec posset dici Deus homo, licet posset dici aliquo modo humanatus, id est, humanitati aliquo modo coniunctus, sicut non dicitur homo vestis, sed vestitutus".

Bei der unio hypostatica dagegen bleibt die menschliche Natur nicht in sich, sondern hängt von der göttlichen Person ab. Darum bleibt auch ihr geschaffenes Sein, „sed non sub ratione esse simpliciter, vel sub ratione eius quod est subsistere; sed manet sub ratione inesse, ita tamen quod accipiatur absque inhaerentia ad suppositum divinum". Dies und nichts anderes sei der Sinn der Lehre des hl. Thomas.

Herväus kommt wiederholt auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein zurück. So in 1 dist. 8 q. 1 a. 1 et 2, wo er auseinandersetzt, wie der wesentliche Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen gewahrt werde, wenn man auch annehme, daß in den Geschöpfen Wesenheit und Dasein sachlich zusammenfallen. Auf die Frage selbst wolle er hier nicht eingehen, da er darüber anderswo ausführlich gehandelt habe. Diese ausführliche Abhandlung steht Quodlibetum 7 a. 8 (in der venezianischen Ausgabe von 1513 fol. 139 f). Vernehmen wir einiges daraus.

Es werden drei Meinungen angeführt. Die zweite Meinung ist für uns von keiner Bedeutung. Überdies sagt Herväus, sie sei noch unannehmbarer als die erste. Wir

können sie darum unberücksichtigt lassen; es genüge die Andeutung, daß sie den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein aus der verschiedenen Beziehung zu Gott herleiten will: Die Wesenheit beziehe sich auf Gott als ihr Urbild (exemplar), das Dasein auf Gott als Wirkursache.

Zuerst werden für und gegen den sachlichen Unterschied einige Gründe angeführt.

Für: „Nulla res est in actu et in potentia per idem re; sed creatura per essentiam est in potentia ad hoc quod sit ens actu, seu quod esse habeat quo sit ens in actu. Ergo etc. Praeterea nihil potest vere separari a seipso; sed essentia separatur ab esse, cum quandoque verum sit dicere quod essentia creata non sit. Ergo etc."

Gegen: „Si esse differat ab essentia, esse aut est substantia aut accidens. Si est substantia, aut substantia quae est materia, aut substantia quae est forma, aut compositum ex his. Sed quaelibet istorum est essentia. Ergo si esse est substantia, esse est essentia; si autem est accidens, sequitur quod substantia est per accidens, cum sit ens per esse, quod est inconveniens. Item etiam quodlibet accidens est aliqua essentia. Ergo esse et essentia non differunt in creaturis".

In dem „Respondeo" werden dann drei Meinungen unterschieden: „Prima est, qua dicitur quod esse et essentia differunt re absoluta sicut subiectum substratum et actus sibi inhaerens". Für diese Meinung werden außer dem obigen Grunde noch drei andere vorgelegt. Das Urteil lautet: „Sed ista opinio non videtur mihi vera", was in einer weitläufigen Disputation begründet wird. Die sachliche Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein wird verworfen und eine bloß begriffliche Unterscheidung angenommen.

„Et ideo est tertia opinio, quae mihi videtur probabilior, videlicet quod esse et essentia dividuntur penes diversos modos significandi per modum verbi et per modum nominis". Das wird genauer erklärt durch die Begriffsbestimmung von essentia, esse und ens. „Essentia dicit illud quo aliquid est ens, sicut lux dicit illud quo aliquid est lucidum. Et esse est habere essentiam, sicut lucere est habere lucem. Ens vero est habens essentiam, sicut lucens est habens lucem". Nimmt man das Wort esse als Hauptwort (per modum nominis), dann bedeutet es die Wesenheit; nimmt man es aber als Zeitwort (per

modum verbi), dann bedeutet es: die Wesenheit haben. Dasselbe bedeutet das Wort exsistentia, nur in grammatisch verschiedener Form.

Um nun zu verstehen, warum man von einem Geschöpf nicht sagen kann: es ist sein eigenes Sein, muß man beachten, daß es einen modus significandi abstractive und einen modus significandi concretive gibt, „sicut homo et humanitas". „Concretum dicitur significari per modum totius, abstractum autem non significat nisi illam naturam, a qua imponitur... imo ex modo significandi excludit omne aliud ab illa natura abstracte significata. Et propter hoc in creaturis creatura concretive dicta non est suum esse essentiae, sicut nec est sua essentia, puta homo non est humanitas". Denn der Mensch ist noch vieles andere, als was das Wort humanitas besagt, ja vieles, was dieses Wort in seiner abstrakten Form ausschließt „a praedicatione sua et a sua identitate". Kein Geschöpf ist die volle Verwirklichung irgend eines Begriffes, darum kann kein abstrakter Begriff von einem Geschöpf ausgesagt werden.

„In quolibet creato esse acceptum ab aliqua essentia potest convenire illi, cui non conveniret esse illam essentiam; nam haec est una. Homo albus currit; non tamen haec est vera: Homo est cursus vel albedo... Sic ergo in creaturis propter compositionem plurium essentiarum differt modus, quo dicimus: ens, essentia et esse. Non sic autem in Deo, in quo nulla est compositio plurium essentiarum. Unde in Deo idem est: vere esse Deum, et Deum esse ipsam divinitatem, et vere etiam dicitur ipsa divinitas esse".

Nach diesen Begriffsbestimmungen beweist Herväus die dritte Ansicht, indem er die Gründe für den sachlichen Unterschied von Wesenheit und Dasein widerlegt.

Der erste Grund ist: Nulla res est in actu et in potentia per idem re. Antwort: Eine substantia completa bedarf zu ihrem wirklichen Dasein nur der causa efficiens, d. h. des Schöpfers, sie ist aber gar nicht in potentia subiectiva ad esse.

„Esse in potentia subiectiva ad esse simpliciter est conditio propria materiae et eius quod est pura potentia. Sed substantia completa non potest esse pura materia vel potentia. Ergo non potest esse, quod proprietas substantiae completae sit esse in potentia sub-

iectiva essendi ad actum simpliciter . . . Creatura non est in potentia ad esse actu per suam essentiam, quia licet creatura quantum ad essentiam sit in potentia ad hoc quod sit, tamen sua essentia non est ratio essendi in potentia, sed potentia Dei, per quam est potis fieri vel non fieri. Non enim creatura dicitur possibilis creari ab aliqua potentia passiva substrata creationi, sed a potentia activa creantis, per quam est possibilis creari vel non creari".

Zweiter Grund: „Nihil potest vere separari a seipso; sed essentia separatur ab esse, cum quandoque verum sit dicere, quod creatura non sit". Antwort: Wenn wir sagen: die Wesenheit hatte einmal noch kein Dasein, so heißt das nicht: die Wesenheit existierte einmal in Wirklichkeit ohne Dasein, sondern es heißt: einmal war weder die Wesenheit noch das Dasein wirklich, sondern es war nur Gott, der sie schaffen konnte.

„Sensus est: essentia in potentia non est in actu . . . Non propter differentiam potentiae, quae sit essentia, et actus, qui sit esse, in creatura, dicitur essentia in potentia non esse in actu, sed propter differentiam potentiae activae creantis ad essentiam creatam et ad esse creatum".

Dritter Grund: „Esse non receptum et non participatum est esse infinitum. Sed si in creaturis esse non differret ab essentia, esse creaturae esset esse non receptum praecise quantum ad esse substantiale, et per consequens non participatum et infinitum". Antwort: Kein Geschöpf besitzt die Fülle des Seins, sondern nur ein beschränktes Sein (entitatem diminutam). In diesem Sinn ist jedes Geschöpf ein ens participatum, weil es nur irgend einen Anteil an dem unbegrenzten Sein hat. „Esse cuiuslibet creaturae dicitur esse participatum, non propter receptionem [in aliquo subiecto], sed propter diminutam entitatem cuiuslibet creaturae respectu entitatis divinae".

Vierter Grund: „Ens quod de se est non ens, nisi ab alio habeat esse, non est idem cum suo esse, quia esse, quantum est de se, semper est. Sed essentia creaturae de se est non ens, nisi ab alio habeat esse. Ergo essentia creaturae differt re a suo esse". Antwort: „Non habere esse per se, sed per alium, potest dupliciter intelligi: vel secundum habitudinem subiecti ad actum inhaerentem, vel secundum habitudinem subiecti ad causam efficientem. Si accipiatur secundum habitudinem subiecti ad actum, maior est vera, et minor falsa, quia creatura, antequam crearetur, non dicitur sic esse non ens, quasi ipsius subiectum esset natum recipere esse sicut actum

supperadditum. Et ideo non sequitur quod essentia creaturae differat ab esse sicut ab actu superaddito. — Si autem [non esse per se] accipiatur secundum habitudinem subiecti ad causam efficientem, sic maior est falsa, quia quod de se habet non esse, nisi habeat esse ab alio sicut a causa efficiente totum esse creaturae, non oportet quod differat a suo esse, per quod est formaliter, sed a sua causa efficiente, per quam sicut per aliud a se habet esse effective".

Fünfter Grund: „Nullum pote fit nisi per hoc quod aliquid sibi imprimitur, per quod fit actu aliud ab ipso poti. Sed essentia creaturae est potis esse. Ergo non fit actu nisi per hoc quod aliquid aliud sibi imprimitur. Hoc autem est esse. Ergo esse et essentia differunt in creaturis sicut subiectum substratum et accidens inhaerens". Antwort: „Maior habet veritatem de possibili subiective, sed minor e contra habet veritatem de possibili obiective, non autem de possibili subiective, quia creatura respectu Dei creantis dicitur possibilis, non quod sit subiectum potens recipere actum superadditum, sed quia est nata esse obiectum potentiae Dei creantis. Et ideo non oportet ad hoc quod creatura fiat actu, quod aliquid imprimatur suae essentiae diversum ab ea, sed quod fiat essentia sua in se".

Damit schließt Herväus seine Abhandlung. Er verwirft also erstens die realis distinctio inter essentiam et exsistentiam und widerlegt die Gründe, die damals für diese Unterscheidung vorgebracht wurden und auch heute noch vorgebracht werden. Zweitens lehrt er, daß diese Unterscheidung, selbst wenn man sie annehme, von keiner größern Bedeutung für die Erklärung der katholischen Glaubenslehren sei — eine Behauptung, die man zu unserer Zeit nicht aussprechen darf, ohne in gewissen Kreisen sofort als ein ganz unfähiger Kopf verschrien zu werden.

2) Herväus war der größte Theologe, den der Predigerorden bald nach dem Tod des hl. Thomas hervorgebracht hat[1]). An Berühmtheit stand ihm aber nicht viel

[1]) *M. Baumgartner* schreibt im zweiten Band von Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie S. 518: „Als der hervorragendste Vertreter und Verteidiger der thomistischen Lehre aus dem Dominikanerorden in den ersten Jahrzehnten nach dem Tode von Thomas muß Herveus von Nédellec (Natalis) in der Bretagne (Brito) bezeichnet werden. Er studierte in Paris — schon 1303 gehörte er dem Kloster S. Jaques an (*Denifle*, Chartul. Univ. Paris. II 107) — dozierte daselbst 1307—1309 als Magister der Theologie, wurde 1309 Provinzial für Frankreich, 1318 Ordensgeneral und starb 1323 zu

nach sein etwas jüngerer Ordensgenosse **Petrus de Palude**, meist Paludanus genannt († 1342), der zum Patriarchen von Jerusalem erwählt war, aber wegen der politischen Verhältnisse in Palästina sein Amt nicht antreten konnte. *Quétif* sagt von ihm: „Magnum ordinis gentisque suae et aetatis suae ornamentum, omnium prope scriptorum commendatione clarus ... non satis pro viri dignitate notus".

In seinem Sentenzenkommentar zu 3 dist. 6 q. 3, quinta opinio ad 7 nimmt Paludanus bei der Behandlung der Frage, ob in Christus kein geschöpfliches Sein anzunehmen sei, aus dem Kommentar des Herväus eine lange Stelle wörtlich herüber, angefangen von den Worten: „Hanc positionem credo non esse veram" bis zu den Worten: „absque inhaerentia ad suppositum divinum".

Dann fährt er fort: „Hanc autem opinionem tenet S. Thomas in quaestionibus disputatis de unione Verbi, quod in Christo sunt plura esse. Et probatur sic. Humanitas Christi actualiter exsistit et inexsistit. Aut ergo per proprium exsistere formaliter, et sic habetur propositum. Aut per exsistere accidentium, et tunc suum exsistere est inhaerere, quod falsum est ... Aut per exsistere divinitatis, et hoc dici non potest ... quia esse suppositi divini non est a natura humana, nec divinitas et humanitas faciunt unam naturam vel essentiam. Quare non potest esse unum exsistere, quo humanitas exsistit et divinitas subsistit".

„Si dicatur contra hoc quod exsistere substantiae est subsistere; sed humanitas Christi non habet proprium subsistere, ergo nec proprium exsistere: Dicendum quod exsistere substantiae completae sibi relictae est subsistere... sed exsistere substantiae non sibi relictae, sed assumptae, non est subsistere, sed inexsistere ... Confirmatur etiam positio haec, quia multiplicata causa formali multiplicatur effectus. Sed esse est formaliter ab essentia completa. Ergo ubi sunt plures essentiae completae, ibi sunt plura esse".

Paludanus verwirft also die realis distinctio inter essentiam et exsistentiam. Das geht auch aus den Ant-

---

Narbonne. Seine geistige Bedeutung und Regsamkeit läßt sich schon aus der großen Zahl seiner Werke erkennen".



worten hervor, die er auf die Gründe für die entgegengesetzte Ansicht gibt.

So z. B. ad secundum: „Humana natura non potest exsistere per solum esse divinum"; denn „si esse stet solum pro esse divino, nihil unum et idem fit ex parte subiecti et praedicati, ratione cuius possit propositio verificari", nämlich die propositio: „Humana natura Christi (exsistit)". Ergo „oportet quod esse stet pro esse creato". Ad tertium: „Ratio quare persona divina potest aliam naturam assumere, non est quod suppleat vicem subiecti vel materiae, sed est quod est perfectionis infinitae ad terminandum alterius dependentiam". Ad quintum: „In Christo sunt duae naturae sive essentiae, et ideo debent esse ibi duo esse". Ad septimum: „Cum ergo in Christo sint duae naturae, erunt duo esse".

Als Gründe für das zweifache Sein in Christus werden vorgebracht: Erstens, „esse et natura sunt idem; sed constat quod in Christo sunt duae naturae, ergo et duo esse". Zweitens, in Christus ist ein doppeltes operari, also auch ein doppeltes esse. Drittens, wenn in Christus nur ein esse wäre, dann würde das esse identice von der göttlichen und der menschlichen Natur ausgesagt. Das ist aber unmöglich. Vierter Grund: Das esse der menschlichen Natur ist nicht ein relatives, sondern ein absolutes Sein, also kann es nicht das esse relativum der zweiten göttlichen Person sein. Fünfter Grund: Auf die Frage: Ist (existiert) die menschliche Natur Christi? lautet die Antwort: Ja, sie ist. Also muß sie ein eigenes Sein haben. — An der Ansicht des Palludanus kann mithin kein Zweifel sein.

An einer andern Stelle (In 3. Sent. dist. 1 q. 1 a. 3) untersucht Paludanus, wie man es erklären solle, daß in Christus die menschliche Natur ohne ihre natürliche Subsistenz sei.

Zuerst erwähnt und verwirft er die skotistische Erklärung, derzufolge die Subsistenz zur Natur nur das Nichtverbundensein mit einem andern, also eine Negation, hinzufügt.

An zweiter Stelle kommt die Erklärung des Durandus, der lehrt, die Natur sei etwas der Subsistenz Vorhergehendes, daher könne die Subsistenz als das Spätere von der Natur als dem Frühern durch die göttliche Allmacht getrennt werden. Gegen diese Ansicht werden einige Einwendungen vorgebracht und widerlegt. Paludanus sagt: „Sustineo autem opinionem".

„Tertia declaratio talis est: Quia aut suppositum et natura differunt realiter, sicut diversae res absolutae, aut non". Wenn es zwei verschiedene Dinge sind, kann Gott sie von einander trennen. „Si autem non differat [suppositum] ab essentia realiter, sicut duae res, tunc videtur quibusdam, quod divina virtute non possunt separari, sic scilicet, quod natura sit sine proprio supposito . . . Et aliquando mihi visum est propter duo". Erstens bleibt in Christus nicht das suppositum humanum, wohl aber die Natur. Also sind sie nicht dasselbe. Zweitens, eine Veränderung im suppositum bringt nicht notwendig eine Veränderung in der Natur hervor.

„Aliis autem videtur, quod esse et essentia non differant sicut duae res absolutae . . . Alias Christus non esset perfectus homo". „Unde subsistere videtur modus essendi substantiae . . . Dico modus essendi differens realiter sicut modus a re, non sicut res a re . . . Subsistere autem est modus essendi consequens [naturam] secundum cursum [naturalem], quem Deus mutare potest". „Supposito ergo quod substantia non differat re absoluta . . . adhuc potest declarari, quod Deus potest ista separare".

„Ad primam rationem [contrariae sententiae] dicendum, quod ista eadem res, quae esset suppositum, si derelinquatur, illa manet et non est suppositum, quamdiu aliunde sustentatur". Es wird hinzugefügt, darum sei die Subsistenz doch keine bloße negatio, sed constituitur „per potentiam eius, quod est propria virtute subsistere, ad quam sine dubio sequitur negatio huius, quod est esse in alio".

Zum Schluß wird gesagt, es gebe eine dreifache realis differentia, erstens zwischen zwei verschiedenen Dingen, zweitens zwischen einer Sache und ihrer Privatio, z. B zwischen Tod und Leben. „Tertio modo differunt aliqua realiter extrinsece, quia unum includit aliquam rem, aliud autem non includit, sed excludit illam realiter; et sic differunt . . . substantia inexsistens et subsistens, non quod intrinsece aliquam rem includat unum, quod non aliud, sed extrinsece unum connotat rem aliquam, quam non aliud; et hoc sufficit ad realem mutationem . . . Si humanitas [Christi] assumpta dimitteretur, mutaretur realiter, quia desineret esse realiter coniuncta . . . et sic se haberet aliter nunc et prius, licet non acquireret novum esse reale".

Aus diesen Worten geht hervor, daß es nicht richtig ist, was man zuweilen behauptet, Paludanus lehre in diesem Artikel die realis distinctio inter esse [suppositum] et essentiam. Er sagt nur, er habe früher einmal diese distinctio für notwendig gehalten, aber man könne auch ohne sie die Menschwerdung erklären.

3) Ein Ordens- und Zeitgenosse des Herväus war **Theodoricus Teutonicus** (Dietrich von Freiberg oder Freiburg), ein vielseitiger und scharfer Geist, aber kein unbedingter Anhänger der thomistischen Lehre. Er wurde 1297 Magister in Paris und lehrte dort. Seine Abhandlung De esse et essentia hat *E. Krebs* veröffentlicht in der Revue Néo-Scolastique, Louvain 1911, 516 ff[1]). Theodoricus ist ein entschiedener Bekämpfer der Lehre von der sachlichen Verschiedenheit zwischen Wesenheit und Dasein.

Im ersten Teil seines Traktates beweist Theodoricus positiv die Einheit von Wesenheit und Dasein; im zweiten Teil bekämpft er die entgegengesetzte Ansicht. Da die Beweise sich vielfach mit den von Herväus vorgebrachten decken, so genügt es, einige Sätze herauszuheben.

Pars I c. 6: „Quaelibet res secundum totam essentiam suam distat a nihilo, et non secundum aliquod accidens sibi, sed modo essentiali seu essentialiter distat. Ergo esse significat totam rei essentiam . . . Nihil enim intimius essentiae rei quam ipsum esse. Sed inter omnia, quae sunt aliquid essentiae, nihil tam intimum, sicut ipsa essentia sibi ipsi est. Ergo esse idem est, quod essentia rei. Nec potest dici, quod essentia est aliquid in se, cui influitur ipsum esse et intimatur ei . . . Nobilissima actio in quantum huiusmodi terminatur ad nobilissimum effectum. Nihil autem pertinens ad rei essentiam est nobilius ipso esse neque aeque nobile. Ergo actio Dei nobilissima, quae est creatio, non terminatur nisi ad essentiam. Sed terminatur ad esse. Ergo esse est idem, quod essentia". Das gleiche wird weiter mit Berufung auf den liber de causis, Boëthius, Aristoteles und Augustinus gezeigt.

Dann folgt der zweite Teil zur Abwehr der entgegengesetzten Ansicht. Er beginnt mit den Worten: „Sed sunt nonnulli, qui praehabitis contrarium dicunt et docent innitentes quibusdam sophisticis rationibus, quibus non sine periculo et gravi iactura verae doctrinae decipiuntur. Dicunt enim, quod in omnibus entibus creatis differunt essentia uniuscuiusque a suo esse reali differentia; et quod sint idem, solum hoc est possibile in prima causa, quae Deus est".

---

[1]) Vgl. dazu das Werk desselben Verfassers: Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters V 5—6, Münster 1906.

Einer der Gründe für diese Ansicht wird hergenommen aus dem esse participatum der Geschöpfe: „Omne participans aliquid differt ab ea re, quam participat. Sed omnis creatura participat esse ab eo, qui est purus [purum] esse, scil. Deo. Ergo omne creatum differt a suo esse". Theodoricus unterscheidet nun eine dreifache participatio (Pars 2 c. 2):

„Uno modo ut intelligatur aliqua res habere aliquid recipere ab extrinseco. Et sic omnis creatura participat esse suum a primo et puro esse. Et non solum esse suum sic participat, sed totam essentiam suam indifferentem ab esse suo . . . Alio modo potest intelligi participatio, ut videlicet, supposita rei essentia, recipiat aliquid aliunde, quod cum sua essentia faciat aliquam compositionem. Et si hoc intendunt, respondeo per interemptionem, quod nulla creatura sic participat esse. Tertio modo potest intelligi participatio, ut participare dicatur quasi partem capere, et sic omnis creatura participat suum esse quasi partem capiens illius summi et puri esse, quod est in Deo, quia in creatura est esse determinatum et limitatum et sic quasi contractum in partem, quod in prima causa est secundum totalitatem suam et omnimodam simplicitatem et amplitudinem divina complectens. Ex hoc autem non sequitur, quod essentia creaturae differat a suo esse, immo e converso, quia esse non trahitur sic in partem, sicut dictum est, nisi per aliquod sibi essentiale, quod non invenitur aliud quam essentia rei, in qua et per quam contrahitur et determinatur essentialiter". Cap. 4: „Est etiam quarta ratio, quam adducunt ad suum propositum. Quaecumque sunt idem, sic se habent, quod unum eorum non potest intelligi sub opposito alterius. Sed omnem essentiam creatam potest quis intelligere sub opposito ipsius esse, scilicet sub non esse. Ergo essentia cuiuslibet creati differt a suo esse. — Respondeo dicendum, quod, quando essentia creata est, suum esse est, et quando essentia non est, nec suum esse est; ergo sicut intelligere essentiam possum sub non esse, ita etiam possum intelligere ipsum esse sub non esse. Ergo eadem ratione sequeretur, quod tale esse differret ab esse, et de ista iterum quaeremus, et sic in infinitum".

Kurz, alle Beweise, die man heutzutage für die realis distinctio vorbringt, sind von Dominikanertheologen längst erwogen und als nicht stichhaltig zurückgewiesen worden.

Schauen wir uns nun einmal an, wie ehedem Theologen des Predigerordens, die die realis distinctio verteidigten, über die Notwendigkeit und Tragweite dieser Lehre geurteilt haben.

4) **Johannes von Neapel,** der 1315—1317 in Paris lehrte, schließt sich eng an den hl. Thomas an und möchte ihm in keinem Stück entgegen sein. So sagt er gegen Ende der gleich zu besprechenden Quaestio, er trage nur seine Meinung vor „absque assertione, maxime si contineret aliquid, quod videatur contrarium dictis Reverendi Patris Doctoris omnium et Magistri Fratris Thomae de Aquino".

Im Jahre 1618 erschien in Neapel das Werk: „Fratris Joannis de Neapoli O. P., solemnis doctoris Parisiensis, e primis propugnatoribus doctrinae S. Thomae, Quaestiones variae Parisiis disputatae".

Die Quaestio IX behandelt die Frage: „Utrum in Christo sit duplex esse". Zuerst werden sechs Gründe für das doppelte Sein vorgebracht, dann im „Sed contra est" ein Grund für das Gegenteil, und hierauf wird der Stoff in drei Teile zerlegt: „Primo aperiendus est titulus quaestionis. Secundo narrandae sunt opiniones circa hoc et reprobandae. Tertio ex earum reprobatione apparebit veritas". Im ersten Punkt wird auseinandergesetzt, es handle sich „de esse actualis exsistentiae". Im zweiten Punkt werden zwei Meinungen über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein angeführt und verworfen. Die erste Meinung ist, quod actualis exsistentia et essentia „non differant nec re nec ratione, sed intentione. Illa enim secundum eos differunt re, quae dicunt diversas res, ut homo et asinus; et differunt intentione, quae dicunt unam rem, de qua formari possunt diversi conceptus distincti totaliter, sic quod unus est extra alium". Nach dieser Meinung entspreche die Wesenheit der Beziehung des Geschöpfes zu Gott als causa exemplaris, das Dasein aber der Beziehung zu Gott als causa efficiens. Das seien zwei „conceptus ad invicem totaliter distincti"; „idcirco secundum eos esse actualis exsistentiae et essentiae differunt intentione". Es ist dieselbe Ansicht, die vorhin schon bei Herväus erwähnt wurde.

Die Anhänger der zweiten Meinung lehren, „quod essentia et esse sint idem realiter"; sie geben nur einen Unterschied zu „secundum modum significandi; nomen enim, verbum et participium idem significant, quamvis

diverso modo, ut cursus, currens et currere; sed talia sunt essentia, esse et ens".

Nachdem für die sachliche Einerleiheit von Wesenheit und Dasein vier Gründe vorgelegt worden sind, folgt das Urteil: „Sed istae duae positiones stare non possunt, nec quantum ad illud, in quo conveniunt, scilicet quod sint idem realiter esse et essentia, nec quantum ad id, in quo differunt". Dann wird die sachliche Verschiedenheit ebenfalls mit vier Gründen bewiesen und durch ein Zitat aus Augustinus bestätigt; hierauf werden die beiden andern Ansichten widerlegt und schließlich die Gründe gegen die realis distinctio zurückgewiesen. Die Zusammensetzung von Wesenheit und Dasein, sagt Johannes, könne entweder bezeichnet werden als „compositio purae potentiae et actus simpliciter", oder auch als „compositio potentiae secundum quid et actus secundum quid", insofern alles, was außerhalb des Wesens liegt, als ein Akzidenz betrachtet werden könne.

Im folgenden Paragraphen wird die Frage erörtert, ob in allen Wesen, auch den zusammengesetzten, nur ein einziges Dasein anzunehmen sei. Die erste Ansicht besagt, „quod omnium exsistentium in eodem subiecto, quantumcumque differentium secundum essentias, sit unicum esse actualis exsistentiae". Davon will aber Johannes nichts wissen: „Ista positio stare non potest propter multa. Primo, quia illud, quod non est unum ens per se, non habet unum esse. Sed tale est illud, in quo sunt plures formae substantiales vel accidentales". Im ganzen werden fünf Gründe vorgebracht und auf die Gegengründe wird geantwortet.

Jetzt kommt schließlich die Lösung der Hauptfrage: Gibt es in Christus ein doppeltes esse exsistentiae? Johannes antwortet: „Secundum quem modum ponuntur essentiae, secundum eundem oportet ponere exsistentias". Man kann mit Bezug auf diese Frage vier Arten von Wesenheiten unterscheiden.

„Est quaedam essentia substantialis quantum ad rem et quantum ad modum, ut humanitas Sortis. Et est alia accidentalis quantum ad rem et modum, ut albedo Sortis. Et est quaedam tertia, accidentalis quantum ad rem, sed substantialis quantum ad modum, ut quan-

titas, quae est in sacramento altaris, quae realiter est accidens, tamen habet modum substantiae, quia alteri non inhaeret. Et est quaedam essentia substantialis quantum ad rem, accidentalis tamen quantum ad modum; et haec est humana natura, quae est in Christo, quae realiter est substantia, habet tamen modum accidentis, non quidem quantum ad hoc, quod sit inhaerens sicut accidens, sed quia est innixa supposito alterius naturae, divinae scilicet, sicut accidens innititur supposito alterius naturae, scilicet substantiae. Humana ergo Christi natura habet modum accidentis, in communi de tali modo loquendo, non in speciali".

„Secundum ergo ista ad quaestionem propositam dicendum est, quod in Christo est duplex esse substantiale quantum ad rem, divinae naturae scilicet et humanae. Quorum primum est substantiale etiam quantum ad modum, ut supra dictum est. Nec valet quod contra hoc dicitur, quod esse est suppositi, et in Christo est unum suppositum; quia etiam natura est suppositi, et non minus est de ratione suppositi natura quam esse, et tamen natura est duplex in Christo".

In der Antwort auf den letzten Beweis für das Gegenteil heißt es; „Esse subsistentiae quantum ad rem necessario consequitur essentiam substantiae, non autem esse subsistentiae quantum ad modum, maxime quando essentia substantiae modum habet accidentis in hoc, quod exsistit in supposito alterius naturae ... In unius rei subiecto vel supposito est unum esse subsistentiae quantum ad rem et modum, et hoc est in Christo, non autem oportet, quod sit unum esse simpliciter".

Hier belehrt uns also ein getreuer Schüler des hl. Thomas, daß die realis distinctio inter essentiam et exsistentiam durchaus nicht notwendig ist zur rechten Erklärung der unio hypostatica, was doch einige der neuesten Thomisten mit solchem Nachdruck behaupten, daß sie sagen, die unio hypostatica fordere die realis distinctio, wenn es für diese auch sonst keinen Beweis gäbe.

5) Ein anderer eifriger Vorkämpfer für die Lehre des hl. Thomas war der Dominikaner **Petrus Nigri** († zwischen 1481 und 1484). Von ihm erschien 1481 zu Venedig im Druck: „Clipeus Thomistarum in quoscunque adversos. Per venerabilem virum Fratrem Petrum Nigri ex ordine

Predicatorum, sacrae Theologiae Professorem, ac invictissimo Principi Mathie, Ungarie Bohemieque regi obsequenter inscriptus". Petrus kannte schon die Arbeiten des *Capreolus* und anderer Verteidiger der thomistischen Lehre. Seine spekulative Begabung wird von allen anerkannt. Umso bemerkenswerter ist sein Urteil in der uns beschäftigenden Frage.

Die 32. Untersuchung beschäftigt sich mit dem Unterschied von Wesenheit und Dasein. „Quaeritur trigesimo secundo, utrum essentia et esse exsistentiae differant in creaturis". Darüber gibt es vier Meinungen.

„Prima opinio Francisci Mayronis, quod essentia et exsistentia differunt sicut modus intrinsecus et formalitas. Nam essentia est formalitas, exsistentia autem est suus modus intrinsecus". Diese Ansicht wird kurz zurückgewiesen.

„Secunda opinio est Henrici de Gandavo, quem plures sequuntur, qui dicit quod essentia et exsistentia sic differunt: Quia essentia creata dicit naturam exsistentem in genere cum respectu ad exemplar divinum, et quod constituitur in esse essentiae per istum respectum; sed esse exsistentiae dicit essentiam illam cum respectu ad Deum sicut ad causam efficientem". Diese Ansicht wird ebenfalls verworfen.

„Tertia opinio est magistri Herphei (Hervaei) quaestione eiusdem Quodlibeti ut supra [Quodl. 7, 8], quod esse essentiae et esse exsistentiae differunt secundum diversos modos significandi". Die Beweise für diese Ansicht werden vorgelegt und dann gesagt: „Opinionem doctoris huius nolo impugnare, quia satis rationabilis videtur et in nullo videtur dictis sanctorum et philosophorum contraria, consonaque rationi" [1]). Petrus jedoch schließt sich ihr nicht an.

„Est tamen alia solemnis opinio doctoris [S. Thomae], quam communis sequitur schola, quod videlicet essentia et esse essentiae differunt realiter ab esse exsistentiae. Pro cuius opinionis declaratione pono sex conclusiones": 1) „Nulla creatura subsistens est suum esse, quo actu subsistit in rerum natura". 2) „Esse creaturae non sic se habet ad id quod est, vel ad essentiam creaturae omnino consimiliter sicut forma substantialis ad materiam". 3) „Esse exsistentiae non se habet omnino ad essentiam vel substantiam creaturae sicut accidens ad subiectum, accipiendo accidens proprie pro quiditate accidentali".

---

[1]) Auf dieses Urteil weist auch *Grabmann* a. a. O. hin.

4) „Esse creaturae, quo formaliter est actu, non est Deus, nec proprie creatura, nec est proprie ens, vel id quod est". 5) „Aliquod esse est ipsa essentia creaturae, aliquod vero esse est actus eius, aliquod autem esse non est hoc nec illud [esse ut copula in propositione]". 6) „Esse existentiae accidentis differt realiter ab esse exsistentiae ipsarum substantiarum; itaque accidens non exsistit per esse exsistentiae substantiae".

Obschon Petrus Nigri in diesen conclusiones sich so eng an den hl. Thomas anschließt, daß er fast nur mit dessen Worten redet, gibt er doch zu, daß die Lehre von der Identität der Wesenheit und des Daseins weder mit der Vernunft noch mit den Aussprüchen maßgebender Lehrer im Widerspruch steht, sondern unbedenklich angenommen werden kann.

Gewiß waren im Predigerorden die Vertreter der realis distinctio seit den Tagen des hl. Thomas in der Mehrzahl; aber die ruhig denkenden unter ihnen haben niemals die entgegengesetzte Ansicht verketzert, wie es jetzt allmählich Sitte zu werden droht, sondern sie haben sie nur mit Gründen bekämpft. Es wäre sehr empfehlenswert, zu diesem der Wissenschaft einzig entsprechenden Verhalten zurückzukehren; denn durch leidenschaftliche Ausbrüche kann man wohl reizen, aber nicht überzeugen.

6) Wie ruhig redet z. B. der große Dominikanertheolog **Dominicus Soto** in seinem Kommentar zu der Isagoge des Porphyrius und den Kategorien des Aristoteles (De substantia q. 1) über diese Frage: De distinctione inter essentiam et exsistentiam „nihil certi apud Aristotelem habemus; sed S. Thomas de ente et essentia cap. 5, et 2 Contra Gent. c. 52, et 1 p. q. 3 a. 4, et alibi saepe hanc constituit differentiam inter Deum et creaturas, quod in solo Deo esse et exsistere sit de quidditate et essentia sua, quia, cum sit prima causa, si de se non haberet esse, nullo modo posset ab alio habere. Sed tamen in creaturis esse non est de essentia, quia essentiae sunt perpetuae, sed tamen esse recipiunt ex tempore a Deo, quod cap. praecedenti et super proleg. Porphyrii q. 1 obiter

exposuimus. Nec locus est hic latius id disputandi. Sed id solum addiderim, quod non est res tanti momenti hanc distinctionem aut concedere aut negare, dummodo non negetur differentia inter nos et Deum, quod esse sit de essentia Dei, et non sit de essentia creaturae; sicut qui negaverit sessionem distingui a sedente, nihil magnum negabit, dummodo non concedat sedere esse de essentia hominis; hanc enim antiqui appellabant distinctionem realem, et forte docte" (Ed. Venetiis 1573, 152 H)[1]).

In 4. Sent. dist. 10 q. 2 a. 2 bespricht Soto die Meinung Cajetans: In consecratione eucharistiae „quantitatem perdere esse quo, et novum esse quod exsistentiae per miraculum suscipere, per quod naturaliter exsistit". Dazu bemerkt er: „At profecto haec neque est opinio S. Thomae, sed Henrici Gandensis, quem Scotus impugnat, neque est bene intelligibilis neque satis credibilis. Enimvero istud esse exsistentiae numquam intellexi esse aliquam entitatem distinctam a subiecto, tamquam aliam rem; sed est modus et actus subsistentiae" (Ed. Venetiis 1570, fol. 181 col. 3).

7) Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vertritt **A. Lepidi O. P.** in seinen elementa philosophiae christianae eine ebenso weitherzige Auffassung. Im 2. Buch der Ontologie sect. 1 c. 5 handelt er „De essentia et exsistentia entis finiti". Unter Nr. IV heißt es: „Altera quaestio est nunc expendenda de distinctione essentiae et existentiae entis finiti. Quaerunt enim docti: Essentia finita, quae est in re individua et concreta, extra causas et extra intellectum, distinguiturne ab exsistentia eius actuali realiter, an ratione tantum? Aliqui distinctionem realem profitentur, alii vero rationis".

Beide Meinungen werden erklärt und für beide die Beweise und die Antworten auf die entgegengesetzten Behauptungen vorgelegt. Bei der Lehre von der realis distinctio wird bemerkt: „Sententia ista amicorum auctoritate est circumsepta; ea enim communiter tribuitur S. Thomae, et a Theologis familiae meae, si Natalem Hervaeum excipias et Dominicum Soto, acriter defenditur. Alii e contra, et ipsi quidem docti et prudentes, hanc distinctionem realem essentiae in ente finito, non admittunt".

---

[1]) Durch Druckfehler ist die Seite bezeichnet als 182.

Unter Nr. V folgen „quaedam utiles animadversiones circa distinctionem essentiae et exsistentiae". Die erste lautet: „Utraque sententia, ex doctorum auctoritate pensata, suam habet probabilitatem; quilibet ergo, re expensa, teneat, quam vult". Die zweite betont: 1) Die kennzeichnende Eigentümlichkeit Gottes ist es, daß in seinem Wesen das Dasein begrifflich eingeschlossen ist, so daß die Wesenheit ohne das wirkliche Dasein nicht richtig gedacht werden kann. 2) Die kennzeichnende Eigentümlichkeit des Geschöpfes ist es, daß sein wirkliches Dasein in dem Begriff seiner Wesenheit in keiner Weise eingeschlossen ist, so daß es auch als rein möglich gedacht werden kann. Insofern ist also sein Dasein etwas anderes als seine Wesenheit. Schlußfolgerung: „Dummodo utraque haec nota admittatur, non est res magni momenti, ut sapienter advertit Dominicus Soto, negare distinctionem realem essentiae et exsistentiae".

Sollte es nicht möglich und geraten sein, diese und andere Kontroversfragen in gleich friedlichem Tone zu behandeln? Ruhige Erörterungen tragen doch mehr zur wissenschaftlichen Klärung bei als heftige rhetorische Deklamationen, und gute Gründe wirken überzeugender als böse Scheltworte. Freilich sind alle Gründe für und wider den sachlichen Unterschied von Wesenheit und Dasein seit sechshundert Jahren so oft durchgesprochen worden, daß wenig Aussicht besteht, mit philosophischen oder theologischen Beweisen der einen oder andern Ansicht zur allgemeinen Anerkennung zu verhelfen. Aber das berechtigt doch nicht zu dem Versuch, das Gewicht der Gründe durch leidenschaftliche Worte und Verdächtigungen der Gegner zu vermehren. Nehmen derartige Versuche überhand, so sind sie ein Anzeichen wissenschaftlichen Niederganges.

Wir haben oben nur Theologen aus dem Predigerorden zu Wort kommen lassen. Nun gibt es aber außer diesen eine große Anzahl Theologen ersten Ranges, die entweder den sachlichen Unterschied zwischen geschaffener Wesenheit und geschaffenem Dasein ganz verwerfen,

oder ihn wenigstens nicht als notwendige Grundlage der philosophischen und theologischen Wissenschaft ansehen. Da mutet es doch sehr sonderbar an, wenn man die Vertreter dieser Ansicht in Bausch und Bogen als kenntnislose oder unbegabte Denker bezeichnet und sich über sie hoch erhaben dünkt, sobald man nur die Lehre von dem sachlichen Unterschied vertritt.

Soweit die Theologen der Gesellschaft Jesu in Betracht kommen, handelt es sich gar nicht um eine „Schulfrage"; denn ihnen stand es immer frei, der einen oder andern Ansicht zu folgen. Die meisten haben sich gegen die realis distinctio entschieden; aber viele sind für sie eingetreten. Diese Meinungsverschiedenheit hat früher keiner dem andern übelgenommen, sondern man hat sie nur wie irgend eine andere wissenschaftliche Streitfrage betrachtet und behandelt. Das wird hoffentlich in Zukunft ebenso bleiben, umso mehr, als Papst Benedikt XV ausdrücklich erklärt hat, die Vorschrift der Kirche, der Lehre des hl. Thomas zu folgen[1]), verpflichte niemand, die realis distinctio inter essentiam et exsistentiam anzunehmen, da diese Lehre in keiner Weise im depositum fidei enthalten sei.

Der Heilige Vater hat die Mahnung beigefügt: „In huiusmodi controversiis ipsius S. Thomae animum vere demissum commendandum esse, qui cum semel et iterum sententiam suam proposuisset, si alii etiamtunc ab illa dissentire persisterent, modeste tacere soleret. Quodsi theologorum princeps tam moderate se gereret, quidni eius discipuli eamdem moderationem servent? Eum igitur imitari studerent; qui vero suas sententias aliis nimium obtruderent, eos ostendere se a vera humilitate defecisse et facile caritatem laedere, quae prae omnibus in omnibus servanda esset".

---

[1]) Vgl. Codex iuris canonici, c. 1366 § 2, wo die schon früher bestehende Vorschrift wiederholt wird. Für diesen Kanon gilt die Erklärung Benedikt XV so gut wie für die frühere Bestimmung.

Literaturberichte

A. Übersichten

Die Literatur des Lutherjubiläums 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus[1])

VI. Reformation und Protestantismus. Indem wir zu der Literatur übergehen, die weniger Luthers Person als seine Reformation und seine Nachwirkung im Protestantismus betrifft, stehen wir wieder vor einer staunenerregenden Massenhaftigkeit der Produktion. Trotzdem der Krieg die Aufmerksamkeit und Spannung auf ein ganz anderes Gebiet hinlenkte, trotzdem eine ungeheuere Zahl aus der evangelischen Geistlichkeit infolge des Krieges zu seelsorglichen und caritativen Arbeiten berufen war, sehen wir doch gerade aus diesen Kreisen heraus den Büchermarkt während des Jubiläumsjahres und der angrenzenden Monate mit den vielgestaltigsten Erzeugnissen über Reformation sich hoch erfüllen. Der Papier- und der Arbeitermangel sowie die Teuerung der Pressearbeiten verursachten sonst die größte Enge selbst bei notwendigen und dringenden Unternehmungen, die bereits im Flusse waren. Kaum konnten große Tagesblätter ihre wichtige Bestim-

[1]) Abgeschlossen am 15. April 1918. — Siehe für die Abkürzungen u. s. w. die Anmerkung S. 593 am Anfang der ersten Hälfte dieses Berichtes.

mung, die Öffentlichkeit über den bewegten Weltlauf zu unterrichten und die vaterländische Gesinnung zu stärken, in all den Nöten ausführen; viele nützliche Zeitungen und Zeitschriften mußten untergehen. Für die Zeitungen und einige Wochen danach auch für die Bücher wurde von Berlin aus das Papier „rationiert". Die konservative Fraktion der zweiten sächsischen Kammer brachte im September 1917 eine Interpellation ein, was die Regierung dagegen zu tun gedenke, daß Schulbücher voraussichtlich nicht neu gedruckt werden könnten (vgl. W. Heß, Das Papier im Kriege, Dresden 1918 S. 91). Für die üppige Literatur des Reformationsjubelfestes bestand keine Papiernot; die angeführten Auflagen von Zehntausenden ja Hunderttausenden von Exemplaren der Festschriften bestätigen es. Wie würde sich der Luthereifer erst in der Presse entladen haben und zu welchen Ausschreitungen gegen die Katholiken wäre es gekommen, wenn nicht der Weltkrieg zuletzt doch für die Agitation eine Lähmung gewesen wäre.

Es handelt sich bei den nachfolgend verzeichneten Schriften zunächst um weite Leserkreise, aber auch gelehrte Studien sind in gewisser Zahl und nicht bloß bei den reformationshistorischen Territorialarbeiten zu nennen. Zwei dem neuen oder freien Protestantismus angehörige Bücher stehen voran: *K. Aner*, Das Luthervolk, Ein Gang durch die Geschichte seiner Frömmigkeit (Tübingen), und *K. Sapper*, Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten (München). Aner, Pfarrer in Charlottenburg, will in den aufeinanderfolgenden Epochen des Luthertums „den religiösen Herzschlag" beleuchten. Mit feinen Beobachtungen zeigt er im Grunde, wie es zu dem heutigen ihm nicht unsympathischen bekenntnisfreien Zustande in den weitesten Kreisen gekommen ist. „Die geschilderte wechselvolle Frömmigkeit", so klagte eine Stimme der Positiven über den Eindruck des Lesers, erscheint bei ihm nur als „ein abgestufter Abfall von Luther" (Hans Preuß, Theol. Lit.blatt 1918 S. 56). Der Verf. verlangt am Schlusse (S. 158) „den Individualismus als Wächter über die religiöse Natürlichkeit", will aber damit in einer etwas unverständlichen Weise verbunden wissen „die Kirche als Hüterin der religiösen Genialität", nämlich der von Luther hinterlassenen genialen Entdeckungen. Abgesehen von diesem Standpunkt ist aus den freimütigen und gedankenreichen Blättern manches zu gewinnen. Einen Gewinn für die Kenntnis der Auswirkung der Tat L's wirft unstreitig auch *Sappers* „Werdegang" ab. Der Grazer Prediger, ein geborner Württemberger, vertrat schon früher in einem Buche den „Neuprotestantismus" (München 1913), diese ungläubige Umgestaltung des Luthertums. Wie letztere Schrift zu ihrer Zeit von Harnack begrüßt

wurde, so die jetzige von Rade in der „Christlichen Welt" (1916 S. 944). Von der anderen Seite wußte man am „Werdegang" nur zaghaft auszustellen, daß sein Verf. nicht von der Notwendigkeit „kirchlicher Gemeinschaft" rede (Theol. Literaturzeitg. 1917 S. 385). Er redet dafür logisch und klar von der Fortentwicklung des Protestantismus bei den theologischen Führern, durch Pietismus, Aufklärung, Klassizismus und Kantische Philosophie hindurch bis zu der Bedeutungslosigkeit der „modern Positiven", deren prinzipienlose „weitgehende Übereinstimmung mit den Forderungen des Neuprotestantismus" (S. 317) er aufweist, und bis zur Kirchen- und Dogmenlosigkeit eines Arthur Bonus und Johannes Müller (S. 331). Im Grunde sucht auch Sapper nur mit dem Scheine sich abzufinden, wenn er verlangt, man müsse in der „Kirche" bleiben (340).

Um zu Kleinerem zu kommen, so ist bemerkenswert, daß Sup. *G. Buchwalds* Schrift „Die evangelische Kirche im Jahrhundert der Reformation" (Leipzig), hg. auf Veranlassung des evangel.-luth. Landeskonsistoriums des Königreichs Sachsen, in neun Auflagen erschien bis zum 65. Tausend und darüber. „Römischer Geist und deutscher Geist", wird darin erklärt, „haben nie zusammengepaßt" (S. 120). Desselben *Buchwald* „Geschichte der deutschen Reformation", als Festgabe in 2. Aufl. (Halle), ist, vom Standpunkt und Ton auch abgesehen, recht verbesserungsbedürftig (s. oben S. 607). Von Prof. und Domprediger *A. Lang*, dem Verf. selbständiger Calvin- und Zwinglistudien, haben wir die diesen nicht gleichwertige Arbeit „Die Reformation, Festschrift" usw. (Detmold). *H. Mandel*, Gotteserlebnis der Reformation (Gütersloh 1916) steht auf dem Boden des „apologetischen" Protestantismus; die Reformation bezeichnet nach ihm ein „neues Gotteserlebnis", eine „neue Gotteserkenntnis". Nach *A. Reimann*, Stadtschulrat in Berlin, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Festgabe der Stadt Berlin (Berlin), war „die Reformation eine der größten Revolutionen der Weltgeschichte", aber sie [erst?] hat gelehrt, „das Christentum als eine Gesinnung aufzufassen, die das ganze Leben durchdringen soll" (S. 1). Der Verf., der seinen weiten Stoff durchsichtig und geschickt ordnet, aber Quellennachweise etwas scheut, hat viele irrige Resultate neuerer Reformationshistoriker unbesehen übernommen, so aus Kalkoff die Behauptung: „Das Wormser Edikt wurde formell erschlichen . . . Kein Wunder, daß die lutherfreundlichen Kreise es als ungültig erachteten". *G. Arndt* hätte seiner Schrift „Das Reformationsjubelfest in vergangenen Jahrhunderten" (Berlin, Evangelischer Bund) eine Geschichte des Protestantismus in großen Zügen einverleiben sollen, aber vor lauter Pauken und Trompeten und Festjungfrauen sieht man bei ihm keine größeren Zusammenhänge. — Wer selbst nicht kann, tut gut, andere vorzu-

schicken. Archidiakonus *A. Brausewetter* hat im Berliner Askanischen Verlag Auszüge aus Leop. v. Rankes Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation auf 560 Seiten vorgelegt. *Else Zurhellen—Pfleiderer* hatte den gewiß frommen Gedanken, „Helden und Heilige" des Protestantismus vorzuführen (Tübingen 1915). Der evangelische Pfarrer von Metz *O. Michaelis* griff noch höher und stellte ein protestantisches „Märtyrerbuch" mit „Bildern und Urkunden der evangelischen Märtyrergeschichte aus vier Jahrhunderten" (Stuttgart) zusammen.

H. v. Schubert, „Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation" (Tübingen), verlegt diese darin, daß wir von der „Rechtsreligion" des Mittelalters befreit und zur innerlichen Herzensreligion geführt wurden. Auf Schubert ist unten zurückzukommen. Hier notieren wir noch des jüngst verstorbenen Prof. *A. Hauck* lebensvolle Volksschulvorträge über „Die Reformation in ihrer Wirkung auf das Leben" (Leipzig 1918). Sonderbar sind *G. Winters* zwei Schriftchen, L. eine Prophetenstimme und L. und das Geld (Leipzig). Ernster tritt *E. Strickner* auf in seinen zum 31. Oktober dem Protestantismus verehrten „Neuen 95 Thesen, Zur Lehre und Wehre dem lutherischen Kirchenvolke" (Straßburg).

Tiefsinnig dunkel und ringend mit einem ungeheuren, ungenügend verarbeiteten Stoff schreibt *Julius Kaftan* in seiner „Philosophie des Protestantismus" (Leipzig). Er verherrlicht darin L. als Vorläufer Kants. Das unklare Buch wäre nach *F. Kattenbusch* „eine der wertvollsten Erscheinungen des Lutherjahres" (Theol. Literaturzeitg. 1917 S. 414 f). Luther und Kant sind nach Kattenbusch „wie zwei Säulen für das gleiche Dach". Bei Gelegenheit dieses schwerfälligen Anlaufes zu einer philosophischen Gesamtwürdigung der Reformation sei auf die leichter zu lesende historische Gesamtwürdigung derselben von *A. v. Harnack* in der Internationalen Monatsschrift 1917 H. 11 S. 1281 ff hingewiesen, die freilich nicht minder überall Einwände herausfordert. *A. Kalthoff*, der verstorbene Prediger zu Bremen, durfte wie zum Spotte Luthers in dessen Jubeljahr eine 2. Auflage seines „Zeitalters der Reformation" bei Diederichs in Jena erfahren. „Er erklärt und deutet dieses Zeitalter in einem Sinne, der bislang im protestantischen Kreisen verpönt war. Hier wird das Zeitalter der Reformation vom Standpunkt des heutigen Menschen erfaßt". So rühmt der Prospekt von diesen bekannten nackt ungläubigen Predigten Kalthoffs, die indessen mit ihrer niederwerfenden Kritik und ihrer schöngeistigen übertreibenden Schärfe manches Wahre sagen. Ein sehr weiter Sprung ist von hier zu der orthodoxen praktischen Reformationsschrift von *Ph. Bachmann*, L's Kleiner Katechismus

als Lehrbuch und als Lebensbuch (Leipzig) und zu Pfr. *A. Waubkes* „In L's Spuren" (Gütersloh).

Gegenwartsbedeutung beansprucht Prof. *A. Ritschl*, Reformation und evangelische Union (Bonn), der die jetzt hundertjährige Union mit den Reformierten bekräftigen möchte, und *Molwitz*, L's Kirche inmitten der Kirchen und Völker im Jubeljahre (Dresden). Für die Gegenwartsfragen kommen ferner in Betracht: *W. Eckart* und *G. Schlipköter*, „Reformatoren und Reformation im Lichte unserer Zeit" (Altenburg), mit den üblichen Kapiteln über das Deutschtum; „Luther und wir Deutsche", Fünf Vorträge von Prof. *K. Benrath* u. a. (Potsdam); Prof. *K. Müller*, „Die großen Gedanken der Reformation u. die Gegenwart" (Tübingen); *W. Niemöller*, „Was L. seinen lieben Deutschen in dieser schweren Zeit zu sagen hat" (hg. v. Evangel. Bund) und Pfr. *Friedr. Rittelmeyer*, „Luther unter uns" (München); letzterer will ein Reformationsdenkmal geistig gebaut wissen, „auf dem Luther mit Goethe aufschaut zu Christus", nämlich dem von Goethe umgedeuteten Christus (29).

Über die gegenwärtigen Verhältnisse in verschiedenen Abzweigungen des Protestantismus orientieren kurz und übersichtlich einige Abhandlungen in „Der Protestantismus" (= Südd. Monatshefte Okt.), so die von *C. Neuschäfer* über den Baptismus, von *J. P. Grünewald* über den Methodismus, von *H. v. der Smissen* über die Mennoniten usw. Alle evangelischen Landeskirchen überschaut ebenda Liz. *Joh. Kübel*. Hinter den 26 deutschen Bundesstaaten stehen nach seiner Zählung 37 Landeskirchen; „das Großherzogtum Oldenburg leistet sich allein drei gesonderte Landeskirchen" (S. 114). Von den Kämpfen innerhalb der Landeskirchen, der großen wie der kleinen, bemerkt Kübel: „Die Not, um die es sich handelt, ist um so ernster, als sie mit dem Ursprung des Protestantismus, mit der Verwerfung jeder äußeren Lehrautorität, von selbst gegeben ist". „Belastet mit diesem unlösbaren Widerspruch [Kirchenbekenntnis und freie Theologie] tritt der deutsche Protestantismus in sein fünftes Jahrhundert; auch der Kampf um den äußeren Bestand der Landeskirchen wird vermutlich bald entbrennen" (120).

J. Kübel war Herausgeber der Zeitschrift „Chronik der christlichen Welt" (Tübingen). Die Chronik von 1917 enthält die reichsten Mitteilungen über die Feier des Jubeljahres in allen Zonen, insbesondere den Wortlaut der Akstenstücke. Sie mußte wegen des Papiermangels ihr Erscheinen einstweilen einstellen, das einzige uns bekannt gewordene „Opfer inmitten der sonstigen Papierverschwendung der Lutherpresse. *M. Rades* „Christliche Welt", das „evangelische Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände" (Marburg), ist in ihrem Jahr-

gang 1917 ebenso ein Arsenal von Luther- und Reformationsartikeln. Der Jahrgang begann bezeichnenderweise mit der Arbeit „Deutschtum und Christentum", nämlich protestantisches Christentum, die *R. Planck* im Anschluß von E. Troeltsch und über diesen hinaus in vielen Abhandlungen liberalster Richtung durchführte.

In dem „gesegneten Jahr glorreicher Erinnerung" gab Pfr. *J. Schneider* den 44. Jahrgang des „Kirchlichen Jahrbuches für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands" (Gütersloh) heraus, ein inhaltreiches Hilfsbuch zur protestantischen Kirchenkunde der Gegenwart. Die ausführliche Übersicht über die Vereine und ihre Tätigkeit (390 ff) gibt einen Einblick in die Werkstätten, aus denen zur Jubiläumsliteratur am meisten beigesteuert wurde. Beklagt wurde jedoch von Schneider die Zurückhaltung weitester pädagogischer Kreise; die protestantische Lehrerwelt, die sich den Wünschen nach Trennung von Kirche und Schule öffne, sei nicht für die Reformation eingenommen; es „ertönt immer wieder die Losung ‚Los von Luther'" (411 ff); „die Erlasse der Schulbehörden zum Ref.jubiläum sind (von der Lehrerschaft) zum Teil mit herber Kritik aufgenommen worden". Interessant sind namentlich die Einwendungen gegen die dem Texte nach mitgeteilten Regierungserlasse, die Lutherlieder in den Schulen wieder zu pflegen; eine Stimme beschwert sich über die „für unsere heutige Sprache oft so widerspruchsvoll klingenden lutherischen Texte"! (414). Eingeleitet wird der Band des Jahrbuches durch einen Aufsatz von Prof. *H. Boehmer* zu Leipzig „Das Wesen der Reformation". Es besteht nach ihm in der lutherischen Entdeckung der „Frohbotschaft von der Gnade Gottes in Christo". Er weiß von der beständigen Fortdauer des Hohen Liedes von der Gnade in der alten Kirche so wenig, daß er, Luther nachtretend, behauptet, dieser Glaube habe „unter dem ständig zunehmenden Drucke allen möglichen alten und neuen Aberglaubens zu verkümmern gedroht" (17).

Bayern hat bekanntlich sein eigenes „Jahrbuch für die evangelisch-lutherische Landeskirche" (München). Der Herausgeber Pfr. *S. Kadner* konnte den 16. Jahrgang 1916/17 auf den Tisch legen; der für „das Jahr des Reformationsjubiläums" versprochene hat Verspätung. Aus der im genannten Bande enthaltenen „Kirchlichen Rundschau" für Bayern 1915/16 von Pfr. *H. Steinlein* zu Ansbach sind u. a. beachtenswert die freilich allzu knappen und vorsichtigen Mitteilungen über „kirchlich-theologische Richtungen", über den Bund der Bekenntnisfreunde und den Protestantischen (liberalen) Laienbund.

Von anderen Jahrbüchern und ähnlichen Publikationen der Jubiläumszeit nennen wir nur das „Jahrbuch der sächsischen Missionskonferenz" (Leipzig) wegen der zwei Abhandlungen über die protestantische Judenmission von *P. Hensel* 1917 S. 144 ff

und über „L's Bedeutung für die Juden“ von *O. v. Harling* 1918 S. 82 ff. Luther hatte mit seiner Schrift von 1523 „Daß Christus ein geborner Jude sei“ voll überspanntem Idealismus die Bekehrung der Juden anbahnen wollen; er gedachte damit ein göttliches Siegel seiner neuen Lehre zu gewinnen (Grisar, Luther 3 S. 346 ff). Hensel glaubt im obigen Artikel an „Israels Stunde und die Sendung der evangelischen Christenheit“ für die Evangelisation der Juden und an den „Dienst des heilerfüllten Volkes am heillosen Volke“; nur von Luther her seien „die Heilkräfte für die Judenfrage“ zu erhoffen; aber man müsse wegen der eigenen Uneinigkeit im protestantischen Hause mit den Juden „jenseits unserer dogmengeschichtlichen Entwicklung“ verhandeln. Man sieht bei Hensel, welche Streiflichter die üppige Schreiberlust auf den gegenwärtigen Protestantismus wirft und was für absonderliche Luther-Reminiszenzen erwachen konnten. Allgemeineren Inhaltes ist Past. *E. Schaeffer,* L. und die Juden (Gütersloh).

Auf den geschichtlichen Boden führen zurück die vielen zur Lutherfeier oder wenigstens in der Epoche derselben erschienenen länder- und ortsgeschichtlichen Schriften aus der Reformationshistorie.

VII. Verbreitung des Luthertums. Ortsgeschichten. Die speziellen Ortsgeschichten der reformatorischen Bewegung können sehr ergiebig für unser historisches Wissen sein, und auch nicht unvorteilhaft für die Würdigung der katholischen Vergangenheit, wenn sie mit archivalischen und lokalen Hilfsmitteln ausgestattet sind und im Geiste der Unparteilichkeit auftreten. An beidem fehlt es bei den meisten der anzuführenden Schriften. Ein Eingehen auf die einzelnen versagt der Raum. Aber der Überblick bekundet allein schon das große Interesse, das die Jetztzeit den Ursprüngen der bestehenden Trennung entgegenbringt und läßt ahnen, wie fördernd für die Wiedervereinigung die richtige Erkenntnis der Trennungsursachen und Trennungsumstände werden könnte.

Am eingehendsten und objektivsten ist das 1917 in zwei Auflagen erschienene auf Archivalien beruhende „Reformationsbuch der evangelischen Pfarreien des Großherzogtums Hessen“ von *W. Diehl* (Darmstadt, Bd. 31—36 der Hessischen Volksbücher). Prof. *H. Jordan* greift in seinem Buch „Reformation und gelehrte Bildung in der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth“, 1. Teil (=Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte hsg. v. H. Jordan, Bd. 1 I) ebenfalls auf archivalische Studien zurück. Es ergab sich ihm, „daß man sich vor der landläufigen Unterschätzung des mittelalterlichen Bildungsstrebens wird hüten müssen“. So

seine Selbstanzeige in Theologie der Gegenwart 1917 S. 167. Viel Erfreuliches kann er in diesem 1. Teile über die Wirkungen der Glaubensänderung nicht mitteilen. Den durch das Luthertum verursachten Rückgang der gelehrten Bildung nennt er schonend einen „Zustand des Schwankens, des Tastens, der Unsicherheit". Er verweist für bessere Zustände auf den künftigen 2. Teil. Oberhofprediger *Gustav Scholz* in Gotha gab als Gedenkblätter zur Jubelfeier der Reformation eine für die sächsische Kulturgeschichte wichtige Sammelschrift heraus: „Die Reformation und ihre Wirkung in den Ernestinischen Landen" (Leipzig). Es sind Bände oder Hefte von verschiedenen Verfassern. Im ersten handelt er mit *Witzmann* und *Anz* über Gotha und *H. Lietzmann* über die theologische Fakultät von Jena; im zweiten Diakonus *R. Herrmann* über Kirche und Schule in Sachsen-Weimar-Eisenach; im dritten Kirchenrat und Sup. *A. Human* über Kirche und Schule in Sachsen-Meiningen. Über die „Einführung der Reformation in der sächsischen Oberlausitz" (Leipzig) schrieb Kirchenrat *Rosenkranz*; über die „Gegenreformation in Schlesien" Prof. *G. Loesche* (2. Teil: Leobschütz, 1916 Leipzig). Eine Schrift von *P. Konrad* betrifft die Reformation in Breslau und Schlesien. Zusammenfassend stellt Privatdoz. *K. Völker* die Entwicklung des Protestantismus in Österreich dar (= Österr. Ruhmeshalle IV, Wien). Oberflächlich ist die Tagesschrift zur Jubelfeier von dem Dichter und Kämpfer *M. G. Conrad*, „Der Protestantismus in Bayern" (München). Er sieht im Protestantismus eine wesentlich deutsche Heimatsentwicklung und fordert auf, ihn neu zu deuten und zu bewerten. *L. Zscharnack* „Das Wort M. L's in der Mark Brandenburg von Joachim I bis zum Großen Kurfürsten" (Berlin) ist gleichfalls populär und entbehrt aller Nachweise. *E. Pleitner* „Die Reformation im Oldenburger Land" u. s. w. (Oldenburg) hat wenigstens gute Abbildungen einschlägiger Orte. Der Landesverein für Heimatschutz im Herzogtum Braunschweig brachte es nur zu einem anonymen Büchlein über „Die Reformation L's und die Braunschweiger Lande" (Braunschweig). Wir nennen ferner die Schriften von *H. Reimers* und von *Garrelts* über „Die Reformation in Ostfriesland"; von *P. Grünberg* über „Die Reformation und das Elsaß" (Straßburg); von *O. Michaelis*, evang. Pfarrer in Metz, über „Die evangelische Kirche in Lothringen in Vergangenheit und Gegenwart" (Metz) mit Beiträgen verschiedener Mitarbeiter; von *Gottfr. Heer* über „Fridolin Brunner, Reformator des Landes Glarus" (Zürich), eine kleine Skizze mit kritischem Apparat. Pfr. *Hadorns* Buch „Männer und Helden; die schweizerische Reformation" wurde schon oben erwähnt.

Städtegeschichten, große und keine Festgaben, folgen hier in alphabetischer Ortsreihe: Aus großer Zeit, Bilder aus der Augsburger Reformationsgeschichte, von Pfr. *Schieder* (ersch. zu Augsburg). Die Reformation in Basel, von *E. Miescher* (Basel). Beiträge zur Reformationsgeschichte der Ephorie Borna, von Pfr. *Phil. Mehlhose* (Leipzig). Wie Bremen evangelisch ward, von *H. Hoops* (Bremen). Eingang und Einführung d. Ref. im Coburger Land, von *A. Greiner* (Coburg). Wie Eilenburg evangelisch wurde, von *W. Büchting* (Eilenburg). Erfurter Lutherbuch, von *Alfr. Kurz* (Erfurt). Die Reformation in Feuchtwangen, von *W. Schaudig*. Die Einführung der Reformation in Hamburg, von *R. Ballheimer* (Göttingen). Beiträge aus der Universitätsbibl. zu Jena zur Gesch. des Ref.-Jahrhunderts (besonders für Wittenberg), von *C. Brandis* (Jena). Reformationsgesch. des Bist. Lübeck, von *P. Rahtgens* (Eutin). Wie Magdeburg evangelisch wurde, von *M. Ulrich* (Magdeburg). Der Sang der Wittenberger Nachtigall in München, von Hauptprediger *E. Dorn* (München). Die Reformation in Nürnberg, von Pfr. *A. Engelhardt* (Nürnberg). Die Einführung der Reformation in Orlamünde, von *M. Wähler* (Erfurt). Die Einführung der Ref. in Schwabach, von Pfr. *H. Clauß* (Leipzig). Reformationsbilder aus der Synode Strausberg, von *E. Bäthge* (Atlandsberg). Vom katholischen Thorn vor L. und wie Thorn evangelisch wurde, von Pfr. *R. Heuer* (Thorn).

VIII. Fortwirken Luthers in Kultus und Kultur. Die Zukunft. Die in der hierhergehörigen Literatur der Festzeit herrschende Stimmung drückt gleich das erste zu nennende Buch, Vorlagen für den Gottesdienst enthaltend, deutlich aus. *K. Arper* und *A. Illessen* lassen in ihrem „Evangelischen Kirchenbuch" 1. Band, Gottesdienste, 2. Aufl. (Göttingen), am jährlichen Reformationsfeste (S. 296) Luther feiern als den „großen Prophet, den Gott den Deutschen gesandt hat". „Er lehrte uns, daß es keine Macht gibt, heiliger und herrischer als die Macht des Gewissens .. Er gab uns den sittlichen Mut zu der zwingenden Aufgabe, daß Jeder, auch vor Gott, für sich selber die Verantwortung trage .. Er gab uns das frohe Recht unseres völkischen Gefühls und den dankbaren Stolz Deutsche zu sein". (Gewissen, Verantwortungsgefühl, deutscher Sinn wurde den Katholiken selten so feierlich und salbungsvoll abgesprochen, wie in diesen Texten für Altartisch oder Kanzel). „Der Weg zu dir, o Vater", so heißt es ebenso am Reformationsfest zum Preise der Tat L's, „ist wieder frei. Dein Herz ist uns wieder offen, und zuversichtlich dürfen wir wieder unseres Glaubens leben". Wie in solche Anmutungen auch oft die von der dogmenfreien Linken gekommenen Schriften einstimmen, wenn auch mit leisen Änderungen der Tonart, zeigt in

den „Frankfurter Vorträgen“ die 10. Reihe, „Das Vermächtnis der Reformation“. Die Kultur führt hier stärker das Wort als der lutherische Kultus. — *H. Greiner* schrieb erbaulich und zugleich frei über „L's Auffassung vom Gottesdienst“ (Leipzig). Ein ernstes Studium über „die Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnungen Süddeutschlands im Zeitalter der Reformation“ unternahm *H. Waldenmaier* (Leipzig 1916, Schriften des Vereins für Reformationsgesch. H. 125 6). Für die Praxis des Bibellesens auf den Wegen L's ist bestimmt das in ungeheurer Auflage durch den Evangelischen Bund verbreitete Buch des Generalsup. *Schöttler*, eine Art neuer Hausbibel: „Das Schwert des Geistes, Bibelauswahl“ usw. (Berlin).

„Unsere religiösen Erzieher“ (Leipzig) heißt der Titel eines zweibändigen in 2. Aufl. erschienenen Sammelwerkes von Oberbibliothekar *B. Beß* in Berlin, das L's Bildnis auf dem Umschlag trägt. Die Mitarbeiter, Vertreter verschiedener Richtungen, sollten laut dem Untertitel „Eine Geschichte des Christentums in Lebensbildern“ schreiben. Der 1. Band geht in seltsamer Zusammenstellung der Namen „Von Moses bis Hus“, der zweite Teil „Von Luther bis Bismarck“. Bismarck, bearbeitet von Prof. *O. Baumgarten* in Kiel, wird unter „Unsere religiösen Erzieher“ eingereiht. Eine Abhandlung des Marburger Prof. *W. Herrmann* über „Die Religion der Erzieher“ ist aufgenommen, worin S. 336 die Religion definiert wird: Sie ist „nichts anderes, als das eigene Leben menschlicher Individuen, das zur Herrschaft über seine Organe kommt“. So der Verf. des vielgerühmten Werkes „Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt“ 6. Aufl. 1908. „Unsere Klassiker“, dann u. a. Schleiermacher neben dem unternehmenden Gründer der Inneren Mission J. H. Wichern, finden im Werke lebensvolle Darstellungen. Das Kapitel über L. schrieb der verstorbene Erlanger Kirchenhistoriker *Theodor Kolde* mit einer selbst bei ihm ungewöhnlichen Wärme. Sehr unangenehm berührt die Abhandlung über Jesus von *A. Meyer*. Die Person des Erlösers durfte in die Reihe dieser Erzieher nicht aufgenommen werden. Der Verf. behandelt sie noch dazu von einem das christliche Gefühl ebenso wie die theologische Wissenschaft beleidigenden Standpunkt, indem er, wie Beß sagt, die „echt menschliche Persönlichkeit herausschälen will aus dem, womit der Glaube vergangener Zeiten sie umwoben hat“. An der geheiligten Person Christi darf man sich vergreifen; aber zur Glorie von Luther wird alles zusammengetragen; und wenn man ihn nicht wegen seiner religiösen Stellung loben will, preist man nebensächliche Züge seiner Person, als wären sie ein Gradmesser der Größe. Jene Verherr-

licher, die rein weltliche Maßstäbe an ihn anlegen, werden zurückgewiesen durch das ganz richtige Wort von *H. Boehmer* in seinem „Luther“ (oben S. 608): „Das Problem Luther, auch soweit es ein Kulturproblem ist, ist nur lösbar, wenn man sich immer gegenwärtig hält, daß der Reformator in erster Linie ‚Ekklesiast‘, d. i. Seelsorger, Prediger und religiöser Schriftsteller war. Von dieser Basis seiner Wirksamkeit muß daher jede Betrachtung seines Lebenswerkes ausgehen“ (S. 293).

Zu denen, die L. in modernem Sinne verweltlichten und Kulturgroßtaten ohne Ende bei ihm fanden, gehört in erster Linie der Kunsthistoriker *Henry Thode* mit dem Buche „Luther und die deutsche Kultur“ (München 1915 = Einleitung zu dem nicht erschienenen Bd. 1 der Lutherausgabe von Borcherdt). In ermüdend volltönigem Stile führt er aus, wie alle Bildung und Kunst, wie selbst Poesie und Musik ihre „Impulse und die Möglichkeit besonderer Entwicklung durch Luther“ empfangen haben; durch seine Kirchenlieder hat er der deutschen Poesie „ihren Charakter als den des Gefühlserlebnisses geschenkt“ (78); die Klassiker haben aus „den Regionen der Religiosität, denen des Lutherschen Glaubens“, ihren Idealismus entnommen (83); das gilt besonders von Goethe, „dem Bildner des Reinmenschlichen in sich und in der Welt“ (85), mit seinem Ideal der „alle Konfessionen in sich schließenden allgemein christlich germanischen Weltanschauung“ (90 f). Was von der Poesie gesagt ist, hat noch mehr Anwendung auf die Philosophie; erst L's Reformation hat „dem Denker die Kraft und Unabhängigkeit gegeben, die biblische Schöpfungsgeschichte als einen Mythus aufzufassen und auf eigenen berechtigten Wegen wissenschaftliche Dogmen zu bilden“ (53 f). So wurde die Kultur befreit von dem „Gott der Juden, dem das Papsttum mit seiner auf einer Lüge beruhenden geistlichen und staatlichen Weltherrschaft und mit seinem Götzendienste huldigte“ (28). Ist es genug gesagt, wenn *W. Köhler* (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1917 S. 34) bemerkt, Thodes Träumereien von der Einwurzelung aller Geisteskultur in L. könnten „bestenfalls als Geistreicheleien gewertet, aber nicht für wissenschaftlich ernst genommen werden“?

Ernst will aber auch *Jul. Smend*, L. und Bach (Leipzig 1918), genommen werden, wenn er von den starken Stützen unserer ererbten deutschen Kultur erklärt: „Mir sind die stärksten Luther und Bach“. Luther, meint er, habe den großen Bach und damit die ächte religiöse Musik den Deutsehen geschenkt. Etwas nüchterner schreibt über seinen Gegenstand *R. Kinzel*, Kunst und Volkslied in der Reformationszeit (Halle). Eine wichtige Kulturseite behandelt *Jordan* in seinem oben S. 601 notierten Buche

„L's Staatsauffassung". *F. Arnold* handelte von der „Deutschen Reformation in ihren Beziehungen zu den Kulturverhältnissen des Mittelalters" (Prenzlau).

Luther und die Zukunft ist der Gegenstand mancher erregter Erörterungen gewesen, die bei Gelegenheit der Reformationsfeier von dem neuen für den Protestantismus erwünschten Aufbau handelten. Oberkonsistoriumspräs. *H. v. Bezzel* und andere hatten von der möglichen Trennung der Landeskirchen vom Staate gesprochen, Oberkonsistorialrat und Generalsuperintendent *Zoellner* hingegen hatte den Gedanken einer Einrichtung der Staatskirche zu mehreren Kirchengemeinschaften, insbesondere einer liberalen und einer positiven, an Stelle der einen Landes-Bekenntniskirche hinausgeworfen: Eine Staatskirche, mit zwei oder mehr Religionen, wie man daraufhin sagte! Gegen das Eine wie das Andere wies man im Jubiläumsjahr auf hochaufgetürmte Schwierigkeiten hin. Die Liberalen wollen in der einen Landeskirche bleiben und sie möglichst unverändert zu einer bekenntnislosen Staatseinrichtung umgestalten. Die Positiven wollen Unabhängigkeit und fürchten jeden Boden zu verlieren sowohl bei der Losreißung der Kirche vom Staatskörper, mit dem sie auf Sein und Gedeihn verwachsen ist, wie bei dem Wettstreite mit einer neben ihnen bestehenden liberalen Kirchengemeinschaft, wobei sie wie diese, nur die Geltung eines Zweckverbandes haben würden. Siehe *J. Schneider*, Bekenntniskirche oder Zweckverband? (Gütersloh) und von katholischer Seite *H. Krose* in Stimmen der Zeit 93 (1917) S. 354 ff.

R. H. Grützmacher empfahl in der Erlanger Rede „Wie kann sich der Altprotestantismus noch nach vierhundert Jahren wissenschaftlich behaupten?" den alten Protestantismus in Hinsicht auf den lutherschen Kirchenbegriff und das altprotestantische Lebensideal als durchaus zukunftsfähig. Da für G. die Kirche „nichts anderes ist als die Gemeinschaft der Menschen, deren Religiosität durch die Geschichte des Urchristentums bestimmt ist", so ist ihm „die Haltbarkeit dieses Kirchenbegriffes völlig unabhängig von dem Wandel der kirchenrechtlichen Organisationen in den vier nachreformatorischen Jahrhunderten" — was schwer denkbar ist und das Problem der Zukunft nicht erhellt. Das Gleiche gilt von dem sittlichen Lebensideal des Altprotestantismus, wie er es entwickelt, nämlich als „eine in der christlichen Erlösungsreligion wurzelnde Sittlichkeit, die sich sonderlich in der Nächstenliebe auswirkt". Mit diesem Ideal wird höchstens eine zweifelhafte „wissenschaftliche" Selbstbehauptung für die Zukunft angebahnt, die dringende und dräuende Frage des äußeren Bestandes oder Aufbaues bleibt unberührt.

Weit entfernt sich von diesen Voraussetzungen *M. Rade* in

„Die Kirche nach dem Kriege“ (Tübingen 1916; s. Theol. Literaturblatt 1916 Nr. 8, Theolog. Literaturzeitung 1916 Nr. 1) und wieder in einem Aufsatz in der „Christlichen Welt“ 1916 S. 907.

Der Dürerbund veröffentlicht eine Schrift des Jenenser Universitätsprofessors *H. Weinel* mit einem ganz neuen Vorschlage: „Die deutsche Reichskirche“ (145. Flugschrift des D.-Bundes). Da bisher das Volk nicht zum Wort gekommen sei „in der Kirche, die immer das Wort vom allgemeinen Priestertum im Munde führt“, sagt Weinel, so sollten sich ohne gemeinsames neues Bekenntnis alle protestantischen „Landeskirchen, Konfessionen, Richtungen und Sekten“ in Deutschland zusammenschließen zu einer Reichskirche mit „Vertretung des gesamten deutschen [d. h. protestantischen] Kirchenvolkes in einem Reichstag, der aus allgemeinen, gleichen, direkten, geheimen Wahlen hervorgeht“. Gegen dieses utopistische Projekt, das auch von anderer Seite befürwortet wurde, wendet sich namentlich Konsistorialrat *H. Jahn* in dem Schriftchen „Eine Reichskirche?“ Für dieses hochgestellte Mitglied der Eisenacher Konferenz deutscher Kirchenregierungen bleibt das Richtige die volkstümliche lutherische Bekenntniskirche mit ihrer treuen Verwaltung von Gottes Wort und Sakrament unter staatlichen Organen und ohne jede Demokratie des kirchlichen Reichstags.

Die massenhaften Austritte aus der protestantischen Kirche haben die Gefahren für diese noch näher vor das Auge gerückt. Über dieselben handelt *Paul Göhre*, Die neueste Austrittsbewegung aus der Landeskirche (Jena). Während von verschiedener seelsorglicher Seite auf die engere Heranziehung des Frauengeschlechtes zu einer Art Apostolat als Aushilfe hingewiesen wird, während andere auf „vaterländischen Zusammenschluß“, besonders auf den Gewinn der „Jugendseele“ nach dem Kriege dringen durch eifrigen Anschluß an patriotische Kultur ohne Bekenntnisforderungen, aber auf dem Boden Christi, wie z. B. *A. W. Hunziger* (Die Christliche Welt 1915 S. 794, 839, 855, 914), drängen die dritten, wohl von besserem, praktischen Geist getrieben, auf die sog. Innere Mission mit ihren unstreitig bereits groß ausgebauten Werken tätiger Nächstenliebe für Armenpflege, Erziehung, Krankenhilfe u. s. w. Die einzelnen bezüglichen Schriften können hier nicht genannt werden. Pfr. *F. Farpert* tritt sogar für eine Wiederbelebung der Klöster auf protestantischem Boden ein in der Schrift „Evangelisches Mönchtum. Ein Beitrag zur Reform der evangelischen Kirche der Gegenwart“ (Leipzig 1916). Er findet seine Kirche in „innerer Rückständigkeit gegenüber einer aufgeklärten und kulturell hoch entwickelten Zeit“. Lebhaft entwickelt er die Gefahr, die für den heutigen Protestantismus in dem großen Überhand-

nehmen des Sekten- und Konventikelwesens (S. 299) und in den pietistischen Sondergemeinschaften, welche den Landeskirchen gerade die eifrigsten Glieder entziehe und abwendig machen (S. 16), liege. Ein Gegengewicht würden nach ihm die „evangelischen Mönche“ bilden, wie der Katholizismus zur Sammlung und Beherrschung von frömmeren Elementen seine Klosterpersonen habe. — Wie weit die heutige Gemeinschaftsbewegung mit ihrer absonderlichen Religiosität im Protestantismus um sich greift, ersieht man aus den Konventikeln, in denen das „Zungenreden“ nach dem Vorbilde der Urkirche gepflegt wird. — *W. Richter*, Konsistorialrat zu Königsberg faßt die Fragen des Wiederaufbaues allgemein zusammen in „Die evangelische Gemeinde nach dem Kriege“ (Potsdam). Eine ironische und zugleich ernste Stimme spricht in „Wenn ich der Oberkirchenrat wäre!“ (Magdeburg). Pfr. Liz. *Bert* richtete „Zur 400jährigen Gedächtnisfeier der Reformation „Ein Wort an die deutschen Hochschulen“ im Interesse der Seelsorge der Studenten. Die Gedanken des letztgenannten eifrigen Pfarrers versprechen jedenfalls mehr als verschiedene andere Schriften, die den Geist Fichtes oder Goethes zu erwecken suchen, um damit den religiösen Zuständen aufzuhelfen.

IX. L. und das Deutschtum. Reformation und Krieg. Die deutsche Religion. Nichts war natürlicher, als daß das Zusammentreffen der Reformationsfeier mit dem Weltkriege den Anlaß zu einer großen Zahl von Festschriften mit vaterländischem Inhalte gab. Bei Luther die Züge hervorzusuchen, die im protestantischen Volke Ausdauer und Mut in der Vertretung des Nationalgefühls wecken könnten, das wird keiner Schrift, auch keiner sonst religiösen, zu verargen sein. Man darf sich freuen, wenn Soldaten, die überzeugt und ehrlich an ihrem protestantischen Glauben hängen, sich durch die Schilderung von wirklichen oder auch vorausgesetzten Zügen deutscher Kraft und deutschen Mutes bei Luther zu freudiger Übung ihrer aufopferungsvollen Pflicht begeistern lassen. Nach den Berichten aus dem Felde ist dies ja vielfach zum Nutzen unserer großen Sache geschehen. Diese Sache ist aber eine streng gemeinsame für Katholiken und Protestanten. Darum müssen die Katholiken, die einen so großen Teil der Bewohner Deutschlands bilden, und wenn man Österreich hinzunimmt, mehr als die Hälfte aller unserer Kämpfer ausmachen, es als eine Beleidigung fühlen, wenn man für Luther und seine Konfession allein das deutsche Fühlen, die deutsche Tatkraft, ja fast auch den Erfolg deutscher Waffen in Anspruch nimmt, wie es in vielen enthusiastischen Jubiläums- und Kriegsschriften unbedachtsamerweise geschehen ist. Wir stehen damit vor einer

Erscheinung, die aufs höchste beachtet sein will und die für die kommenden Jahre gewaltig zu denken gibt.

Denn tatsächlich ist der Strom der angefachten Lutherbegeisterung zu großem Teile in dieses Bett: der deutsche Luther die Hoffnung unserer völkischen Zukunft, eingelaufen. Viele schon oben angeführte Äußerungen aus den Festschriften zeigen, wie allerseits die Bäche der Gedanken und Wünsche auch aus anderen behandelten literarischen Gebieten sich zuletzt mit jenem Strom vereinigen. Diese Verfasser und ihre Parteigänger wollen bei weitem nicht alle bei der unten zu skizzierenden deutschen Religion direkt ohne Christentum oder bei einem bloßen Namenschristentum anlangen. Aber die Übertreibungen des Deutschtums Luthers und des Protestantismus sind doch zu stark geworden, als daß, von der Beleidigung der Katholiken ganz abgesehen, nicht auch für weite Teile der Konfession Luthers dieses Vorgehen als eine Gefahr des religiösen Verseichtens anzusehen wäre. Über den äußerlichen Vorzügen des sogenannten Deutschtums L's wird die Religiosität vergessen, die man doch als die Hauptsache bei dem Gefeierten von Wittenberg ansehen müßte. Daß man sich mit L's nationaler Gesinnung und seinem deutschen Charakter auf ein historisch wenig haltbares Fundament stützt, muß ebenfalls in Betracht kommen. Zur Richtigstellung der Übertreibungen bezüglich seiner Deutschheit sei verwiesen auf Grisar, Luther 2, 75—87. Nur eine Bemerkung in dieser Rücksicht. Am meisten muß bei den patriotischen Autoren als Beweis des deutschen Charakters L's sein hartnäckiger Mut gegen das Papsttum gelten, also jener sog. Luthertrotz, wie er sich in der 3. Strophe seines antipapistischen Trutzliedes Ein feste Burg ausspricht: „Und wenn die Welt voll Teufel wär" usw. Das „Wort" unseres neuen Evangeliums siegreich zu machen, ruft er, „das soll uns doch gelingen" gegenüber den im Bunde der Finsternis stehenden Mächten des Papsttums. Soll diese leidenschaftliche und haßglühende Versteifung auf sein angebliches Recht der kirchlichen Umwälzung der Gipfel des Deutschtums sein?

Es genügt die Anführung der immer in neuen Formen das Deutschtum aushängenden Titel zum Kennzeichnen der neuen fast suggestionsmäßigen Manie mit dem „deutschen Luther":

„Luthergeist — Deutscher Geist" von Sup. *O. Brüssau* (ersch. in Leipzig, 40. Tausend). Luthers deutsche Sendung von Pfr. *E. Fuchs* (in Religionsgeschichtl. Volksbücher, Tübingen, IV H. 25). Die Reformation als deutsches Kulturprinzip, von *J. Kaerst* (ersch. in München). Vom Geist L's des Deutschen, von *K. König* (Jena). L. als Prophet des deutschen Hauses vor dem Tribunal des Krieges von

Pfr. *W. Laible* (Reformationsschriften der Evangel.-Luth. Konferenz Nr. 12, Leipzig). L. als deutscher Mann und Christ, von Stadtpfr. *Fickenscher* (Nürnberg). „Der deutsche Luther" und „Die deutsche Reformation, Von den Quellen unserer Kraft" von *H. Petrich* (s. oben S. 612). L. der Prophet der Deutschen von *F. Wiebe* (Hannover). Bruder Martinus, Ein Buch vom deutschen Gewissen, von *K. Hofer* (Stuttgart). L. der deutsche Mann und Mitstreiter, von *Wehrmann* (Berlin). L's religiöses Vermächtnis an das deutsche Volk, von Prof. *O. Ritschl* (Bonn). Deutsche Religion und deutsches Christentum, von Prof. *R. Seeberg* (Abh. in Füllkrug, Theol. Lehrgang, Leipzig 1918). Luther und der deutsche Geist, von Prof. *M. Lenz* (Hamburg). L. der Knecht Jesu und Prophet der Deutschen von *K. Fliedner* (Evangel.-sozialer Preßverein der Provinz Sachsen). Die deutsche Reformation und die deutsche Gegenwart von *W. Lütgert* (Halle). L. als Erzieher zum Deutschtum, von *F. Etzin* (Langensalza). Luther der Deutsche, Flugblatt des Evangel. Bundes (Berlin). M. L. als Vorkämpfer deutschen Geistes von *E. Brandenburg* (Leipzig).

Das Buch von Prof. *Hans v. Schubert,* L. und seine lieben Deutschen (Stuttgart), prangt mit folgenden Überschriften: 1. Deutsches Volk und fremder Geist (d. h. römischer Geist usw.). 2. Aus deutscher Wurzel (L's Vorgeschichte). 3. Der Wortführer der deutschen Nation. 4. Am deutschen Neubau. 5. Der Begründer der neuen deutschen Kultur. 6. L's Erbe und Deutschlands nationales Werden. Schon im Interesse der Ästhetik hätte eine so aufdringliche Häufung von Deutschtum vermieden werden sollen. Aber in die nämliche Kerbe schlagen die erfinderischen Titel und der ermüdende Inhalt anderer Schriften immer wieder ein. So „Das Feld muß er behalten", Jubiläumsgruß dem deutschen Volke dargeboten von Kons. *P. Conrad* (Berlin). L. und das Deutschtum von Privatdoz. *P. Althaus* (Ref.-schriften der allg. evang.-luth. Konferenz). Luther und Deutschland von *E. Marcks* (Leipzig). L. der Mann des Glaubens und der Prophet des deutschen Volkes, von Pastor *A. Unger* (Eisleben). „Die Deutsche Reformation und Deutschlands Gegenwart" von Prof. *W. Lütgert.* Und so fort. Der letztere wendet seine bedenkliche Rhetorik übrigens ziemlich stark gegen L. Er schwärmt für den umgebildeten oder fortgebildeten Protestantismus von Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Darin sei das wahre Deutschtum vertreten. *H. St. Chamberlain* spielt in seinem Buch Deutsches Wesen (2. Aufl. 1916) über dem Kapitel „Luther" den Spruch von Goethe als Motto aus: „Ein Volk sind die Deutschen erst durch L. geworden". Durch L. wurde nach Ch. „das neue politische Ideal gegeben, das Vaterland" (S. 43). L. hat nach Pfr. *E. Fuchs* (oben S. 799) „dem deutschen Wesen Bahn gebrochen",

er enthüllte bei der Opposition seines Gewissens gegen Rom in deutschem Sinne „das Sein des Ich“, „die geistige Fülle quellenden eigenen Wesens“ (S. 52). Dieser Kern des Buches wäre nach W. Köhler (Theol. Lit.zeitung 1917 S. 985) „vortrefflich gelungen“; man müsse die Schrift des Pfarrers Fuchs „bei Erörterung des Problems der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt stets berücksichtigen“. Aber Pfr. *Petrich* hat fast noch besser geredet. Er ruft: „Luther muß den Deutschen helfen unser deutsches Erbgut im Volkstum uns zu retten, jetzt, wo infolge des Krieges ein gewaltiges Leben durch die Welt geht, die ein Neues gebären will“ (Der deutsche L., Vorr. oben S. 612. 800).

Der Krieg und Luther wurde in der gleichen Gedankenrichtung von manchen anderen Schriften der Jubiläumszeit eigens behandelt. Man suchte verschiedentlich und auf entgegengesetzten Wegen mit der richtigen Auffassung vom Kriege in Einklang zu bringen die verworrenen Lehren L's vom Erleiden des Unrechts, das dem wahren Christen geboten sei, von der Bergpredigt als Gesetz (ohne evangelische Räte), vom Gegensatz zwischen dem Reich Gottes und der doppelten Moral des Fürsten als Christ und als Lenker des Staates. Andere Schriften wählten sich die ergiebigere und nützlichere Aufgabe, aus L's Schriften gute Gedanken über Vorsehung, Gottvertrauen, Geduld im Leiden usw. als Heilmittel für die Wunden des Weltkrieges zu verwenden.

Wir nennen: Prof. *W. Walther* Deutschlands Schwert durch L. geweiht, (oben S. 603) und den Antipoden dieses positiven Rostockers, Pfr. *F. Rittelmeyer*, Christ und Krieg (München). Früher hatte Rittelmeyer in seinen Vorträgen Kritiken gegen L's Theorien vom Kriege vorgebracht, gegen die sich Pfr. *H. Steinlein* in der Schrift „Luther und der Krieg“ (Nürnberg 1916) erhob, ohne Durchschlagendes vorzubringen. *E. Cremer* schrieb „Weltkrieg und Reformationsjubiläum, Ein Wort zur Krisis der Gegenwart“ (Hamburg) und Kons. Prof. *F. Hashagen*, Was hat L. in dieser Kriegs- und Notzeit den evangel.-lutherischen Pfarrern in Deutschland zu sagen? (Rostock). Letzterer findet nach L's Vorbild „bei uns überall Teufelswerk“ und zwar, auch hierin einer Manie von L. ähnelnd, „oft genug in der Form der Besessenheit“ (35). Oberkons. Propst *G. Kawerau*, L's Gedanken über den Krieg (in Schriften d. Ver. f. Ref.-Gesch. N. 124, Leipzig 1916) ist eine ruhige Erörterung. Weiter sind anzuführen: *G. Plitt*, L. und Krieg, Kriegseindrücke und Erinnerungen (Rothenburg) und *L. Rolffs*, Luthergeist im Weltkriege, 12 Ref.-Gedächtnispredigten (Göttingen). Die erste Predigt bei Rolffs ist vom liberalen Theologen *O. Baumgarten*, andere kommen vom gleichen Lager her. Es feiert hier die Rechte mit der Linken vereint die Religio-

sität L's in irgend einem allgemeinen Sinn als helfenden Geist. Liz.-Pfr. *Wolf* in Chemnitz sammelte „Lutherworte an das deutsche Volk im Weltkrieg" (Stuttgart). — Hierher gehören auch wegen der engen Beziehungsnahme auf L. und die Reformation die Kriegspredigten von Pfr. *Christ. Bürckstümmer* „Ein feste Burg" und die unter dem gleichen Titel „Ein feste Burg" von Hofpred. *B. Doehring* hsgeg. zweibändige Sammlung von zeitgemäßen Predigten verschiedener Verfasser. „Deutsche Theologen über den Krieg, Stimmen aus schwerer Zeit" heißt eine Sammlung von *W. Waible.* Die „Erlanger Aufsätze aus ernster Zeit, Zum Gruß an die Studenten" (Erlangen) bringen besonders in dem Beitrag von Prof. *H. Jordan* Luther ins Feld. Der „Heimatgruß an unsere Feldgrauen" zur Lutherfeier, hg. von der Evangel. Feldpropstei (Berlin) ist der Ansicht, L. habe „unserem ganzen deutschen Volk etwas zu sagen" und sagt einfachhin von „unserer Zeit, die ohne Besinnen mit dem ‚Ein feste Burg' ins Feld gezogen ist", sie könne „L. unmöglich vergessen".

Zu einem viel ernsteren Gegenstand, als es diese Phantasien vom lutherschen Trutzlied in katholischem Soldatenmunde sind, führt uns eine gleichfalls der Jubiläumszeit entstammte Klasse von Schriften über die neue deutsche Religion. Hier feiert die obige Verherrlichung des deutschen Luther ihren Triumph. Die „königliche Freiheit des Christenmenschen", die das Wesen des lutherischen Glaubens sein soll (Fuchs, oben S. 799) ist emsig daran, ein Deutschchristentum ohne Christentum zu gründen. Die Reformationsfeier ließ man dafür Propaganda machen, indem man die Bewegung der Geister in der Spannung und dem Wirrsale des Krieges ausnützte. Das blutige Zerfleischen der Christen untereinander habe, so hieß es, gezeigt, daß das Christentum machtlos ist, um das Gebäude der Kultur zu stützen. Luther wird teils für die neuen Bemühungen ausgebeutet, nämlich mit Äußerungen seiner ersten Sturmjahre, teils als untauglich offen zur Seite getan.

„Der moderne Mensch in Luther" (Jena, 2. Aufl.) benennt sich eine hiehergehörige Schrift von *C. Vogl.* „Die Religion der Freude" heißt eine solche von *W. Colsmann* (Leipzig), die den Leser seiner eigenen Göttlichkeit und Unvergänglichkeit bewußt machen will, ohne daß luthersche und andere Dogmen ihn verwirren. Man vgl. *J. Meyer,* Deutscher Glaube und christliches Bekenntnis (1916). Die Zeitschrift „Die Tat" (Jena, Diederichs) arbeitet im Sinne jenes teutonischen Christentums. Unter dem Titel „Deutsche Frömmigkeit, Stimmen deutscher Gottesfreunde" (Jena, Diederichs), sammelte *W. Lehmann* Ausführungen von Meister Eckhart, den Gottesfreunden, von Sebastian Frank, Valentin Weiget, Jakob Böhme, auch Mißverstandenes von Tauler, Seuse u. a.

Paul de Lagarde und Arthur Bonus müssen gleichfalls hier beisteuern zum „Aufbau eines Tempels, in dem die deutsche Frömmigkeit wohnt“; so komme man zugleich zu einer „Germanisierung des Christentums“ und einer „Gemeinschaft aller Gläubigen der Erde“. Für Luther wurde demonstrativ das Tor zum Zutritt unter die Sprecher verschlossen. Keine Stelle von ihm ist aufgenommen. Der Herausgeber erklärt: „Luthers herrlicher Anlauf ist gescheitert“. Es gibt nach ihm auch nicht ein „Luthertum, sondern eine Fülle von Schattierungen bei ihm“; es gibt auch gar nicht „das Christentum“ (S. 3. 5). Und doch zieht die Sammlung christliche Mystiker heran. Soll es Sehnsucht nach wirklicher Religion bedeuten, daß man deren Duft anziehend findet? Flüchtet man doch vielfach aus der Dürre der Religionslosigkeit zur Mystik, um bei ihr irgend ein Genügen zu erhalten, eine charakteristische Strömung unserer Zeit. Abirrungen liegen nahe. Mit Nachäffungen religiöser mystischer Bräuche betört *A. Horneffer*, der bekannte Monist, seine Leser in dem Buche Symbolik der Mysterienbünde (München 1916). Er sagt, zur Abfassung habe ihm die Hauptanregung der Freimaurerbund gegeben, „der einzig echte Mysterienbund, der in der Gegenwart noch lebendig ist“ (Vorr.).

„Freie Predigten“ nennen sich die „Vorschläge zur Weiterführung des Reformationsgedankens“ von *Arthur Drews* (Jena, Diederichs). Dieser Monist, so klagte eine konservative Stimme, würdige nicht einmal L's persönliche Größe (Theol. Literaturblatt 1918 S. 133). Die Schrift vom „Deutschchristentum auf rein evangelischer Grundlage, 95 Leitsätze zum Reformationsfest“ (Leipzig) hat Hauptpastor von Flensburg *F. Andersen* mit Mitarbeitern herausgegeben. In These 50 erscheint aber Christus bloß als der Vertreter edelsten Menschentums, These 65 beseitigt die Erlösung usw. (s. Evangel. Kirchenzeitung 1917 Nr. 45). Bei „Deutscher Glaube u. deutsche Sitte“ von *E. Troeltsch* brauchen wir uns wegen der bekannten Stellung des Verf.s nicht aufzuhalten; ebensowenig bei den Schrifen des beredten Pfr. *F. Rittelmeyer*, Vom Gott der Deutschen (Nürnberg 1915), Deutschlands religiöser Weltberuf (ebd. 1915), Von der Zukunft des deutschen Geistes (ebd. 1916). In seinem schon genannten „L. unter uns“ (oben S. 790) konstruiert Rittelmeyer die Brücke von L. zur neuen deutschen Religion. Er richtet S. 69 eine im Angesicht der Jubiläumsliteratur nur allzu erklärliche Frage an den Leser: „Soll nun nach diesem Fest eine allgemeine Luthermüdigkeit eintreten?“ und antwortet: „Nein, wir wissen, wie Luther in uns lebendiger Mithelfer werden kann an der großen deutschen Zukunft“. Die „deutsche Religion“ des Unglaubens dürfte an dem Verf. einen starken Mitarbeiter besitzen.

Der Zusammenschluß der dahin strebenden Kräfte ist ein drohendes Sturmzeichen für die Zukunft, eine ernste Mahnung an alle religiös Gesinnten, schon für die nächsten Jahre nach dem Kriege sich auf große Kämpfe bereit zu halten. Die katholische Seite darf wegen der alle Religion zersetzenden vielen neuen teutonisch-protestantischen Schriftsteller, deren Stimmen sich beim Lutherjubiläum vernehmlich machten, die Macht der Literatur des Festjahres umso weniger gering schätzen. Diese gewaltig angewachsene Literatur zeigt zwar die größte Uneinigkeit in der Konfession, auf deren Boden sie gewachsen, und Uneinigkeit bedeutet Schwäche. Aber die nämliche Literatur kündet auch, wie wir sahen, die entschlossene Einigkeit an in der Frontstellung gegen den Katholizismus. Sie weckt die Katholiken auf, mit allen Kräften auf ihrer Hut zu sein.

In der soeben angeführten Stelle ließ Rittelmeyer das Wort „Luthermüdigkeit" fallen. Solche Müdigkeit dürfte allerdings nach der übertriebenen Kraftanstrengung zum Feste zunächst in der protestantischen Literatur eintreten. Ja die Wirkurg der „theatralischen Steigerung" ist sicher bei manchen die Skepsis, wie sie nach eigenem Geständnis z. B. bei Prof. O. Baumgarten „durch den ewigen Panegyrikus auf Luther im Jahre 1883 hervorgerufen wurde (Evangel. Freiheit 1917 S. 227 f). — Den geduldigen Leser vorliegenden Berichtes könnte ob der Länge der Listen „Luthermüdigkeit" in anderem Sinne überfallen. Um dem Rechnung zu tragen, sei hier ein kleiner Abschnitt über Erzeugnisse der Jubiläumsliteratur eingefügt, die zugleich der Unterhaltung und religiösem Zwecke gewidmet wurden.

X. Luther-Novellen und Luther-Dramen. *W. Kotzde* „Die wittenbergische Nachtigall" (Stuttgart) ist eine ausführliche dichterische Erzählung in guter Prosa. Während sich der Verf. Vers und Reim erspart, hat er im Inhalt umso mehr an L's Person und seiner Umgebung die Dichtung walten lassen. Er hat nicht bloß vollends Unhistorisches, sondern auch Unmögliches in sein sonst für viele gewiß spannendes Werk hineingedichtet. Des Hamburger Romanschriftstellers *J. Dose* „Luthergeschichten" (Wismar) wurden als eine „Gabe zum Reformationsjubiläum" namentlich „für unsere Feldgrauen" in neuen Umlauf gesetzt. Es sind fünf mit Abgeschmacktheiten gefüllte Luthernovellen, in denen z. B. in Katharina Boras Kloster die Äbtissin höchsteigenhändig eine Nonne täglich durch zwei Wochen bis aufs Blut geißelt (S. 196). Ebenso wurde ein neuer Umzug eingeleitet für die Übersetzung des dänischen Lutherromans von *J. Knudsen*, „Angst, Der junge M. L." (Stuttgart). Ein Liebesverhältnis des Studenten Luther zu Ursula Halbe, Frau

Cottas Nichte, von dem die Geschichte nichts weiß, ist beispielsweise darin mit kühnen Strichen verwendet. In Novellenform gibt *W. Vesper* „L's Jugendjahre, Bilder und Legenden" (München) und nimmt darin unter anderen Phantastereien, um die Verderbtheit des Klerus zu zeichnen, einen erdichteten Traum L's in der Peterskirche von Venus u. s. w. zu Hilfe. Ein Roman ist auch *E. Uellenbergs* Leben von Adolf Klarenbach, dem lutherischen „Märtyrer" des Bergischen Landes (Leipzig), ebenso *P. Schreckenbachs* Buch „Michael Meyenburg", das den Bürgermeister von Nordhausen zum Mittelpunkt spannender Erzählungen macht (Leipzig).

Lutherdramen waren bei der Säkularfeier der Geburt L's 1883 anscheinend beliebter als jetzt, wo sich die ganze L.-Stimmung auf die Presse geworfen hat. Immerhin liest man von der Aufführung solcher Bühnenstücke, besonders in den Tagen des Reformationsfestes. Sie wurden in verschiedenen Städten unter großem Zulauf, besonders aus rührseliger und unterhaltungsfreudiger Frauenwelt, gegeben. Am häufigsten dürfte das zum Jubiläum verfaßte und für kleine Bühnen geeignete „Deutsche Lutherspiel, Der Fähnrich Gottes" von *G. Bub* (Ansbach) aufgeführt worden sein. Von den Fabeln, mit denen das Werkchen wohl weniger aus Gehässigkeit als aus Unwissenheit gespickt ist, sagte ein protestantischer Kritiker: „Alle diese Dinge hätten vermieden werden können, wenn man sich nur die Mühe geben würde, sich um die Lutherforschung etwas zu kümmern. Wozu arbeitet denn. diese eigentlich?" (*W. Köhler*, Theol. Lit.zeitung 1917 S. 389). Ein Wort, das eigentlich viel mehr der Gesamtheit der Jubiläumsliteratur gilt, sogar Köhler selbst nicht ausgeschlossen, als dem armen Theaterdichter.

Devrients älteres Lutherdrama stand bei allen inhaltlichen Mängeln formell bedeutend höher als die jüngsten Erzeugnisse. Mit ihm können sich einigermaßen nur messen die Stücke von Friedrich Lienhard und A. Bartels. *F. Lienhards* „Luther auf der Wartburg" von 1906 (Stuttgart), jetzt wieder auferstanden, bildet einen Teil seiner gerühmten Trilogie „Die Wartburg". Ein Muster seiner dramatischen Kunst und zugleich seiner tiefer gehenden Lutherauffassung sind die von frommer protestantischer Kritik beanstandeten Szenen, wo L. auf der Wartburg in den inneren Kämpfen oder in Halluzinationen die Einwürfe seines katholischen Gewissens verspürt; so wo er (statt mit dem Teufel) mit dem ihm erscheinenden eben verstorbenen alten Hellgraf, dem Alchymisten von Eisenach, disputiert. „Du bist der Mann", ruft Hellgraf, „der den Menschen die Autorität nimmt". „Hatte die Menschheit vor dir kein Gewissen? Streichst du tausend Jahre aus,

hoffärtiger Mensch, und nennst sie schlecht beraten?" „Ich mußte den Gottesbrunnen wieder ausgraben", erwidert L., und Hellgraf: „Ich und ich und ich — ich L. Wer bist du? Lieber, zeig mir deinen Schein!" L's Antwort ist: „Ich hab's erlebt", — und so geht der Disput mit dem Geiste fort, bis es zur Szene des Tintenfasses kommt. *A. Bartels* hat fast zu gleicher Zeit mit Lienhard eine wiederholt aufgeführte dramatische Trilogie über Luther allein, die Bewegung seiner Zeit einbegreifend, verfaßt (München). Auch er deutet in den lebhaften Dialogen, z. B. zwischen L. und Thomas Münzer, die Selbstwidersprüche seines Helden notgedrungen und halb unfreiwillig an; er vermengt aber Unhistorisches mit der Geschichte so sehr, daß er z. B. den Jugendfreund L's Alexius, der, wie man jetzt weiß, nie existiert hat, als Rivalen L's bei einer Liebschaft aufführt, wonach ihn dann der Blitz tötet und L. ins Kloster geht. Bartels gab auch vor den Jubeltagen eine Sammlung von religiösen Liedern verschiedener älterer und neuerer Verfasser mit dem Titel „Ein feste Burg ist unser Gott" heraus. Er gab damit den Auftakt zu anderen Gedichtsammlungen zu Ehren L's oder der Reformation, so von *M. Knabe* und *R. Zellmann*, L. und sein Werk in Gedichten (Halle), und von *W. Rüdel*, Morgenglanz der Ewigkeit (München). Von *Wolzogen* erschien L. auf der Koburg, eine Dichtung (Berlin). Wir nennen weiter das „deutsche Schauspiel" von Pfr. *H. Gommels*, „Wachet auf! Es nahet gen den Tag" (Stuttgart), das besonders den deutschen Gedanken in L. ausprägen sollte, und des Dichters *Strindberg* „Luther", gegen dessen heutige Aufführung eine protestantische Einsprache dahin lautet, daß „seine Gegner an ihm stille Freude haben können, so derb hebe er den Kraftmenschen in seiner Frühzeit hervor" (Christl. Welt 1915 S. 2 f); dann *Naglers* M. L., ein Festspiel für die Jugend (Leipzig); *R. Eckardts* Festspiel „In evangelischer Freiheit" (Berlin), das „dramatische Zeitbild aus dem J. 1505" von *A. Graf* mit dem Titel „Als die Zeit erfüllet ward", und die Einakter von *B. Garlepp* „Vom Himmel hoch da komm ich her" und „Luther im Bären zu Jena" (Berlin). Für Volksunterhaltungsabende schilderte auch *A. H. Braasch* dramatisch die Begegnung L's mit den Schweizer Studenten bei der Rückkehr von der Wartburg „Luther im Bären 1522". — Dafür, daß Lichtbildervorträge nicht fehlten, sorgte unter anderen *E. H. Bethge* mit seiner Sammlung: „Unser Luther".

Hier seien auch die Kalender erwähnt. Die Fürsorge auf diesem Gebiet ging bis zu dem Abreißkalender mit Lutherworten des Pastor *Jastrow*. Den verbreitetsten Lutherkalender lieferte mit den entsprechenden Entstellungen und Gehässigkeiten in Prosatext und Gedicht wieder der Evangelische Bund im „Evang. Volksboten" für 1917 (Berlin); er wurde in über 100.000 Stück hinaus-

geworfen. Man las darin u. a. die Märe von der Drohung des päpstlichen Gesandten Aleander, Rom werde dafür sorgen, daß die glaubensrebellischen Deutschen „in ihrem Blute erstickten" den Massen wurde darin gesagt, wie die Katholiken, weil Gegner des Luthertums, „als zerstörende Gewalten die Einheit der Nation gesprengt hätten" (S. 57) — alles im Interesse des heutigen konfessionellen Burgfriedens? Ein anderer vielgelesener Kalender, der „Gesundbrunnen" des Dürerbundes (München), läßt Friedensquellen fließen. Es heißt darin: „Sollten wir nicht, auch wenn der Reformator Luther entgegen ist, den deutschen L. miteinander ehren und lieben können?" „Wir dürfen L's wahrlich froh sein, welchen Glaubens wir auch sind!" Der harmlose, jeder Geschichts- und Gegenwartskenntnis bare Ton erinnert fast an ein interkonfessionelles Mädchenpensionat.

Dieser falsche Versöhnungston war aber in zahlreichen Festschriften, die ebenfalls gemäßigt auftreten wollten, zu hören. Vielfach hat man die Gegensätze künstlich verschleiert und dem katholischen Teile eine Annäherung an den protestantischen Standpunkt zugeschoben, die ihm fremd ist und bei aller bürgerlichen Toleranz und Hochachtung fremd bleiben muß. Man wird uns vergeblich einreden, wie es versucht wurde, wir hätten ja doch große Geistesschätze von Luther und wir seien eigentlich als Deutsche und als Christen „Blut von seinem Blute" (*H. v. Treitschke*). Ging doch Prof. *H. v. Schubert* in seiner Heidelberger Festrede so weit zu sagen, der Katholizismus habe sich unter protestantischem Einflusse so stark gewandelt, daß „in der Wirklichkeit des Lebens", wenn auch nicht theoretisch, der „Grundbegriff von allen geistlichen Rechten bei ihm wanke; derselbe gebe sein Eigenrecht als Gesellschaft auf und erkenne praktisch Sohms Grundsatz an, wonach es „in der abendländischen Kulturwelt keine souveräne Kirche mehr gibt, und nur der Staat souverän ist". Daß unsere Theologen und Kanonisten das Gegenteil lehren, weiß v. Schubert aus Sägmüllers Kirchenrecht, das er zitiert. Aber in der Praxis sei doch, sagt er, der „Rechts- und Zwangscharakter" der katholischen Kirche aufgegeben — „sonst hätten die Deutschen im Kriege nicht so zusammenstehen können" (!) S. 34. Die hier zu Grunde liegende Täuschung protestantischer Jubiläumsschriftsteller ist ein neuer allgemeiner Zug zur Charakteristik des jetzigen Protestantismus. — Wenn es noch nötig wäre, etwas zur Öffnung der Augen über die Vergeblichkeit von Friedenserwartungen beizutragen, so würden es die hier an letzter Stelle zu erwähnenden Schriften der Festepoche tun.

XI. Werbeschriften zur Feier. Festberichte. Die im Auftrag des deutsch-evangelischen Kirchenausschusses verfaßte Schrift von Konsistorialrat *P. Conrad*, Die Reformation und das deutsche Volk (Berlin), sollte direkt für lebhafte und streitbare Begehung des 31. Oktober werben. Sie läßt voll Eingenommenheit gegen Katholisches die nivellierend versönliche Stimmung, wie sie von der Aufklärungszeit her kam, fallen. Sie stellt die Orthodoxie über die Aufklärung und zeigt sich nebenbei mehr für die Reformierten eingenommen als für das Luthertum, von dem sie sagt, es sei „eigentlich bis heute eine Pastorenkirche geblieben . . . seufzend unter der mangelnden Teilnahme der Gemeinden“ (S. 29).

In den zur Werbung bestimmten „Lutherblättern“ der Allg. Evangel.-luth. Konferenz hg. von *J. Hübener* (Leipzig) ergreift Prof. *Hans Preuß* in seiner temperamentvollen Weise zweimal das Wort, in den Schriften „Was hat denn L. eigentlich gewollt“ und „War L. ein Pfaffe?“ Von dem oben gekennzeichneten handfesten *Petrich* ist ein „Jubelbüchlein“ (Düsseldorf), vom Kgl. Hofprediger *B. Rogge* ein Lutherbüchlein für das deutsche Volk (Altenburg, 382. Tausend!) erschienen, in welchem er Tetzel auch künftige Sünden durch den Ablaß vergeben und vergangene nach Geldtaxen berechnen läßt, eine übrigens in den Jubiläumsschriften öfter vorkommende Verleumdung. Von *W. Schmidt* haben wir die kleine Werbeschrift „Durch L. befreit“; von Prediger *R. Otto* den „Weckruf des Ref.-Jubiläums an die evang. Christenheit“ (Leipzig); von *H. Schmöckel* das phantasievolle Büchlein M. L. (Potsdamer Stiftungsverlag); von anonymer Seite „Dein Reich komme, ein Gruß ins Feld zum Ref.-Jubiläum“ (Stuttgart). Letztere ist eine der vielen Flugschriften, die den Weg zu den deutschen Soldaten schon in der Aufschrift suchten, während Dutzende von andern kleinen Schriften und Büchern ohne Feldadresse im Titel den Zugang zum Heere fanden und unentgeltlich in Massen von Exemplaren an protestantische wie an katholische Krieger verteilt wurden. Stellenweise wurden unsere katholischen Leute in den Schützengräben, hinter der Front und in Lazarethen mit solcher unwillkommenen Ware wiederholt überschüttet.

Ein beliebtes Ziel der Werbung war in der Heimat die Schuljugend. Wir nennen: „Zur Reformationsfeier von 1917, Ein Brief an die evangelische Jugend“ (Bremen); Oberkirchenrat *E. Haack*, „L's Leben und Wirken“ (Schwerin, 176. Tausend), ein Büchlein, das die Jugend in eine wahre Märchenwelt einführt; *O. Leisner*, Lutherbüchlein für die deutsche Jugend; *C. Kaul*, „Ein Lutherbuch für die deutsche Jugend“ (Halle). Für die Schulen war die Schrift von *A. Knabe* und *R. Zellmann* (S. 806) und für die Lehrer als Stoffsammlung *R. Zellmann*, Luther; „Lieder, Fabeln, Gedichte usw.“ (Halle); für die

heranwachsende Jugend *P. Kaiser*, „Unser Reformator M. L.", „damit sie die große Zeit der Befreiung deutschen Geistes miterlebe" (Prospekt); für Kinder neben den schon erwähnten Schriften von Buchwald und Mosapp diejenigen von *G. Bayer* (Calw), von *G. Füßle* (Stuttgart) und *E. Fischer* (Bielefeld). Von den genannten Jugendschriften soll Bayer den kindlichen Ton am besten getroffen haben.

Anleitungen zur Abhaltung der Feier gaben außer den oben angeführten Predigt- und Dispositionssammlungen Pfr. *W. Braun*, „Die gottesdienstliche Feier des Ref.-Jub., eine Stoffsammlung, zugleich ein Handbuch für die Hausandacht" (Berlin); *K. Glebe*, Luther-Abende, eine Handreichung zur festlichen Ausgestaltung usw. (Witten, Westdeutscher Lutherverlag), und Kons. *P. Conrad*, „Volksabend" für die Ref.-Feier (Gotha).

Es wäre zu begrüßen, wenn die in letzteren Schriften wie in viele andere eingestreuten Mahnungen, die Feier zur Vertiefung religiöser Gesinnung zu benützen, fruchtbaren Boden gefunden hätten. Die Reformationsfeier konnte unstreitig durch religiöse Veranstaltungen auf Empfängliche und Wohlmeinende in jener vorteilhaften Richtung wirken, die wir oben (S. 618) den edeldenkenden Grafen *von Pestalozza* haben herbeiwünschen hören. Das ist auch unter der Wirkung der Güte Gottes, die ihre Wege zu unfreiwillig Irrenden oft mit einem großen Reichtum von inneren Gnaden zu finden weiß, sonder Zweifel geschehen. Das lassen Predigten hoffen wie die von *H. von Bezzel* nach seinem Tode erschienenen über die zehn Gebote (Neuendettelsau), praktische und fromme Katechismusreden, in denen, wie der Herausgeber Pfr. *Götz* sagt, die Stimme des von den gläubigen Protestanten Bayerns verehrten höchsten Kirchenvorstandes, „die man zur Jubelfeier der Reformation schmerzlich vermißte, noch übers Grab redet". Es wäre nicht unserer Absicht entsprechend, wenn vorliegende Übersicht nur den Eindruck der polemischen Seite der Feier hinterlassen würde.

Sie sei geschlossen mit Veröffentlichungen, die über die Ausführung der Feier berichten. Die betreffenden Schriften sind in der Regel mit Abdrücken der gehaltenen Predigten und Vorträge gefüllt. Erst eine verhältnismäßig kleine Zahl liegt beim Abschlusse dieses Literaturberichtes vor, aber ohne Zweifel steht noch ein großer Zuwachs in Aussicht.

Die Schrift „Reformationsfeier der Universität Berlin" (Berlin) bringt u. a. Reden von Prof. *K. Holl* und Prof. *A. Deißmann*. Von der Heidelberger Feier berichtet nicht bloß eine Schrift mit der Rede H. v. Schuberts (oben S. 807), sondern auch „Die 4. Jahrhundertfeier der Ref. in Heidelberg" (hg. von *M. Weiß*, Heidelberg). Letztere

enthält u. a. die Rede von *H. Oncken*, L. und das deutsche Volk, und die Predigt von Prof. *Joh. Bauer*, Das Lutherlied und die Kraft des Evangeliums. Sie schließt mit praktischen Mitteilungen über die Gründung des Melanchthonvereins zur Gewinnung junger Prediger. Über die Feier zu Lübeck handelt die Schrift: Die Ref.-Jubelfeier in Lübeck (Lübeck). Die Erlanger Schrift „Zur Erinnerung" usw. hat neben den Vorträgen und den Versammlungsnotizen einen leider nur zu kurzen Bericht über die Lutherausstellung in der Universitätsbibliothek. Lutherausstellungen wurden an manchen Orten zusammengebracht. Über diejenige zu Rothenburg a/T. bringt Mitteilungen *A. Schnizlein*, Aus den Schätzen der Kons.-Bibliothek von Rothenburg. In der Schrift Zwei Straßburger Reden usw. kommen Prof. *J. Ficker* und *G. Anrich* zu Wort. „Die Ref.-Feier an d. Universität Bern" spiegelt zum Teil die Mitbeteiligung der Schweiz. Der Gustav-Adolf-Verein gibt Rechenschaft von seinem Eingreifen in dem „Bericht über die Tätigkeit usw." (Leipzig), woraus besonders der „Bericht über die 4. Kriegs- u. Reformationsversammlung vom 11. Oktober 1917" hervorzuheben ist. Ähnlich erstattet interessante Rechenschaft über die oben öfter genannte „Konferenz" die Schrift: Die XV. Allgemeine Evangel.-Luth. Konferenz 6.—9. August in Eisenach (Leipzig 1917). Über die Feier der Universitätsstadt Upsala berichtet unter Mitteilung der Reden Reformationens Fjärde Jubileum i Upsala, Stockholm 1917.

Beim Rückblick auf die enorme literarische Anstrengung, die in obigen Blättern flüchtig gezeichnet ist, wird sofort unwillkürlich die Frage rege: Und die Katholiken? Sie haben gegenüber der Flut all dieser Schriften eine würdige Zurückhaltung beobachtet. Sie haben ohne Gegenschriften über Luther im Interesse des Friedens zur Kriegszeit geschwiegen. Und das, obgleich ihr Teuerstes, ihr Glaube und ihre Kirche, oft auf das empfindlichste herabgesetzt wurde; obgleich man ihrer Religion in manchen hier nicht wieder näher zu bezeichnenden Veröffentlichungen das Christentum und allen Persönlichkeitswert, alle Selbständigkeit ja die Jenseitsgeltung direkt oder indirekt absprach; obgleich man von Götzendienerei ihres Kultus redete, ihre Sakramente als Magie bezeichnete, ihres Altargeheimnisses spottete, den Papstantichrist wieder erweckte, ja ihre Gemeinschaft zu dem dreiköpfigen Höllenhunde, dem grimmigen Feind der Weltordnung, rechnete. Das alles könnte wörtlich aus Schriften belegt werden. Die Katholiken werden in Zukunft weiter die Wege der Eintracht und des Zusammenwirkens zum Besten der Gesellschaft gehen, wie die deutschen Bischöfe in ihrem letzten erhebenden Rundschreiben ihnen dieselben aufs neue anempfohlen haben. Sie werden positiv für

das Gedeihen ihrer Kirche wirken in der Hoffnung, daß die selbst auch von protestantischer Seite wiederholt ausgesprochene Erwartung von großem Wachstum des Katholizismus an Ansehen und Stärke nach dem Kriege in Erfüllung gehe. Damit es aber geschehe, werden sie zugleich die geschilderte literarische Rührigkeit des protestantischen Teiles von Deutschland sich zum nützlichen Sporn sein lassen, nicht zwar in der Meinung, daß ihre Sache von der Übermacht in der Presse abhänge, als gründe sie sich auf Papier und Druckerschwärze und öffentliche Meinung, sondern indem sie die Feder in erhöhtem Grad als Behelf zur Belehrung und Aufklärung der Geister gebrauchen.

Andere Fragen, die obiger Überblick wachruft, wenden sich an die Protestanten. Versteht man auf dieser Seite in den führenden Kreisen allenthalben, daß es sich im gegenwärtigen Lauf der Geschichte, im besonderen nach dem Kriege, um eine entscheidende Krisis im Schoße des Protestantismus handeln wird? Manche fühlen zwar dort lebhaft, was Prof. *Kittel* sagt: „Daß aller Wahrscheinlichkeit nach die nächsten Jahrzehnte, wo nicht schon Jahre, uns gewaltige Veränderungen auch auf religiös-kirchlichem Gebiet und im Verhältnis der Kirche zum Staat bringen werden, ist heute schon mit Händen zu greifen" (in der oben S. 619 angeführten Rede). Aber wird man die Rufe hören, die, wenn auch nur vereinzelt, aus protestantischer Mitte ertönt sind, und Wiedervereinigung der gesamten Christen angesichts des Chaos, das sich uns dargeboten hat, wünschen? Wird man wenigstens nüchterner und sachlicher werden in der Beurteilung Luthers, inbetreff dessen so viele schreiende Gegensätze aus protestantischem Munde bei der Jubiläumsfeier laut geworden sind? Wird man sich entschließen, die Studien von Katholiken über Luther zu benützen und unparteiisch zu verwerten, anstatt wie es bis heute zum offenkundigen Nachteile der eigenen Kenntnis geschehen, mit selbstgenügsamer Geringschätzung an ihnen vorüberzugehen und sich durch ewige Wiederholung von veralteten und unhaltbaren Auffassungen jenen Vorwurf der Rückständigkeit aufzuladen, wie er tatsächlich gegenwärtig als wenig ehrenvolles Resultat der Lutherfestliteratur im Ganzen dem ruhigen Beurteiler sich aufdrängt.

Verbesserungen siehe am Schluß dieses Heftes.

München. Hartmann Grisar S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. *J. Nikel*, Breslau. Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung.

1. (VI. Band. 2. u. 3. Heft:) **Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters.** Von *Bernhard Walde,* Priester d. Diöz. Passau. 1916, 8°. XVI + 230 S. M 6.20.

2. (4. u. 5. Heft:) **Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht.** Eine kritisch-exegetische Studie. Von Dr. *Johann Fischer*, Schloßbenefiziat. 1916, 8°. VIII + 248 S. M 6.40.

3. (VII. Band. 1. Heft:) **Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala.** Von Dr. *Johannes Zellinger*, Subregens des Georgianums in München. 1916, 8°. II + 128 S. M 3.40.

4. (2. u. 3. Heft:) **Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments** in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Von Dr. *Johannes Döller,* ord. Professor an der k. k. Universität Wien. 1917, 8°. VIII + 304 S. M 7.80.

5. (5. Heft:) **Die Sumerischen Parallelen zur Biblischen Urgeschichte.** Von P. *Simon Landersdorfer O. S. B.* Mit 2 Tafeln. 1917, 8°. VIII + 102 S. M 3.—.

Man muß es der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster in W. und den Herausgebern der Alttestamentlichen und

Neutestamentlichen Abhandlungen, den Professoren *J. Nikel* (Breslau) und *M Meinertz* (Münster), zu hohem Verdienste anrechnen, daß trotz der schwierigen Kriegslage keine Unterbrechung in den genannten Veröffentlichungen eintrat. Dazu kommt noch, daß die eine oder andere dieser Neuerscheinungen, wie gleich die an erster Stelle zu besprechende Abhandlung von *Walde*, außergewöhnliche Schwierigkeiten in der Drucklegung verursachten.

1. *Bernhard Walde* hat sich in seiner Habilitationsschrift die Aufgabe gestellt, einen Beitrag zur Anfangsgeschichte der hebräischen Grammatik in der deutschen Christenheit zu geben. Die Arbeit reicht bis auf Reuchlin, der in seinen Rudimenta Hebraica, Phorce 1566, die erste brauchbare hebräische Grammatik und das erste zuverlässige hebräische Wörterbuch der deutschen Christenheit dargeboten hat. Die ersten bescheidenen Anfänge der Bahnbrecher für Reuchlin werden uns daher in dieser Abhandlung vorgeführt. Mit vielem Geschick und großem Fleiß hat sich der Verf. seiner anscheinend wenig lohnenden Aufgabe unterzogen. Die Arbeit beruht zum größten Teile auf ungedruckten handschriftlichen Quellen, welche in der Darstellung „vor allem selbst zu Worte kommen, da gerade die ursprüngliche Fassung der Texte, die vielfach keiner Erläuterung bedürfen, Interesse beanspruchen wird“ (Vorwort S. IV). Wir lernen als Hebraisten kennen Henricus de Hassia († 1397), Stephan Bodeker, Bischof von Brandenburg († 1459), Weihbischof Sifrid Piscatoris von Mainz († 1473), Winand Stegen, Johannes Agen, Petrus Nigri († c. 1483), Konrad Summenhart († 1502), Stephan Septemius, Benediktinerprior zu Ebersberg († nach 1512), dann als Förderer des Studiums der hebräischen Sprache und Sammler hebräischer Werke (neben anderen) Wessel Gansfort von Gröningen († 1489), Johann von Dalberg, Bischof von Worms († 1503), Abt Johann Trithemius von Sponheim († 1516), den Nürnberger Arzt und Humanisten Hartmann Schedel († 1514) und den Ulmer Gelehrten Johannes Böhm († 1535). Mit Recht weist *W.* darauf hin, daß es vor allem die Verordnungen der Konzilien von Vienne (1311) und Basel (1434) und die Kontroversen mit den Juden waren, welche den christlichen Theologen den äußeren Anstoß zur Beschäftigung mit der hebräischen Sprache gaben. So ist die vorliegende Arbeit als Beitrag zur Geschichte der Judenmission und der jüdisch-christlichen Kontroversen am Ausgang des Mittelalters auch für den Geschichtsforscher von Interesse.

Im Mittelpunkte der Darstellung steht, wie billig, der Dominikaner Petrus Nigri. Als erster christlicher Hebraist Deutschlands in dieser Periode wird er in seinen Leistungen als Hebraist

wie als Polemiker gegen die Juden eingehend gewürdigt. Dazu werden wir (S. 89—96) mit einer von Nigri (1476 77) verfaßten, nur handschriftlich erhaltenen (Cod. lat. mon. 23818) Erklärung der Psalmen nach dem Urtext bekannt gemacht und erfahren auch die näheren Umstände der Schenkung von 42, bezw. 43 hebräisch-aramäischen Handschriften an das Dominikanerkloster in Regensburg durch den Münchener Herzog Albrecht IV den Weisen im Jahre 1476, sowie das von Petrus Nigri mit Hilfe des Juden R. David aus Eichstätt angelegte Verzeichnis derselben (S. 74—82).

Aus der Psaltererklärung (Bl. 39b) teilt *W.* (S. 94 Anm. 2) eine interessante Stelle mit, welche im Verein mit der zweiten unten folgenden Mitteilung die Anschauungen des Schriftstellers und seiner Zeitgenossen beleuchtet. Zu Ps 13(14),4 führt Nigri aus[1]: (deuorantes populum meum) quod ad literam de Judaeis exponitur, qui comedunt christianos i. e. accipiendo totum pro parte per synodochen, quia interficiunt innocentes et paruulos christianorum et comedunt in mazot i. e. fogaciis uel azimis panibus sanguinem ipsorum et bibendo miscendo in vino in paza i. c. pascate in cena, ut expertum claret in sancto martire symone in Ciuitate Tridentina, quod mihi optime constat, qui processibus corrigendis personaliter interfui pluribus Judeis reis existentibus viuis tamen captis aliis sentenciatis Anno domini MCCCCLXXV, qui et Jubileus fuit ex indulto pape. Idem expertum est in ciuitate inclita Ratisponensi anno sequenti et in compluribus aliis locis. Ein ähnlicher Standpunkt gegen die Juden findet sich auch in der von *Walde* (S. 178—82) besprochenen lateinischen Übersetzung und Erklärung einer Osterhaggada vom Jahre 1493 (Clm 200). Der unbekannte Übersetzer und Erklärer scheint in Trient gelebt zu haben; er kennt den (von Nigri erwähnten) Judenprozeß zu Trient; die Akten desselben hat er, wie *W.* vermutet, ins Deutsche übersetzt. *W.* glaubt dies schließen zu können aus Erklärungen, wie lactuca agrestis mit kirbel oder kreß, maczos mit matizen. Die Stelle selbst lautet: „ut tridentinorum judeorum prodit confessio, prout judiciarius ibidem contra eos formatus processus continet, quem multo tempore sub magna seruare cogebar custodia, ne furto auferretur aut in aliquo falsificaretur. Qui per me in nostrum vulgare translatus plus quam 24 integrorum arcuum sexternos continet". *Walde* fügt nun die Bemerkung bei (S. 179): „In *Strack*, Das Blut² S. 126ff.. ist keine deutsche Übersetzung aus jener Zeit genannt; auch hsl scheint die Übersetzung nicht mehr vorhanden zu sein". Aber *Strack* führt wenigstens a. a. O. S. 126 einen Satz in deutscher Sprache aus den „Innsbrucker Akten" d. i. den Akten des k. k. Statthaltereiarchivs

---

[1]) Der Text ist bei *Walde* genau nach der Handschrift abgedruckt.

an und dasselbe geschieht zweimal in der Broschüre: „Die päpstlichen Bullen über die Blutbeschuldigung. Simon von Trient“ S. 52. Ob jedoch der unbekannte Übersetzer und Erklärer der erwähnten Osterhaggada zu den „Innsbrucker Akten“ in irgend welcher Beziehung steht, müßte erst näher untersucht werden. Die Osterhaggada selbst ist wohl aus einem Tiroler Stifts- oder Klosterarchive nach München verschleppt worden.

2. *Johann Fischer* widmet dem Ebed-Jahve Problem eine breit angelegte Untersuchung. Auf literarkritischem Wege sucht er die Frage zu lösen, ob die Ebed-Jahve-Stücke erst nachträglich in Is 40—55 eingesetzt worden sind. Als Resultat seiner Untersuchungen stellt er am Schlusse (S. 340) die These auf: „Es darf als sicher gelten, daß die EJSt nicht uno tenore mit dem übrigen Buche verfaßt und niedergeschrieben wurden; sie sind vielmehr eine Ergänzung zum Buche. Es darf als wahrscheinlich gelten, daß der Autor von Is 40—55 sowohl Verfasser der Perikopen als auch deren Redaktor ist“. Sein Hauptgrund für den ersten Teil seiner These ist, „daß der Zusammenhang des Buches nach Ausschaltung der EJSt ein vorzüglicher ist“ und „daß sich letztere überall störend in den Zusammenhang des Buches eindrängen und durch deren Ausscheidung der natürliche Zusammenhang wieder hergestellt wird“ (S. 226; vgl. S. 78). Der Referent gesteht, daß er von den Ausführungen des Verf.s nicht überzeugt worden ist. Sollte z. B. die Beziehung der Perikope 42,1 ff. die als Gegenstück zum Auftreten und der Art des Cyrus einen anderen friedlichen Welteroberer schildert, was von *F.* ja auch zugegeben wird (S. 205), wirklich erst nachträglich vom Propheten hergestellt sein? Der von *Knabenbauer* in seinen beiden Kommentaren und in seiner Abhandlung „Plan und Gedankengang des Isaias“ (ZkTh III [1879] S. 42—52. 449—460) dargelegte Aufbau des 2. Teiles bietet sehr beachtenswerte Momente. Und wenn auch *F.* der Strophentheorie von *Condamin* nicht zustimmen kann (S. 148—52), so scheint doch gerade das Buch Isaias, das ja in vielen Teilen kunstvollen Strophenbau aufweist, auch von dieser Seite her mehr und mehr gewürdigt werden zu müssen, da „die Gesetze der Strophentechnik“ „wertvolle Handhaben zur Disposition der Prophetenreden bilden“ (*M. v. Faulhaber*, Die Strophentechnik der biblischen Poesie S. 22; vgl. noch ebenda S. 4. 7. 10. 14. 17. 19 und *N Schlögl*, Jᵉša'ja).

3. In seiner Studie über die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala bringt Subregens Dr. *Joh. Zellinger* eine Vorarbeit für eine von ihm beabsichtigte Edition der noch vorhandenen Werke Severians. Nach einem kurzen Überblick über

das Leben des syrischen Bischofs und Gegners des hl. Johannes Chrysostomus führt der Verfasser in einer kritischen Rundschau die Überlieferungsgeschichte der Genesishomilien vor, um sich dann im Hauptteil der Arbeit (S. 44—121) einer ausführlichen Darlegung ihres Inhaltes zuzuwenden. Im einzelnen wird das Weltbild Severians, seine Erklärung der Schöpfung des Menschen, des Paradieses, der Prüfungs- und Sündenfallsgeschichte besprochen. Für die Geschichte der Exegese, vor allem für die von Severian vertretene „derb-realistische" (S. 55) Richtung der antiochenisch-syrischen Schule, bietet die Abhandlung interessante Züge. Der Gegensatz dieser Richtung zur allegorisierenden alexandrinischen Schule und der gemäßigt antiochenischen Gruppe, deren Hauptvertreter die beiden Kappadozier Basilius und Gregor von Nyssa sind, ist gut hervorgehoben, nicht minder die Abhängigkeit Severians von Ephräm dem Syrer und sein Einfluß auf Kosmas den Indienfahrer. Neben der exegetischen ist auch die homiletische Seite dieser Genesishomilien einer scharfen kritischen Beurteilung unterzogen.

4. Von großer Belesenheit und rastlosem Sammelfleiß zeugt die Abhandlung von Professor *J. Döller*: „Die Reinheits- u. Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung". Diese Monographie sucht nicht nur die alttestamentlichen Gesetze mit den daran sich knüpfenden Einzelfragen und Streitpunkten eingehend und möglichst erschöpfend zur Darstellung zu bringen, sondern auch sie durch ähnliche Anschauungen zu beleuchten, welche sich bei den verschiedensten Völkern und in den verschiedensten Zeiten finden; denn, so wird vom Verf. im Vorw. (S. VI) betont, „eine derartige religionsgeschichtliche Vergleichung bedeutet keineswegs eine Gefährdung der Bibel, sondern führt im Gegenteil schließlich nur dahin, die ganz eigenartige Offenbarung, die Israel zuteil geworden ist, noch viel klarer zu erkennen und tiefer zu erfassen, als es früher möglich war". Voraussetzung hiefür ist natürlich, daß eine solche Vergleichung vorurteilsfrei durchgeführt wird, und daß darum nicht von vornherein schon das Bestreben sich zeigt, das hohe sittlich-religiöse Niveau des mosaischen Gesetzes auf das Niveau heidnischen Aberglaubens herabzudrücken. Solchen Bestrebungen ist *D.* in ruhiger sachlicher Erörterung entschieden entgegengetreten.

„Die Reinheitsgesetze", so präzisiert er seinen Standpunkt (S. 251), „verfolgen ohne Zweifel einen religiösen Zweck. In allen Dingen, die das Gesetz als unrein brandmarkt, kann man von vornherein einen Zusammenhang mit einem fremden Kulte vermuten. Das Speisegesetz wird Lv 11,44 f; 20,25 f; Dt 14,21 eingeschärft mit dem Hinweise

darauf, daß die Israeliten heilig sein sollen, wie Jahwe heilig ist. Darum habe er sie abgesondert von den übrigen Völkern, damit sie ihm angehören. In den Reinheitsgesetzen (wenigstens in ihrer Mehrheit) sollte wahrscheinltch gegen heidnischen Brauch reagiert und so eine Kluft zwischen den Israeliten und heidnischen Völkern geschaffen werden".

So gestaltet sich auch das Werk von selbst, ohne daß die apologetische Tendenz sich irgendwie aufdrängt, zu einer schönen und wirksamen Apologie der Bibel.

5. *S. Landersdorfer O. S. B.* bringt im ersten Teil seines Werkes vier sumerische Texte zur Urgeschichte der Menschheit in Umschrift nebst Übersetzung und Kommentar und bespricht im zweiten Teile ihr Verhältnis zur biblischen Urgeschichte. Der kurze 3. Text (Nipp. 4611) läßt keine sicheren Schlüsse zu; der umfangreiche 2. Text (Nipp. 4561) aber scheidet als Paralleltext zur biblischen Sündenfall- und Flutgeschichte aus. Vgl. hierüber *Maurus Witzel O. F. M.*, Die angebliche sumerische Erzählung von Paradies, Sintflut und Sündenfall. Ein Dilmun-Mythus. (Keilinschriftliche Studien. Heft 1, S. 51—95). Der erste Text (Nipp. 10673 u. 10562), ein Paralleltext zur Sündfluterzählung, sowie der aus Assur stammende vierte Text (VAT 9307), ein neuer Text zur Schöpfungsgeschichte, wurden bereits von *A. Schollmeyer O. F. M.* in der Zeitschrift „Theologie und Glaube" VII (1915) S. 845—49 besprochen. Den letztgenannten Text hat auch *Erich Ebeling* in Umschrift und Übersetzung veröffentlicht (ZDMG 70 [1916] S. 532—38). *Landersdorfer* führt die Arbeiten seiner Vorgänger weiter und sucht vor allem das Verhältnis dieser sumerischen Paralleltexte zur bibl. Urgeschichte klar zu stellen. Sein Schlußurteil lautet (S. 102): „Wir haben in ihnen (den sumerischen Texten) jedenfalls nicht die Vorlagen zu sehen, nach welchen die biblische Darstellung bearbeitet wäre, sondern wir haben eben wieder ein paar Versionen mehr, die wohl älter sind als die biblische und die verschiedenen akkadischen, von welchen wir kleinere oder größere Bruchstücke besitzen, aber schließlich auch nur Versionen sind und ebenso wie die anderen auf jene Urversion zurückgehen, die wir als Urtradition bezeichnen. Das Verhältnis der biblischen Überlieferung zu dieser Urtradition ist somit durch die neue Entdeckung in keiner Weise geändert, der Hauptgewinn der Kritik im allgemeinen besteht darin, daß wir die babylonische Tradition eine Stufe höher hinauf verfolgen können". Dieses besonnene Urteil wird ein vorurteilsfreier Leser sehr gerne billigen.

An neuen Momenten, welche die beiden sumerischen Texte zur Schöpfungs- und Sündflutgeschichte bieten, wären hauptsäch-

lich die folgenden zu notieren. Nach dem babylonischen Schöpfungsberichte des Berossus ist es Bêl d. i. Marduk, aus dessen Blut die Menschheit gebildet wird, hier aber schlachten die Götter den sonst nicht näher bekannten Gott Lamga (vielleicht der Gott Sin). Einen gewissen Anklang an die biblische Darstellung könnte man in dem Umstande erblicken, daß nach dem Assurtext die Götter sich beraten, bevor sie ans Werk gehen: „Was wollen wir hervorbringen? Was wollen wir schaffen? Ihr Anunnaki, große Götter, was wollen wir schaffen?“ *Landersdorfer* bemerkt aber dazu (S. 86—87): „Die Übereinstimmung ist tatsächlich überraschend. Trotzdem geht es nicht an, auf Grund derselben eine literarische Abhängigkeit zu konstatieren, da es sich um einen vereinzelten Zug handelt, der sich zudem unschwer psychologisch erklären läßt. Immerhin ist es nicht ausgeschlossen, daß wir darin einen Rest aus der gemeinsamen Urüberlieferung vor uns haben“. Nach dem neuen sumerischen Text aus Nippur heißt der Held der Sündfluterzählung Ziudgiddu; die Dauer des Regensturmes wird auf 7 Tage und 7 Nächte angegeben, nach der akkadischen Version 6 Tage und 6 Nächte. In ihrem polytheistischen Charakter stehen jedoch auch diese neuen Texte im Gegensatz zum monotheistischen Grundzug der biblischen Berichte. Darum hat *A. Schollmeyer* recht, wenn er sagt (a. a. O. S. 849): „Man mag auch vom Alter und Abschluß der Genesis denken, wie man will, in jedem Falle gehen die ihr zugrunde liegenden Erzählungen über die Uranfänge der Menschheit auf alte, ja uralte Quellen zurück; jedes neue diesbezügliche Dokument, das dem Kulturboden Babyloniens entstammt, beweist dies, läßt aber auch die Einzigartigkeit der biblischen Erzählungen in immer hellerm Lichte erstrahlen“.

Innsbruck. Jos. Linder S. J.

Liz. Dr. *Anton Jirku*, Privatdozent an der Universität Kiel, **Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels.** (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 22. Band, 3. Heft). Gütersloh 1918, Verlag von C. Bertelsmann. 8°. 86 S. M 2.—.

Privatdozent *Jirku*, der als Schüler *Sellins* sich zur positiven Richtung unter den gegenwärtigen prot. Alttestamentlern bekennt, verfolgt mit dieser populär-wissenschaftlichen Schrift den Zweck zu zeigen, daß durch die Ergebnisse der neueren palästinischen, vorderasiatischen und ägyptischen Altertumsforschung die Erkenntnis sich Bahn gebrochen hat, „daß wir unsere Auffassung von den

alttestamentlichen Quellen und ihrem historischen Werte, gerade was die älteste Zeit betrifft, einer neuerlichen Prüfung unterziehen müssen“, indem „uns nun, gestützt auf dies neu gewonnene Material, viele Berichte des Pentateuchs in einem neuen, glaubwürdigeren Lichte erscheinen, und wir sehen, daß viele, bislang angezweifelte Angaben dieser Quellen gut zu den Tatsachen passen, die uns der neuerschlossene alte Orient erkennen läßt“ (S. 11—12). In dieser Hinsicht bedeutet die kleine Schrift des Verf.s, der mit anerkennenswerter Sachkenntnis die Bausteine zu seinen Beweisführungen zusammengetragen hat, einen erfreulichen Fortschritt, besonders gegenüber gewissen Richtungen der negativen Bibelkritik, welche die, vielleicht unbequemen Ergebnisse der Altertumsforschung vornehm ignoriert oder den positiv gerichteten Fachgenossen die „Apologetik“ zum Vorwurfe zu machen beliebt. Die von der Kritik gegen die Geschichtlichkeit der Patriarchen, vor allem Abrahams, dann Moses' und seines Werkes, vorgebrachten Gründe werden im allgemeinen gut entkräftet. Zur vollen Klarheit in der Beurteilung der geschichtlichen Bücher des A. T. hat sich der Verf. jedoch noch nicht durchgerungen. Inwieweit sind sie Dichtung und inwieweit Wahrheit? Diese Frage wird man sich notwendig stellen müssen, wenn wir „uns mit der Formel: Dichtung und Wahrheit abzufinden haben“ (S. 36). Welches ist hiefür das Kriterium? Dazu können auch die vielen Sonderansichten *Jirkus* nicht unwidersprochen bleiben.

Nur einige seien hier angeführt. Kann Gen 14,20c wirklich „nur so verstanden werden, daß Melkisedek den Zehnten zahlt, nicht aber Abraham, wie meist angenommen wird“ (S. 38)? Hebr. Kap. 7 stimmt hierzu nicht. S. 63 heißt es: „Was der Name dieses Gottes (Jahwe) bedeutet, wissen wir nicht. Die Erklärung, die sich Ex 3,15 für denselben findet, ist zweifellos ebenso falsch wie alle die modernen Theorien, die diesen Namen auf Grund aller möglichen Sprachstämme erklären wollen“. Ferner S. 65—66: „Bei alledem dürfen wir freilich einen Punkt nicht übersehen, daß nämlich der Monotheismus des Mose noch nicht ein solcher in unserem Sinne war; daß nämlich Mose in Jahve zwar den Gott Israels sah, dabei aber die Existenz anderer Götter nicht leugnete . . . Nach Israels ganzer historischer Entwicklung konnte und mußte der Gott des Mose erst ein Volksgott sein, bevor diese engen Fesseln gesprengt werden konnten, und Jahve durch den Mund der Propheten zu dem Weltgotte werden konnte, der alle Völker richtet und zu dem alle Nationen sich vertrauensvoll wenden (vgl. Mich 4,1 ff)“. Diese Sätze werden wohl auch bei manchen prot. positiven Theologen Widerspruch finden. Endlich bringt *Jirku* S. 80—83 auch die neueste

Hypothese *Sellins* zu Ehren, daß unter dem Gilgal, das im Josua-Buch als der Ort genannt wird, wo der Übergang der Stämme Israels stattgefunden habe, nicht das Gilgal bei Jericho, sondern der im Alten Testamente wie auch in neuerer Zeit nachweisbare Ort Gilgal bei Sichem (!) zu verstehen sei, und daß die im Josua-Buche sich findenden Zusätze zu Gilgal, die diesen Ort in die Nähe von Jericho verlegen, spätere Angleichungen seien". Das dies diem docet wird diese und andere Sonderansichten sicherlich zum Aufgeben bringen und den nach Klarheit ringenden Geist immer mehr in seinem „Vertrauen zu der alttestamentlichen Überlieferung" bestärken.

Innsbruck. Jos. Linder S. J.

Dr. *Joseph Lengle*, **Geschichte der göttlichen Offenbarung.** Bibelkunde für Schule und Selbststudium. Mit 4 Kärtchen. Freiburg i. Br. 1918, Herder. 8°. XII + 184 S. M 2.60; geb. M 3.20.

Georg Lenhart, **Lehrbuch der Geschichte der göttlichen Offenbarung** für Lehrer- u. Lehrerinnenseminarien und höhere Lehranstalten, zugleich ein Wiederholungsbuch für die Hand des Religionslehrers in den Oberklassen der Volksschule. I. Band: Die alttestamentliche Offenbarung. Mit 24 Bildern und 4 Karten. Freiburg i. Br. 1918, Herder. 8° XVI + 176 S. M 2.60; geb. M 3.20.

Die beiden Lehrbücher, welche hier angezeigt werden, sollen dem gleichen Zwecke, dem Unterricht in der Geschichte der göttlichen Offenbarung, dienen. Doch unterscheiden sie sich nicht wenig in ihrer Anlage und ihrer Bestimmung. Dr. *Joseph Lengle*, Professor am Friedrichsgymnasium zu Freiburg i. Br., hat sein Lehrbuch, das eine kurzgedrängte Geschichte der göttlichen Offenbarung des A. u. N. T. bietet, zunächst für den Unterricht an Gymnasien und Realschulen bestimmt. Zugleich hat er den Versuch gemacht, „die Geschichte der göttlichen Offenbarung unter eingehender Benützung der neuesten Ausgrabungsergebnisse, besonders von Assyrien und Babylonien, von Arabien, Palästina und Ägypten, in den Rahmen der Welt- und Kulturgeschichte einzufügen", damit das Buch zu einer Art „geschichtlicher Apologetik der Offenbarung" werde. Dies ist in der Tat die Eigenart und der Vorzug dieses Lehrbuches, aber auch seine Schwäche, da die Darstellung des äußeren Verlaufes der Geschichte auf Kosten der inneren religiösen Entwicklung des alttestamentlichen Bundesvolkes zu sehr überwiegt. Prof. *Georg Lenhart* dagegen, Religions- und Oberlehrer am Großh. Ernst-Ludwigs-Seminar zu Bens-

heim, der sein Buch zunächst für den Unterricht an Lehrer- und Lehrerinnenseminarien geschrieben hat, behält als erfahrener Praktiker — er kann bereits auf eine 25 jährige Tätigkeit an einem Lehrerseminar zurückblicken — das Hauptziel fest im Auge: Der göttliche Heilsplan wird in seinen inneren und äußeren Zusammenhängen und in seiner großartigen Entfaltung während der Zeit der Vorbereitung des Erlösungswerkes klar aufgewiesen, auf daß von den Schülern „die Heilstatsachen tiefer erfaßt und in ihrer ganzen übernatürlichen Größe und Bedeutung gegen die Hochflut neuzeitlicher Anfeindungen verteidigt werden" können. Dieses Hauptziel muß in den weiteren Auflagen des Lehrbuches von *Lengle* jedenfalls fester und bestimmter hervortreten; *Lenhart* aber wird aus der Erudition und Akribie seines Freiburger Kollegen lernen können, daß er in gar manchen Punkten seine Ausführungen richtigzustellen hat. Eine glückliche Verbindung der Vorzüge beider Lehrbücher wird das für den Schulunterricht erstrebenswerte ideale Lehr- und Lernbuch bringen.

Um einem Wunsche von Prof. *Lenhart* (Vorwort S. IX) nachzukommen, seien hier einige Bemerkungen zu seinem Buch beigefügt; gleichzeitig aber soll das andere Werk mitberücksichtigt werden. Fürs erste erscheint es wünschenswert, daß in beiden Lehrbüchern, welche doch demselben Unterrichtszweck und zwar an Mittelschulen derselben Diözese dienen sollen, möglichst auf Einheit in der Lehre und der Erklärung und Verwertung der biblischen Texte gesehen werde. Über die Zahl der ausziehenden Israeliten schreibt nun *Lenhart* (S. 58): „Da die Heilige Schrift die Zahl der Männer allein auf annähernd 600.000 angibt, darf die Gesamtzahl der Nachkommen Jakobs auf zwei Millionen berechnet werden". *Lengle* dagegen fügt (S. 40) unter Hinweis auf die zweifelhafte Hypothese *Hummelauers* den Satz ein: „Man hat vermutet, daß die Zahl der Ausziehenden nur 6000 Mann gewesen sei, also alles in allem ca. 25.000 Menschen". *Lenhart* wiederum sucht (S. 153) die Wochenprophetie Daniels möglichst zur Geltung zu bringen; *Lengle* aber begnügt sich (S. 89) mit den wenigen Worten: „Die Weissagung der 70 Wochen ist verschieden gedeutet worden. Auf alle Fälle liegt eine messianische Weissagung vor, in der zugleich die endgültige Zerstörung des Tempels verkündet wird". Die Abhandlung von *J. Hontheim* (Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie; Der Katholik 1906, 2. [Dritte Folge Band XXXIV]) dürfte wohl mehr Beachtung verdienen, als dies bisher vonseiten katholischer Exegeten geschehen ist.

Sehr zu achten wäre ferner auf Korrektheit im Ausdruck wie auf Genauigkeit in den einzelnen Angaben. Man darf weder zum Schaden gesunder Apologetik zu sehr seinen konservativen Standpunkt betonen,

noch auch modernen Theorien gegenüber unnötige Konnivenz zeigen. So wird *Lenhart* seine Ausführungen (S. 59—60) über den wunderbaren Durchzug der Israeliten durch das Schilfmeer und den Ort des Durchzuges mäßigen müssen. Siehe hierüber *L. Szczepański,* Nach Petra und zum Sinai. S. 236—260; *Joh. Weiß,* Das Buch Exodus S. 107—108; *R. Kittel,* Geschichte des Volkes Israel I³ S. 538—44 und ZDMG 70 (1916) 143—44. — S. 45 u. 51 spricht derselbe von den 70 Köpfen der Familie Jakobs bei ihrem Einzug in Ägypten; richtiger wäre zu sagen „70 Familienhäupter". Gegen *Lengle* aber sei bemerkt: Ist denn die Frage nach dem Verfasser des 2. Teiles des Buches Isaias (S. 85) wirklich nur eine literargeschichtliche, die für den inspirierten Charakter des Buches nicht in Betracht kommt? Welche Sicherheit kommt der Behauptung zu (S. 89), daß die heutige Form des Buches Daniel wahrscheinlich erst aus der Makkabäerzeit stammt? Wenn er dann aber S. 142 meint, daß der Hebräerbrief nicht von Paulus stamme, sondern von einem Schüler des Apostels, etwa Apollos, welcher paulinische Gedanken vortrage, so wird ein Verweis auf das Dekret der Bibelkommission vom 24. Juni 1914 genügen. Zu seiner Bemerkung über eine siebenjährige Hungersnot in Ägypten (S. 35) vgl. *H. J. Heyes* Bibel und Ägypten S. 280—82. Auch wollen die folgenden chronologischen Angaben nicht recht zusammenstimmen: Abraham als Zeitgenosse Ḥammurapis c. 2100 (S. 32), der Pharao der Bedrückung = Ramses II ca. 1292—1225 und der Pharao des Auszuges = Meneptah oder Merenptah (S. 41), und doch wieder (möglicherweise) Chabiri = Hebräer = Israeliten c. 1800 v. Chr. Endlich sind noch einige Unrichtigkeiten bei *Lenhart* richtig zu stellen. Er sagt S. 4: „Von den Ureinwohnern (sic), den Kanaanitern, ... trug das Land den Namen Kanaan". Über die Urbevölkerung Palästinas vgl. jetzt das große Werk von *Paul Karge,* Rephaim. Böse lapsus calami sind S. 6: „Der kleine Merom (?) = See (Wasser der Höhe), 83 m (sic) über dem Meeresspiegel ... Der See Genesareth ... liegt 200 m über (sic) dem Meeresspiegel". Aber der heute Baḥrat el-Ḫûle, bezw. (nach *G. Dalman*) Baḥret el-cheṭ genannte erstere See liegt nur mehr 2 m über dem Mittelmeer, der See Genesareth bereits 208 m unter dem Spiegel des Mittelmeeres. Ein Anachronismus ist es, wenn *Lenhart* S. 69 zweimal vom „ehernen Meer" der Stiftshütte spricht. Ein Übersehen liegt vor in dem Satze S. 88: „Bei den Persern (!) hieß dieselbe Gottheit Bel". Richtig dagegen S. 150: „Der babylonische Hauptgott Bel-Marduk". Nur im Interesse der Sache hat der Referent, dem ausdrücklichen Wunsche *Lenharts* folgend, diese Bemerkungen in sein Referat aufgenommen; denn beide Bücher, jedes in seiner Art, versprechen treffliche Lehrbücher zu werden.

Innsbruck. Jos. Linder S. J.

Institutiones canonicae juxta novissimum Codicem Pii X a Benedicto XV promulgatum juxtaque praescripta Hispanae disciplinae et Americae latinae. Auctore P. *Joanne B. Ferreres S. J.* Barcinone 1917. Subirana. Tom I. X et 420 p. Tom. II 414 p. 8°.

Der Verfasser dieses Werkes ist auch bei uns durch sein Compendium Theologiae moralis und seine anderen moraltheologischen Schriften wohlbekannt. In der Vorrede zu diesem kirchenrechtlichen Werke sagt er, es sei schon lange sein Plan gewesen, ein Lehrbuch des Kirchenrechtes, das besonders die Verhältnisse in Spanien und dem lateinischen Amerika berücksichtige, herauszugeben, und nach dem Erscheinen des neuen kirchlichen Rechtsbuches sei er zur Ausführung dieses Vorhabens geschritten. Nun liegt kaum nach Jahresfrist das Werk vor; es dürfte das erste vollständige Lehrburch des kanonischen Rechtes sein, das auf Grund des neuen Codex gearbeitet ist. Es ist tatsächlich ein Lehrbuch im Stile der bisherigen Institutiones oder kürzeren Lehrbücher des Kirchenrechtes, schließt sich aber sowohl inhaltlich und durch beständiges Zitieren als auch in der Anordnung und Einteilung des Stoffes eng an das jetzige kirchliche Gesetzbuch an.

Nach einem einleitenden Teil (Liber praevius) zerfällt es in 5 Bücher. die dann auch wieder in Titel und Kapitel, wie der Codex, eingeteilt sind. Der genannte, vom Verf. vorausgeschickte liber praevius behandelt allgemein einleitende Fragen, den Begriff des Rechtes, der Kirche sowie ihre Beziehung zum Staate, verhältnismäßig ausführlich auch die Kirchenrechtsquellen und ähnliches. Die der Moral und Pastoral zufallenden Bestimmungen des dritten Buches des Codex über die Sakramente, auch über die Ehe und die Weihe hat jedoch der Verf. seinem neu herauszugebenden Lehrbuche der Moral vorbehalten. Der Selig- und Heiligsprechungsprozeß ist allerdings nicht übergangen, aber nur sehr kurz dargestellt (II S. 329—335). Im Übrigen deckt sich der Inhalt dieses Lehrbuches mit dem des Codex. Doch bietet der Verf. nicht etwa eine Exegese der Canones, vielmehr legt er den Stoff selbständig dar unter beständiger Zitierung des Codex. Seine Bemerkungen beziehen sich außer auf die Begriffe, die den Studierenden klarzulegen sind, auch auf die geschichtliche Entwickelung der einzelnen Gesetze und Einrichtungen, auf die nähere Darlegung des Sinnes und des Umfanges der Gesetze; selten findet sich eine kasuistische Anwendung derselben auf Einzelfragen. Ausgiebig werden vor allem die kirchlichen Verhältnisse sowie die bürgerlichen Gesetze Spaniens, dann auch die Portugals und der lateinisch-amerikanischen Länder berücksichtigt.

So findet sich im Anschluß an Cod. l. II tit. VII cap. 10 ein eigenes Kapitel de praelatis inferioribus in Hispania, dessen dritter Artikel de jurisdictione castrensi in Hispania handelt und zum Vergleiche mit der Militärseelsorge in Deutschland und Österreich nicht unnütz ist. Manche Eigentümlichkeiten weisen außer anderen auch die Kathedral- und Kollegiatkapitel Spaniens auf (tom. I pag. 244 ss). Auch die staatlichen Gesetze und Einrichtungen Spaniens und der lateinisch-amerikanischen Republiken finden sich sehr oft angegeben, so z. B. über den Religionsunterricht in den Schulen, über die Schulaufsicht (tom. II pag. 118 ss). Über die päpstlichen Universitäten in Spanien handelt der Verf. 2. Bd. S. 123—125; über die mozarabischen Pfarreien 1. Bd. S. 276, über den Pfarrkonkurs in Spanien (die Berufung des Verf.s auf die unvordenkliche Gewohnheit für die Gültigkeit der Pfarrverleihung ist ohne Zweifel richtig) S. 284 f; über die Errichtung neuer Ordensniederlassungen 1. Bd. S. 316 ff; über die spanische Rota 2. Bd. S. 211. Selten geschieht es dem Verf., daß er spanische Gewohnheiten oder Einrichtungen als überall geltend ausgibt (1. Bd. S. 356; Betreten der Klausur weiblicher Ordensgenossenschaften seitens des Beichtvaters). Wo frühere Streitfragen durch das neue Gesetzbuch beseitigt werden, bemerkt das der Verf.; solche, die noch bestehen, muß er natürlich behandeln und über sie sich aussprechen; vgl. z. B. 1. Bd. S. 103 f (über die Natur des Zölibats), S. 106 (Beteiligung der Kleriker an Aktiengesellschaften).

Die lateinische Ausgabe des Werkes ist eine Übersetzung aus dem spanischen Original, die von zwei Ordensgenossen des Verf. besorgt wurde. Die Zuverlässigkeit der in demselben vorgetragenen Lehre wird dadurch erhöht, daß der Verf., wie er in der Vorrede sagt, in schwierigen Fragen den Prof. des kanonischen Rechtes an der Gregorianischen Universität in Rom, P. *Joann. Vidal S. J.*, der der päpstlichen Kommission für die Abfassung des Codex als Mitglied angehörte und Konsultor wie mehrerer Kongregationen so auch der Kommission für die offizielle Erklärung des Codex ist, zu Rate gezogen hat; ihm verdankt Ferreres großenteils die Ausarbeitung des 4. Buches seines Werkes (de processibus). Das Werk verdient überall Empfehlung, und wird in den Gegenden, für die es besonders geschrieben ist, als Lehrbuch des jetzigen Kirchenrechtes die besten Dienste leisten.

Innsbruck. Jos. Biederlack S. J.

Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung. Eine moralkritische Studie. Von Dr. *Josef Landner*, Lyzealprofessor und Hauskaplan in Graz. Graz u. Wien, Styria, 1918. XII + 282 S. K 10.—.

Der Verfasser dieses Buches wurde mittlerweile weiteren wissenschaftlichen Arbeiten schon durch einen frühen Tod entrissen. Er hatte sich für seine größere Erstlingsschrift einen bereits vielfach in selbständigen Werken sowie in Hand- und Lehrbüchern behandelten Gegenstand gewählt, wohl deshalb, weil er ein neues, bisher wenig oder gar nicht betontes Moment für die Erklärung des Verhaltens der Kirche gegenüber der Zinsforderung für Gelddarlehen gefunden zu haben meinte. Ganz richtig hebt er einzelnen, besonders in Österreich aus Laienkreisen gehörten Stimmen gegenüber hervor, daß das Sichausbedingen von Zinsen für Gelddarlehen unter den heutigen Verhältnissen im Gewissen erlaubt sei und der Ausdruck „non esse inquietandos“ keineswegs nur eine Duldung dessen bedeuten soll, was sich ohne größeres Übel anzurichten nicht verhindern lasse. Während man bisher die heutige Erlaubtheit des Zinsennehmens gegenüber der früheren Unerlaubtheit vorzüglich aus den veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen, aus der jetzt allgemein vorhandenen Leichtigkeit, für sein Geld eine fruchtbringende Sache sich zu erwerben, erklärte, so daß der Darlehensgeber für die Zeit des Vertrages diesen Früchten entsagt, und daher eine Entschädigung hiefür fordern könne, glaubte *Landner* vor allem in der stetig fortschreitenden Entwertung des Geldes den hauptsächlichsten Grund der jetzigen Erlaubtheit des Zinsnehmens zu finden. „Meine Theorie setzt die Tatsache voraus, daß das Geld im Laufe der Zeit regelmäßig weniger wert wird, daß ich also z. B. für 100 K, die ich vor einem Jahre geliehen habe, heuer durch die Rückgabe von genau 100 K nicht nach der strengen Gerechtigkeit entschädigt würde, sondern zu wenig erhielte. Der Wert der 100 K ist im Laufe eines Jahres ein geringerer geworden“ (S. 185). Doch läßt er auch den sog. Titulus legis civilis als rechtmäßig gelten; sonst hätte er ja auch zugeben müssen, daß, wenn man z. B. den Zinsfuß von 4% als gerecht ansieht, man voraussetzen müßte, es erhöhe sich der Warenpreis nach etwa 25 Jahren um das Doppelte, oder was dasselbe ist, es sinke der Geldwert im gleichen Grade. Daß das den Tatsachen nicht entspricht, liegt auf der Hand. Wohl deshalb setzt der Verf. zu den obigen Worten gleich hinzu: „Dann ist ein kleiner Zuschlag zur Geldwertdifferenz zum Zwecke der Belebung des gesunden Kreditverkehres mit der christlichen Lehre

vom Reichtum schon vereinbar . . . Wir sagen zusammenfassend: Der mäßige Zins erscheint also nach unserer Theorie als ein Entgelt für die objektive Entwertung des dargeliehenen Geldes während der Darlehensperiode . . . Eine etwaige Erhöhung des streng gerechten Zinses, d. h. des Entgeltes für die stattgehabte Entwertung, erfolgt vom Staate zur Vermeidung von Verwirrungen und teils auch zur Belebung des Kreditverkehres".

Daß diese neue Theorie viele Verteidiger finden werde, läßt sich nicht erwarten. Daß der Wert des Geldes vor allem in seiner Kaufkraft bestehe und derselbe im Laufe der Zeit geringer werde — die Ursachen dieser Entwertung gibt der Verf. nur unvollständig an — sind bekannte Wahrheiten. Aber die Theorie des Verf. fußt auf einer Reihe von einseitigen, teils unterschätzenden, teils übertriebenen Urteilen, von denen hier nur die wichtigsten angegeben werden können.

Schon seine Geldtheorie leidet an Einseitigkeit. Er beachtet beim Gelde nur seine Verwendbarkeit als Tauschmittel; daß der Stoff des wirklichen Geldes auch einen Gebrauchswert, ja einen hohen Gebrauchswert hat, schon das läßt er unberücksichtigt. Man macht wirkliches Geld aus dem sehr geschätzten Edelmetall, aus Gold oder Silber, und alles andere sog. Geld, die Scheidemünze und umsomehr das Papiergeld, hat keinen Wert, wenn es nicht durch Edelmetallgeld sichergestellt ist. Ferner läßt der Verf. beim Gelde seine Verwendbarkeit zum Aufspeichern für künftige Bedürfnisse außeracht; gerade für die Darlehensverträge hat aber diese Funktion des Geldes besondere Bedeutung. Die Lage der Darlehensgeber ist durchschnittlich eine solche, daß die auszuleihende Summe für sie nicht als augenblickliches Tauschmittel in Betracht kommt, sondern als bequemer Aufbewahrungsgegenstand behufs des Tausches zur Befriedigung künftiger Bedürfnisse. Würden sie es einem andern nicht als Darlehen überlassen, so würde es auch für den Eigentümer entwertet, und so ist gar nicht einzusehen, warum der Darlehensnehmer den Darlehensgeber für den Entwertungsbetrag schadlos halten muß. Auch läßt der Verf. unbeachtet, daß eine gewisse Entwertung des Geldes auch im Mittelalter stattgefunden hat und nicht erst in der neueren Zeit, obwohl sie jetzt viel schneller vor sich geht, und daß daher eine gewisse, wenn auch niedrigere Zinsforderung im Mittelalter als erlaubt hätte gelten müssen. Merkwürdig ist auch, daß *L.* nicht zugeben will, im umgekehrten Falle, nämlich bei steigender Kaufkraft des Geldes, also beim Nachlassen einer allgemeinen Teuerung, wie es nach dem Aufhören des jetzigen Weltkrieges zu erwarten ist, könne der Darlehensgeber nicht die ganze von ihm dargeliehene

Summe zurückfordern; er wagt es nicht, diese notwendige Folgerung aus seiner Theorie zu ziehen.

Besondere Berücksichtigung verdient dann das mangelhafte Auffassen und Darlegen der von den meisten heutigen Theologen vertretenen Ansicht von der jetzigen allgemeinen Erlaubtheit des Zinsennehmens. Hätte sich der Verf. diese Ansicht allseitig klar gemacht, dann würde er es nicht für nötig erachtet haben, eine andere ausfindig zu machen. Auch sie weist den titulus legis civilis keineswegs ab, sie ergänzt und vertieft ihn. Sicher sagen die vom Verf. S. 118 angeführten und bekämpften Theologen nicht, es sei das Geld im Gegensatze zu den früheren Zeiten ein fruchtbringender Gegenstand geworden; es bringt auch jetzt weder natürliche noch bürgerliche Früchte. Aber das behaupten sie, daß man jetzt im Gegensatze zu den früheren Zeiten ganz leicht für sein Geld einen entweder natürliche oder bürgerliche Früchte tragenden Gegenstand erhalten könne, so daß dem Darlehensgeber für die Zeit des Darlehensvertrages die Früchte entgehen, die der von ihm erworbene Gegenstand getragen haben würde. Der Kapitalzins dient als Ersatz für den Abgang dieser Früchte. Daß eine solche viel größere Leichtigkeit gegenwärtig im Gegensatze zu den früheren Zeiten besteht, geht sowohl aus der sog. Mobilisierung oder Kapitalisierung des natürliche Erträgnisse liefernden Bodens mit allem, was sie in sich schließt, hervor, als auch aus der Bildung von Aktien- und ähnlichen, allen möglichen Zwecken dienenden Gesellschaften, ferner aus der Gewerbefreiheit, die es dem Geldkapital als solchem ermöglicht, durch den sittlich einwandfreien Lohnvertrag fremde Arbeit in Dienst zu nehmen und zur eigenen Vermehrung zu verwenden. Die heutige extreme Geldwirtschaft, die untrennbar mit der wirtschaftlichen Freiheit verbunden ist, bringt dann mit sich, daß das Geldkapital größerer Gefahr ausgesetzt ist, im Durcheinander des wirtschaftlichen Treibens verloren zu gehen; der seit alter Zeit schon allgemein als zur Zinsforderung berechtigend angesehene Titel des periculum sortis kann gegenwärtig weit mehr als früher zur Anwendung gelangen. Es verdient ferner bemerkt zu werden, daß der Darlehensgeber schon dann zu einer Zinsforderung als berechtigt anzusehen ist, wenn er nur eine gewisse Hoffnung hat, während der Darlehensperiode für sein Geld einen fruchtbringenden Gegenstand erwerben zu können; der Sicherheit bedarf es nicht, je geringer aber die Hoffnung ist, umso geringerer Wert kommt ihr zu, und umso mehr müßte die Zinsforderung herabgestimmt werden. Das Gleiche gilt von der Gefahr, daß das Darlehenskapital verloren gehe; auch für eine ganz geringe Gefahr dürfte eine Entschädigung in Form eines Zinses verlangt werden.

Was die Moraltheologie bei der Behandlung anderer Fragen von der Entschädigung pro rata spei, pro rata periculi u. s. w. sagt, findet ohne Zweifel auch auf den Darlehensvertrag entsprechende Anwendung. Was also in den früheren Jahrhunderten nur mehr ausnahmsweise als Zinsforderungsgrund geltend gemacht werden konnte, der durch die Überlassung des Geldes dem Darlehensgeber entgehende Gewinn, sowie die Gefahr, das Geld nicht unversehrt wiederzuerhalten, das ist gegenwärtig gewissermaßen in die Natur des Gelddarlehensvertrages übergegangen, es bildet keine Ausnahme, sondern ist zur Regel geworden.

Wer für diese Erwägungen sich ein offenes und ungetrübtes Auge bewahrt hat, braucht sich nicht um andere Gründe für die Rechtfertigung des kirchlichen Verhaltens in alter und neuer Zeit umzusehen.

Minder angenehm wirkt die zu subjektive, zu wenig sachliche Darstellungsweise des Verf.s; er schreibt im „Ich"- und „Wir"-Stile. Mit der größeren Sachlichkeit würde zudem auch der sprachliche Ausdruck wohl noch an Würde und Adel gewonnen haben.

Innsbruck. Jos. Biederlack S. J.

Naturrecht und Völkerrecht. Von Dr. *Joseph Mausbach,* Dompropst u. Prof. an der Univ. Münster. (Das Völkerrecht. Beiträge zum Wiederaufbau der Rechts- und Friedensordnung der Völker. Im Auftrage der Kommission für christl. Völkerrecht. Herausg. von Dr. *Godehard Jos. Ebers,* Prof. der Rechte an d. Univ. Münster i. W. 1. u. 2. Heft) Freiburg, Herder. 136 S. M 2.80.

Die Schrift bildet den Anfang einer Reihe von Beiträgen zur Darstellung eines christlichen Völkerrechtes. Daß diese gerade jetzt im höchsten Grade zeitgemäß sind, ist schon oft gesagt worden und aus dem Zusammenbruche des positiven Völkerrechtes im gegenwärtigen Weltkriege ohne weiteres klar. Die vorliegende Schrift dient in ausgezeichneter Weise dazu, allen folgenden Beiträgen die richtige Grundlage zu zeichnen, auf der sie sich halten müssen, um einem christlichen Völkerrechte die Wege zu bahnen und zur Einführung befriedigender Zustände unter den Staaten zu dienen. Der eigentliche Zweck des Verf.s ist der Beweis, daß es ein naturgesetzliches Völkerrecht, oder um es mit einem noch weniger gebräuchlichen aber genaueren Ausdruck zu bezeichnen, ein naturgesetzliches zwischenstaatliches Recht gibt. Um zu diesem Ziele zu gelangen, hat *M.* einen längeren Weg zurückzulegen. Manchen Gegnern eines natürlichen Völkerrechtes gegenüber hat er erst die Tatsache eines natürlichen Sittengesetzes überhaupt

zu beweisen. Vielen weiteren gegenüber muß er den Begriff des Rechtes klarlegen und kann dann erst das Vorhandensein wahrer natürlicher Rechte überhaupt beweisen. So erst hat er sich den Weg gebahnt zum Erweise der Tatsache wahrer mit der Natur gegebener Rechte und Rechtspflichten zwischen den einzelnen Staaten und zur Darlegung des Inhaltes dieses natürlichen zwischenstaatlichen Rechts. Die Schrift mußte dadurch vornehmlich polemisch werden; doch bleibt der Verf. immer sachlich und verfällt auch dann nicht in einen polemischen oder gereizten Ton, wenn er seinen Gegnern arge Verstöße gegen folgerichtiges Denken, Selbstwidersprüche oder solche Behauptungen nachweisen kann, die man sofort als nichtssagende Ausflüchte erkennt, nur dazu aufgestellt, um der unliebsamen Wahrheit auszuweichen. Trotz der Schwierigkeit und Sprödigkeit des Gegenstandes ist das Buch sehr anregend geschrieben; der Verf. setzt sich mit den Hauptvertretern der gegenteiligen Ansichten auseinander, befaßt sich nicht mit Nebensachen, sondern weiß den Kern ihrer Behauptungen herauszuschälen. Zu allem diesen befähigt ihn die überall sich kundgebende Durchdringung und Beherrschung des Gegenstandes und der Literatur über denselben. Zudem bringt er seine Darlegungen beständig in Verbindung mit den heutigen Weltereignissen und hält über diese mit seinem Urteile nicht zurück. Die Schrift bringt einen neuen Beweis der Gelehrsamkeit, der klaren katholischen Auffassungen und der vortrefflichen Darstellungsgabe des Verfassers.

Zwei Bemerkungen seien mir hier gestattet. Das S. 47 Gesagte wird der Leser so auffassen, als ob der Verf. Ehre und guten Namen den inneren Gütern eines Menschen oder einer Gesellschaft beizählte. Das ist natürlich unrichtig; wie materielles Eigentum, so liegen auch Ehre und guter Name außerhalb ihres Rechtsträgers und gehören im Gegensatze zu den innern Gütern, wie Leben, entsprechende Fähigkeit zum Gebrauche der Geisteskräfte, Gesundheit u. s. w. (bezüglich der Staaten: innerer Friede und Eintracht, gute oder zweckentsprechende Gesetze und Einrichtungen u. s. w.) zu den äußeren Gütern. — S. 117 stellt der Verf. es als Aufgabe des natürlichen Völkerrechtes hin, „die Lücken" des positiven Völkerrechtes auszufüllen. Unrichtig kann man diese Behauptung offenbar nicht nennen; doch wird sie der Bedeutung des naturgesetzlichen Völkerrechtes gegenüber dem positiven insofern nicht gerecht, als sie dieses letztere gewissermaßen in den Mittelpunkt stellt und dem ersteren eine mehr untergeordnete Rolle zuteilt. Tatsächlich verhält sich die Sache umgekehrt, was ja schon aus der Tatsache sich ergibt, daß zwischen gar nicht wenigen Staaten positive Abmachungen und Verträge gar nicht bestehen, wohl aber

sehr wichtige Rechte und Rechtspflichten. Man wird sagen müssen, daß das positive zum natürlichen Völkerrechte sich so verhält wie das positive Privatrecht zum natürlichen. Dieses letztere ist das Fundament des positiven, man mag unter dem positiven zwischenstaatlichen Rechte nun die gewohnheitsmäßig gebildeten oder die durch Verträge entstandenen Rechte verstehen. Eine selbstverständliche Folge davon ist dann, daß, wo der positive Überbau fehlt, die Fundamente übrig bleiben und mit besonderer Deutlichkeit hervortreten. Namentlich auch für das Verhältnis der großen Staaten gegenüber den kleineren und kleinsten sind die natürlichen Rechte auch dieser letzteren zu betonen.

Dem Unternehmen, das christliche Völkerrecht in einer Reihe von Einzelschriften darzulegen, ist der gesegnetste Erfolg zu wünschen.

Innsbruck. Jos. Biederlack S. J.

Monismus und Pädagogik von *Friedrich Klimke S. J.* Zweite, umgearbeitete Aufl. München 1918, Verl. Natur u. Kultur Dr. Franz Völler. 228 S. M 4.20.

Das Buch gibt in ergänzter und einheitlich durchgearbeiteter Gestalt eine Reihe von Aufsätzen wieder, die der Verf. zuerst im 7. und 8. Jhg. des „Pharus" (1916 und 1917) veröffentlicht hatte. Seine Berechtigung, in Angelegenheiten des Monismus mitzureden, beweisen seine zahlreichen übrigen Veröffentlichungen, namentlich das groß angelegte Werk „Der Monismus und seine philos. Grundlagen" (Freiburg i. Br. 1911), wie auch die sehr klaren Aufschlüsse des vorliegenden Buches selbst über das Wesen und über die verschiedenen Richtungen des Monismus. Besonders das 1. Kapitel (Die Weltanschauung des M. S. 9–32) ist dieser grundlegenden Darstellung gewidmet. Ebenso klar und verläßlich sind die Ausführungen über die pädagogischen Bestrebungen der Monisten.

Im 2. Kap. (Die monistische Reform der Pädagogik, 33—111) unterrichtet *K.* kurz über die allgemeinen theoretischen Richtlinien monistischer Pädagogik, dann aber recht ausführlich auf Grund eines reichen konkreten Beweismaterials über die praktischen Reformversuche (Organisationen, Lehrpläne und Lehrbücher) sowie über einige Versuche (von *Felix Adler*, *A. Döring*, *Friedr. Jodl*) systematischer Zusammenfassungen der religionslosen Moralpädagogik der Monisten. Das hier beigebrachte Beweismaterial kann dem katholischen Pädagogen und insbeson-

dere dem Katecheten vortreffliche Dienste erweisen, da es die ganze Tragweite der glaubensfeindlichen Wühlarbeit ins Licht stellt und zugleich angibt, wo die Verteidigung anzusetzen hat. Es wäre zu wünschen, daß seitens der Katecheten die von *K.* gegebenen Behelfe aufgegriffen und weiter für die konkreten Zwecke des apologetischen Teils der Katechese verarbeitet würden. — Das 3. Kapitel (Erziehungs-Ziele und -Wege des Monismus, 112—172) geht dann noch tiefer auf die Frage ein, welche Stellung die im 2. Kap. dargestellten Reformversuche innerhalb der großen Fragen der Weltanschauung einnehmen. Weil aber der Monismus außer den zwei einmütig festgehaltenen Sätzen von der Einheit des Körperlichen und Geistigen einerseits, Gottes und der Welt anderseits sehr widersprechende Ansichten und Richtungen in sich schließt, so ist der Verf. hier gezwungen, übersichtlich zu gruppieren; er unterscheidet einen naturalistischen und einen idealistischen Monismus (Diesseits- u. Jenseitsmonismus) und innerhalb des ersteren wieder die naturwissenschaftliche Richtung (*Haeckel*, *Herbert Spencer*, *Wilh. Ostwald*, *Ellen Key*) von der sozialdemokratischen Strömung (*J. M. Guyau*, *Ernst* und *Aug. Horneffer*). Als Vertreter des idealistischen Monismus führt *K.* den nicht rühmlich bekannt gewordenen Verfechter der „Jugendkultur" *Gust. Wyneken* an. Vielleicht ist diesem mit der eingehenden Behandlung etwas zu viel unverdiente Ehre zuteil geworden, wie denn *K.* auch sonst noch hie und da eine monistische „Größe" wohl ohne Schaden hätte kürzer erledigen können.

Das 4. Kapitel (Kritik der monist. Reformpädagogik, 173—228) gibt noch weiter ausholende Gesamtbeurteilungen nach den Gesichtspunkten: Pädagogik und Weltanschauung; Sittlichkeit, Religion u. Erziehung; Schule, Staat und Kirche. Diese Abschnitte bilden nahezu eine Gesamtapologetik der Grundanschauungen einer katholischen Erziehungslehre.

Da zu erwarten ist, daß bei dem heute so allgemeinen Interesse für pädagogische Fragen das Buch *K.s* einen weiten Leserkreis finden wird, so hätten noch an mehreren Stellen als es wirklich der Fall ist, zu den zitierten irrigen schlagwort-artigen Ansichten sogleich die entsprechenden Widerlegungen beigefügt werden können. — Der gegen Ende des Buches vertretenen Ansicht über das gegenseitige Prioritätsverhältnis von Religion und Sittenordnung wird nicht allgemein zugestimmt werden.

Die Arbeit ist ein dankenswerter Beitrag zur wissenschaftlichen Pädagogik sowie ein wirksamer praktischer Behelf zum Schutz der Jugend gegen sehr verderbliche Einflüsse.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

1. **Das humanistische Gymnasium und sein bleibender Wert.** Von *Joseph Stiglmayr S. J.* (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. I. Reihe: Kulturfragen. 4. Heft). Freiburg i. Br. 1917, Herder. XII + 156 S. gr. 8°. M 3.—.

2. **Die deutsche Schulreform der Zukunft.** Tatsächliches und Grundsätzliches zur Einheitsschulfrage. Von *Otto Kley.* Köln 1917, J. P. Bachem. 190 S. gr. 8° M 3.—, geb. M 4.—.

„Die Vorwürfe, welche heuzutage gegen das humanistische Gymnasium erhoben werden, sind nachgerade Legion (S. 72)"; und sie begnügen sich nicht mehr etwa mit der Forderung, daß das Gymnasium auf seinen Rang als erste der höheren Schulen endgültig verzichten müsse, sondern manche Pädagogen und Nichtpädagogen moderner Richtung möchten es am liebsten vollständig verschwinden machen. — Weil die Theologen an dem Fortbestande und an der Reinerhaltung des humanistischen Gymnasiums das größte Interesse haben müssen, wie das auch *St.* in einem eigenen Abschnitt darlegt (Humanistische Studien und Theologiestudium, S. 127—142), so werden besonders sie dem Verf. für diese Arbeit danken. Sie ist eine ziemlich vollständige Verteidigungsschrift für das Gymnasium, vollständig in dem Sinn, daß fast alle auf diesen Gegenstand sich beziehenden Fragen berührt werden; natürlich könnte deren Beantwortung noch weiter ausgedehnt und vertieft werden, aber auch dafür gibt *St.* selbst in den vielen Literaturnachweisen schätzenswerte Winke.

Die Hauptabschnitte sind: 1. Die humanistischen Studien und das Zeugnis der Jahrhunderte. 2. Die humanist. Bildung nach ihrem idealen Wert. 3. Praktischer Wert der human. Bildung. 4. Die modernen Vorwürfe gegen das human. Gymnasium. 5. Wie ist berechtigten Klagen abzuhelfen? 6. Human. Studien u. Theologiestudium. Anhang: Über den Ersatz des Studiums der alten Sprachen durch Übersetzungen.

Der Kernpunkt der ganzen Abhandlung, der die Antworten auf die bedeutendsten Einwendungen gegen die Zweckmäßigkeit des Gymnasiums in sich schließt, dürfte in den Worten enthalten sein (S. 58): „Wollen wir die uralten Quellen unserer Bildung wegleugnen, weil sie mit den Geistesschöpfungen späterer Generationen überbaut sind und ihr ununterbrochenes Zufließen weniger sichtbar, sozusagen ein unterirdisches geworden ist? Sie ergießen sich auch heute noch in alle Adern des Volkskörpers mehr oder weniger reichlich, hier direkt, dort indirekt vermittelt. Gewiß ist es nicht erforderlich, daß alle Staatsbürger auf gleiche Art und in gleicher Fülle aus ihnen schöpfen; aber es

liegt unbedingt im Interesse der Nation, daß eine ansehnliche Schicht der Gesellschaft in vorzüglicher Weise die humanistische Bildung besitzt. Sie muß das ideale Gegengewicht gegen die mechanisierende, materielle, rein geschäftliche Tätigkeit des Marktes bilden". In voller Übereinstimmung mit diesem inhaltreichen Grundsatz führt *St.* weiter die berechtigten Reformvorschläge hauptsächlich auf diese drei Forderungen zurück (103 ff): 1. Gegenüber dem allzu reichlichen und bunten Lehr- und Lernstoff maßvolle Beschränkung! 2. Gegen den Andrang unberufener Schüler zum Gymnasium Auslese des Schülermaterials! 3. Berufstüchtigkeit der Lehrer.

Die Schrift *St.s* verdient die Anerkennung, die ihr schon von vielen Seiten zuteil geworden ist[1]), und man muß ihr weite Verbreitung wünschen; sie ist auch eine sehr gute Vorschule zu noch tieferem Studium der ganzen jetzt so wichtigen Schulorganisations-Frage, über die am gründlichsten die von *St.* mit Recht viel berücksichtigte „Didaktik" von *Willmann* unterrichtet.

2. Auf den ersten Blick könnten — zumal in Österreich, wo der Streit um die „Einheitsschule" nicht übermäßig viel von sich reden macht — der Haupt- und der Untertitel des Buches von *Kley* als nicht ganz zusammenstimmend erscheinen, da ja die Einheitsschulfrage wohl nur eine von den vielen Zukunftsschulfragen ist. Dennoch hat man, besonders in Norddeutschland, der Einheitsschule eine solche Wichtigkeit aufgedrängt und sie mit der ganzen Schulreform so in Verbindung gebracht, daß *Kley* mit jener Zusammenstellung der beiden Buchtitel im Rechte ist. Leicht war die Aufgabe nicht, die sich der Verf. gestellt hat; aber er hat sie in anerkennenswerter Weise gelöst. Die ganze Verwirrung, die — vielleicht nicht ohne Absicht — in der pädagogischen Welt von den radikalsten Vertretern der „Einheitsschule" angerichtet worden ist, klar zu überblicken und mit Sicherheit die einzelnen Richtungen zu scheiden, um dann das Irrige von dem Berechtigten zu trennen, dazu gehört eine nicht gewöhnliche Vertrautheit mit den modernen pädagogischen Bestrebungen und ein unbestechliches Festhalten an den Grundsätzen der richtigen, mit der katholischen Wahrheit übereinstimmenden Erziehungs- und Bildungslehre. Und über diese Vorbedingungen verfügt der Verf., wie eben sein Buch beweist.

---

[1]) Auffällig ist die ungünstige Beurteilung durch einen anonymen Rezensenten in der kathol. „Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft".



Er geht von der Frage aus (S. 11—53): Braucht unsere Schule eine Reform? Trotz der vielen Anerkennungen, die der deutschen Schule auch in der Kriegszeit zuteil geworden sind, macht *K.* dennoch, und mit Recht, auf manche wunde Stellen im Bildungswesen aufmerksam (z. B. Gefahr der Veräußerlichung, die namentlich im Zurückdrängen des christlichen Bildungsideals ihren Grund hat, Desorganisation und Lücken im Schulwesen; auch die „Paritätsfrage“ spielt hier mit hinein). Sodann geht der Verf. auf seine eigentliche Aufgabe ein: Die Reformarbeit (54—175). Zuerst sucht er das Wesen und Ziel der Einheitsschulbewegung herauszuarbeiten, soweit das bei den so widersprechenden Ansichten möglich ist; dann wird im besondern (65—76) die sozialistische und noch ausführlicher (76—98) die liberale Einheitsschulidee gezeichnet. Wertvoll sind sowohl die geschichtlichen Rückblicke, weil man sie in solcher Zusammenstellung kaum anderswo findet, als auch die durchschlagenden Nachweise, wie sehr „Einheitsschule“ und konfessionslose Schule zusammenhängen. Schließlich legt *K.* (98—123) „Unsere Grundanschauungen“ über konfessionelle Schule und deutsche Nationalerziehung, über Unterrichtsfreiheit und Elternrechte, über den viel besprochenen Aufstieg der Begabten und über die Arbeitsschule vor. Daraus zieht er die Folgerungen für den Aufbau einer richtig verstandenen „Einheitsschule“ (123—158), wobei er sich nicht auf irgend welche Luftschlösser einläßt, sondern immer nüchtern auf dem Boden der Wirklichkeit bleibt und ausgiebig auch die Bestrebungen der zuständigen Körperschaften (Regierung, Parlament, Gemeinden) in Betracht zieht. Schließlich werden noch die Einheit des Lehrerstandes (158—169) und die immer kühner hervortretenden Bestrebungen, das Schulwesen in Deutschland aus einer Angelegenheit der Einzelstaaten in eine Reichs-Einrichtung umzugestalten, erörtert. Ein Anhang (176—190) gibt im Wortlaut einige der wichtigsten Dokumente zur Einheitsschulbewegung.

In den grundsätzlichen Ansichten schließt sich *K.* mit Recht eng an *Willmanns* „Didaktik“ an. Auch hier bestätigt es sich, daß die katholische Pädagogik in *Willmanns* Arbeiten die sicherste Grundlage und unerschöpflich fruchtbare Anregungen erhalten hat; z. B. schon der eine von ihm oft betonte und vortrefflich herausgearbeitete Grundsatz, daß das Bildungswesen einem „Organismus“ zu vergleichen sei, vermag in die verworrensten Schulfragen die notwendige Ordnung hineinzubringen, wie das auch wieder *Kleys* Buch erwiesen hat.

Zurückhaltender hätte *K.* gegenüber Forderungen sein dürfen wie diese: Jeder habe das Recht [im strengen Sinn des Wortes],

vom Staate alle, auch die materiellen Mittel zu verlangen, die zur vollkommenen Ausbildung seiner Begabung erforderlich sind. Wie schief eine solche, obschon verführerische Ansicht ist, erhellt sofort, wenn man sie nicht bloß auf Schulkinder, sondern konsequent weiter auf die Erwachsenen anwendet — und kein Grund kann, wenn sie für die erstern gilt, diese Anwendung auf Erwachsene verbieten. Ferner scheinen die günstigen Urteile *K.s* über die verschiedenen höheren „Reformschulen" doch zu optimistisch zu sein. Gymnasium, volle Realschule und Realgymnasium: mit diesen Typen könnte man ganz gewiß auskommen; die vielen Mischformen führen doch zur Verflachung und nähren den Aberglauben an irgend eine Wunderschule, die alles leisten könnte. Übrigens sind *K.s* Ausführungen über die höheren Schulen verhältnismäßig kurz; einige Ergänzung bietet das oben besprochene Buch von *Stiglmayr*.

Kleys Arbeit ist zu den besten und vollständigsten Schriften über die Einheitsschule zu zählen. Freilich will es nicht flüchtig überblickt, sondern gründlich studiert sein. Falls es einem Leser zu wenig klar erscheinen sollte, so ist nicht zu übersehen, daß dafür nicht der Verfasser verantwortlich ist, sondern die Verworrenheit der „Einheitsschul"-Frage selbst; bei aufmerksamem Voranlesen wird man immer mehr befriedigt und durch eine sichere Orientierung über die vielen hier zusammenlaufenden pädagogischen Fragen belohnt.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Biblische Zeitfragen, herausgeg. von P. *Heinisch* und *Ignaz Rohr*. Achte Folge. Münster i. W., Aschendorff, 1916/17.

1. Heft 5/6: **Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen.** V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. Von Dr. *Johannes Nikel*, Universitätsprofessor u. Domkap. in Breslau. 8°. 72 S. M 1.—.

2. H. 11: **Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit.** Von Dr. *Franz Feldmann*, ord. Prof. an der Univ. Bonn. 8°, 48 S. M 0.60.

3. H. 12: **Die sumerische Frage und die Bibel.** Von P. *S. Landersdorfer O. S. B.* 8°, 40 S. M 0.50.

1. Prof. *Nikel* vollendet mit dem oben angezeigten 5. Bändchen seine Untersuchungen über das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. Sieht man vom 1. Bändchen derselben (Bibl. Zeitfr., 2. Folge, Heft 3), das die biblische Urge-



schichte behandelt, ab, so bilden die weiteren vier eine zusammenhängende, kurzgefaßte Geschichte des Volkes Israel in 4 Abschnitten: 1) Die Patriarchengeschichte (5. Folge der Bibl. Zeitfr., Heft 3); 2) Moses und sein Werk (2. Folge, Heft 7); 3) Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils (3. Folge, Heft 3/4); 4) Geschichte Israels vom Exil bis Christus (8. Folge, Heft 5/6). Es steht wohl zu erwarten, daß der Verf. diese Vorarbeiten in erweiterter Form als Geschichte des Volkes Israel herausgeben wird. Doch sind sie schon in dieser Form recht geeignet, über den Stand der geschichtlichen Forschung zum A. T. zu orientieren und angehende Theologen in das Studium der Geschichte des Volkes Israel einzuführen.

In dem vorliegenden 5. Bändchen dieser Reihe gelangen auch die Bücher Esther (S. 24—36) und Judith (S. 36—45) zu einer ziemlich eingehenden Darstellung. Über die Angriffe auf die geschichtliche Wahrheit dieser Bücher und die von der Kritik aufgestellten Hypothesen wird genau referiert. Die Schrift von *H. Gunkel*, Esther (Religionsgeschichtliche Volksbücher. 2. Reihe, 19./20. Heft. Tübingen 1916) konnte noch nicht berücksichtigt werden. Zur Verteidigung der geschichtlichen Wahrheit des Buches Esther bieten die Ergebnisse der französischen Ausgrabungen in Susa wertvollen Stoff. Die Veröffentlichungen von *M. Dieulafoy* wurden bereits von *F. Vigouroux* (La Bible et les découvertes modernes IV[6] 621 ss) und *S. Jampel* verwertet. Auf die neuesten diesbezüglichen Veröffentlichungen verweist auch *H. Gunkel* a. a. O. S. 56—59. Zur unrichtigen Lesung Maschti (S. 29) statt Parti vgl. *Hüsing*, OLZ 1905, 390 und *Scheil* bei *Cosquin*, Le Prologue — Cadre des mille et une nuits; les légendes perses et le livre d'Esther p. 68 (= R. B. N. S. VI [1909] 185—186).

Zur Frage der Zeit Judiths bringt *Nikel* (S. 44—45) auf Grund von Mitteilungen des Prälaten Dr. *Andreas Jansen* eine neue Lösung, welche Beachtung verdient. Doch lies S. 43 Z. 13 v. u. „Jerichos“ statt „Jerusalems“ u. vgl. S. 12. Daß der Bericht des Josephus über Alexanders des Großen Zug nach Jerusalem, wie vielfach behauptet wird, schlechthin als Geschichtsfälschung anzusehen ist, kann doch füglich angezweifelt werden. In dieser Hinsicht hätte (S. 46—47) ein Hinweis auf die mildere und sachlichere Beurteilung des Josephusberichtes in der kath. Literatur (vgl. z. B. Dict. de la Bible I col. 346—48; Lex. bibl. I col. 184—85) erfolgen sollen. S. 56 wird dann behauptet, „daß der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches die Verantwortung für die Richtigkeit der Einzelheiten seines Berichtes ausdrücklich ablehnt“. Dies ist aber nicht der Sinn der Worte 2 Mak 2,28: τὸ μὲν δια-

κριβοῦν περὶ ἑκάστων συγγραφεῖ παραχωρήσαντες. Siehe *Chr. Pesch*, De Inspiratione s. Scripturae p. 431.

2. Ein Gegenstück und eine Ergänzung zu *Nikels* „Patriarchengeschichte“ ist die Abhandlung von *Franz Feldmann* über Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit. Er erörtert in 4 Teilen 1) die Patriarchenreligion als eine Vorstufe der mosaischen Religion, 2) die Gottesidee der Patriarchenreligion, 3) ihre Gebote und religiösen Einrichtungen (Kultus, Rechtsordnung, Religion u. Kultur), endlich abschließend 4) die Verheißungen der Patriarchenreligion. Negativ, in Bekämpfung der irrigen Ansichten von angeblichen Spuren niedriger Religionsstufen in der Patriarchenreligion, und positiv in der Darlegung der Reinheit und Erhabenheit der monotheistischen Gottesverehrung der Patriarchen wird Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit aus den biblischen Quellen klar und übersichtlich dargestellt. Bei allem Streben nach Kürze ist der Stoff doch erschöpfend behandelt; ja auch subtilere Fragen werden gelegentlich noch hereingezogen. Die Beweisführung ist, wenn auch die Gründe nur in knappen Sätzen aufgezählt werden, im großen ganzen sicher und überzeugend.

3. *S. Landersdorfer* bietet in seiner lehrreichen, populärwissenschaftlichen Schrift: „Die sumerische Frage und die Bibel“ einen Auszug aus seinen größeren Werken: „Sumerisches Sprachgut im Alten Testament. Eine Biblisch-Lexikalische Studie (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T., herausgegeben von *R. Kittel*. Heft 21. Leipzig 1916)“ und „Die sumerischen Parallelen zur Biblischen Urgeschichte“ (Alttestamentliche Abhandlungen. VII. Band, 5. Heft. Vgl. oben S. 819 f). Als Einleitung ist ein Referat über die sog. „sumerische Frage“ vorausgeschickt. Daß *L.* die Aufmerksamkeit der Exegeten auf die Forschungsergebnisse der Sumerologie lenkt, ist sehr zu begrüßen. Manche Aufstellungen scheinen zwar problematischer Natur zu sein, z. B. Šin'ar = sumerisch Kingi(n) = Land κατ' ἐξοχήν (S. 15) und šeʾôl „Unterwelt“ = sumerisch ki-gal „großer Ort“ S. 35—36); aber mit den Fortschritten der Sumerologie steht zu hoffen, daß das „ex oriente lux“ für die Sprache der alten biblischen Berichte, wie für ihren geschichtlichen, geographischen und religiösen Inhalt sich aufs neue bestätigen werde.

Innsbruck. Jos. Linder S. J.

Dr. *Lorenz Dürr*, **Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes** (Ez c. 1 und 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Mit 12 Abbildungen. Münster i. W. 1917, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 8°. XII + 76 S. M 3.50.

Die vorliegende Abhandlung hat Dr. *L. Dürr*, Präfekt am Bischöflichen Knabenseminar Chilianeum und Lehrer der hebräischen Sprache am k. Neuen Gymnasium zu Würzburg, als Doktordissertation bei der philosophischen Fakultät der k. Universität Würzburg eingereicht. Eine weitere Schrift: „Die Stellung Ezechiels in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik" soll als theologische Dissertation folgen (S. 68). Mit seiner Erstlingsarbeit hat der Verfasser einen wertvollen Beitrag zum besseren Verständnis des Propheten Ezechiel und seiner religiösen Umwelt geliefert, woraus die Bilder geschöpft sind, an welche die geheimnisvolle Vision von der Erscheinung Gottes anknüpft. Reiches Illustrationsmaterial ist aus den durch die vorderasiatische Altertumskunde erschlossenen Quellen zusammengetragen. In dieser Beleuchtung werden uns die einzelnen Momente der Theophanie, die Erscheinung Jahwes im Sturme, der Gotteswagen, die Cherubgestalten erst recht verständlich. Die beigegebenen 12 Abbildungen sind eine gute, anschauliche Erläuterung des Textes. Möge diesem glücklichen Anfang die angekündigte theologische Abhandlung bald folgen! Jos. Linder S. J.

Eine für weitere Kreise berechnete Auswahl aus dem größeren Sammelwerke **„Die Sagen der Juden"** von *Micha Josef bin Gorion* ist bei Rütten & Loening, Literarische Anstalt, Frankfurt a. M. 1917 erschienen. Die 3 Bändchen (geb. à M 2.50) enthalten die jüdischen Sagen von der Urzeit, Patriarchenlegenden und die Geschichte Josephs und seiner Brüder. Für die Jugend ist das letztgenannte Bändchen nicht geeignet. Im Vorwort zum 2. Bändchen schreibt der Herausgeber: „Die Sprache der Bibel ist klar, ihre Sätze sind wie in Stein gehauen; ein verklärtes Bild von den Ereignissen jener Zeiten gibt uns die Sage". Man möchte hinzufügen: „oder auch bisweilen ein verzerrtes Bild". Das Eine nämlich drängt sich dem aufmerksamen Leser sofort auf: der tiefgehende Unterschied zwischen den geschichtlichen Erzählungen der Genesis und diesen bald kindlich naiv bald phantastisch ausgeschmückten Produkten der dichtenden Volksphantasie. Ein Vergleich dieser „Sagen der Juden" mit den Erzählungen der Bibel zeigt von selbst, was Sage ist und was Geschichte, und wo Sage und wo Geschichte.

Innsbruck. Jos. Linder S. J.

Pünktlich erscheint der neue Jahresband des vortrefflichen Hilfsmittels der heutigen Kirchenkunde: **„Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland.** Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik", in Verbindung mit Domvikar *P. Weber,* Prof. Dr. *N. Hilling,* Generalvikar Prof. Dr. *J. Selbst, A. Väth S. J.,* Dr. iur. *R. Brüning,* Generalsekr. *J. Weydmann* u. Dir. *H. O. Eitner* herausg. von *H. A. Krose S. J.* Siebter Bd.: 1917—1918 (Freiburg i. Br. 1918, Herder. XX + 455 S. Geb. M 10.—). Die Anlage ist dieselbe wie beim 6. Bande; in einigen Abschnitten konnten sogar trotz der wachsenden Ungunst der Kriegszeit einige neue interessante Fragen erörtert werden, z. B. Bilanz des Religionswechsels, der Paritätsfrage, Ordensfrage, Verschiebung des Bevölkerungsanteils der Konfessionsgemeinschaften durch den Krieg, Einrichtung der Pfarrkartotheken, das heimatliche Missionswesen. Der Herausgeber schreibt im Vorwort den großen Erfolg, auf den das Handbuch schon jetzt, 10 Jahre nach dem Erscheinen des 1. Bandes, zurückblicken kann, in erster Linie der Mitwirkung der bischöfl. Ordinariate zu, dann auch dem bei Laien und Geistlichen zunehmenden Verständnis für die Bedeutung der kirchlichen Statistik. Aber es muß auch ausgesprochen werden, daß dieses Verständnis für kirchliche Statistik sowie die Förderung des Werkes durch die zuständigen kirchlichen Stellen wiederum zum großen Teil durch die ausgezeichnete Arbeitsleistung des Herausgebers und der Mitverfasser bedingt ist.

Inhalt: 1. Organisation der Gesamtkirche 1—28 (*Weber*). 2. Kirchenrechtl. Gesetzgebung u. Rechtsprechung 29—63 (*Hilling*). 3. Zeitlage u. kirchl. Leben im J. 1917/8, 64—106 (*Selbst*). 4. Die kath. Heidenmission 117—152 (*Väth*). 5. Konfession u. Unterrichtswesen 153—177 (*Brüning*). 6. Die caritativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands 178—241 (*Weydmann*). 7. Die Organisation der kath. Kirche in Dtschl. 252—325 (*Eitner*). 8. Konfessionsstatistik u. Kirchl. Statistik Deutschlands 326—404 (*Krose*). 9. Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchl. Statistik 405—453 (*Eitner*). Anhang: Die kath. ländlichen Saisonarbeiter; Übertritte und Austritte 1917.

Innsbruck. F. Krus S. J.



Analekten

Der Ritus der Totenerweckungen. Im A und NT zusammen wird uns im ganzen von 7 Totenerweckungen berichtet. Von diesen entfallen 3 auf Christus den Herrn selbst, die wir aus unserer Betrachtung ausscheiden, da sie kraft der dem Sohn Gottes innewohnenden Allmacht durch das bloße Wort oder lediglich durch Berührung gewirkt worden sind. Von den übrigen gehören 2 dem AT an, nämlich 1 Kg 17,21, wo erzählt wird, wie Elias den Sohn der Witwe von Sarephta zum Leben erweckte, und 2 Kg 4,34, wo die Auferweckung des Sohnes der Sunamitin durch Elisäus berichtet wird. Zwei gehören der Apostelgeschichte an und zwar die Erweckung der Tabitha durch den Apostel Petrus 9,40 und die Wiederbelebung des vom 3. Stockwerk herabgestürzten Eutyches durch Paulus zu Troas 20,10. Wenn man diese Berichte miteinander vergleicht, so scheint es fast, als ob für die außerordentliche Wundertat der Totenerweckung von altersher eine Art Ritus in Übung gewesen wäre, der wiederum in der babylonischen Liturgie eine interessante Parallele hat.

Am ausführlichsten ist die Auferweckung des Sohnes der Sunamitin durch den Propheten Elisäus beschrieben. Wir lesen 2 Kg 4,34: ויעל וישכב על־הילד וישם פיו על־פיו ועיניו על־עיניו וכפיו על־כפו ויגהר עליו ויחם בשר הילד: „Und er stieg hinauf und legte sich über den Knaben, und zwar legte er seinen Mund auf dessen Mund und seine Augen auf dessen Augen und seine Hände auf dessen Hände und beugte sich (?) über ihn; da erwärmte sich der Leib des Knaben". Da im Vorausgehenden bereits berichtet ist, daß der Prophet das Zimmer betreten und den Knaben tot auf dem Bette liegend vorgefunden, kann ויעל nur bedeuten „er stieg auf das Bett hinauf". Was גהר heißt, ist nicht klar. Die

Bedeutung „sich beugen“ ergibt sich aus dem Zusammenhang. *Daiches*[1]) vermutet, daß das Wort hier und 1 Kg 18,42 ein kultischer Terminus sei, der sich aber auf Grund dieser beiden Stellen und mangels weiteren religionsgeschichtlichen Materials noch nicht näher bestimmen lasse.

Wesentlich kürzer ist 1 Kg 17,21 die Beschreibung, wie Elias den Sohn der Witwe von Sarephta zum Leben erweckt. Daselbst lesen wir: ויתמדד על־הילד שלש פעמים ויקרא אל יהוה: „Und er streckte sich dreimal über den Knaben hin und rief zu Jahve“. Sachlich deckt sich das Vorgehen mit dem seines Schülers, nur die Darstellung ist kürzer. Denn daß bei diesem Sichausstrecken über den Leib des Toten die Glieder über einander zu liegen kommen, ist eigentlich selbstverständlich und konnte darum recht wohl unerwähnt bleiben, zumal der Hagiograph keinen Anlaß hatte, die vom Propheten vorgenommenen Handlungen so genau zu schildern. Auffallend ist, daß Elias diese Zeremonie dreimal wiederholt hat, während Elisäus sie nur einmal vollzogen zu haben scheint. Aber entweder ist die Wiederholung unwesentlich, indem Elias dadurch die Wirkung umso sicherer erzielen oder beschleunigen wollte, oder aber auch Elisäus hat sich dreimal über den Knaben gelegt. Der Umstand, daß dies 2 Kg 4,34 nicht eigens erwähnt wird, würde die Tatsache keineswegs ausschließen. Jedenfalls dürfen und müssen wir annehmen, daß beide Propheten, zumal der eine des anderen Schüler war und nach dem biblischen Bericht voll und ganz in die Fußtapfen seines Meisters trat, sich bei der Erweckung von Toten äußerer Zeremonien bedient haben und daß diese Zeremonien nach den Andeutungen der Bibel so ziemlich identisch waren.

Merkwürdigerweise hielt nun Paulus bei der Erweckung des Eutyches zu Troas allem Anschein nach eine ganz ähnliche Zeremonie ein. Apg 20,10 lesen wir: Καταβὰς δὲ ὁ Παῦλος ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συνπεριλαβὼν εἶπεν· μὴ θορυβεῖσθε· ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν. Es ist doch kaum anzunehmen, daß dieses ἐπέπεσεν αὐτῷ oder „incubuit super eum“, wie es die Vulgata übersetzt, so ganz anders zu verstehen sein sollte, als das Vorgehen des Elias und Elisäus zu dem gleichen Zwecke. Im Gegenteil, nachdem die Übereinstimmung der Handlungsweise besteht, drängt sich der Gedanke, daß sie nicht zufällig ist, sondern bewußt angestrebt wurde, von selbst auf. Denn es wäre merkwürdig, daß der Apostel, der doch die hl. Schrift kannte, zufällig und unbewußt, um den gleichen Zweck zu erreichen, das gleiche Mittel angewendet haben

---

[1]) OLZ 1908, S. 493, Anm. 4.

sollte wie die beiden dem AT angehörigen Propheten, da die Zeremonie an sich in gar keinem Zusammenhang zu dem gewollten Zweck steht. Wir dürfen darum als höchst wahrscheinlich annehmen, daß Paulus den Ritus entweder dem AT entnommen oder aus der jüdischen Überlieferung geschöpft hat.

Von dieser in drei Fällen festgestellten Praxis weicht nun Apg 9,40 ab, wonach Petrus die Tabitha nach vorausgeschicktem Gebet durch das bloße Wort Ταβιθά, ἀνάστηθι (T. surge) vom Tode zum Leben wiedererweckte. Diese Abweichung fällt auf, da sie die einzige Ausnahme unter den vier biblischen Berichten von Totenerweckungen bildet. Sie bedarf darum einer Erklärung. Man könnte zunächst denken, daß in dem ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα, Vulg. conversus ad corpus, die vermißte Zeremonie mitenthalten sei, umso mehr als Petrus alle Anwesenden aus dem Zimmer hinausschickte. Wahrscheinlich aber ist sie hier wirklich unterblieben und zwar aus dem Grunde, weil es sich hier um ein Weib handelte; da verbot die Schicklichkeit die Anwendung des hergebrachten Ritus, ähnlich wie auch die Kirche von der strengen Einhaltung mancher zeremonieller Vorschriften absieht, wenn Anstand und Ehrbarkeit in Frage kommen. So erklärt, schwächt Apg 9,40 nicht nur die Kraft des aus den übrigen drei Fällen gezogenen Schlusses, sondern bestätigt als Ausnahme eben nur die Regel.

Über die Bedeutung der oben festgestellten Zeremonie erfahren wir aus der Bibel nichts. Dieselbe wird aber eigenartig beleuchtet durch religionsgeschichtliche Parallelen, welche die babylonischen Beschwörungstexte bilden[1]). Daselbst finden sich eine Reihe von Stellen, welche unwillkürlich an den von Elisäus eingehaltenen Ritus erinnern. So sagt der Sühnepriester von seinem Verhältnis zu seinem Gott Ea[2]):

tâšu ellu ana têa iškun
pîšu ellu ana pîja iškun
imatsu ell[itu] ana imtija iškun
ikribšu ellu ana ikribija iškun

„Seine reine Beschwörung hat er auf meine Beschwörung gelegt,
seinen reinen Mund hat er auf meinen Mund gelegt,
seinen reinen Speichel hat er auf meinen Speichel gelegt,
seinen reinen Segen hat er auf meinen Segen gelegt“.

---

[1]) Vgl. *C. Daiches*, OLZ 1908, S. 492 f, der daselbst zum ersten Male auf diese Zusammenhänge aufmerksam macht.

[2]) CT XVI 2,92 ff; bei *W. Schrank*, Babylonische Sühnriten Leipzig 1908, S. 14.

Dem entsprechend lautet auch die Bitte, welche der Sühnepriester an Ea richtet[1]):

tâka ellu ana têa šukun
pîka ellu ana pîja šukun

„Lege deine reine Beschwörung auf meine Beschwörung,
lege deinen reinen Mund auf meinen Mund!"

Die dieser Vorstellung zugrunde liegende Zeremonie will offenbar nichts anderes sagen, als daß der Priester im gewissen Sinne eins wird mit seinem Gott und dann als dessen Stellvertreter in dessen Namen durch dessen Kraft wirksam wird. Es wird dabei nur ein Körperteil namhaft gemacht, nämlich der Mund. da dieser gewissermaßen das Organ der Beschwörung ist, denn dieselbe vollzieht sich durch den Spruch. Der Gedanke, der da zum Ausdruck kommt, ist jedenfalls der, Gott möge sich auf den Priester legen und zwar so, daß sein Mund auf den des Priesters zu liegen kommt. Dadurch soll die Beschwörungskraft auf letzteren übertragen werden.

Aber nicht nur die Vereinigung des Menschen mit der Gottheit, sondern auch die Besitznahme eines Menschen durch den Dämon ging nach der Vorstellung der Babylonier in ähnlicher Weise vor sich. So heißt es in einem Beschwörungstext[2]):

ana amêli mâr ilišu lâ teṭeḫi lâ tatâr
ḳaḳḳadka ana ḳaḳḳadišu lâ tašakkan
ḳâtika ana ḳâtišu la tašakkan
šêpka ana šêpišu la tašakkan

„Dem Menschen, Sohn seines Gottes, sollst du (der böse Dämon)
dich nicht nahen, dich nicht zuwenden,
deinen Kopf sollst du nicht auf seinen Kopf legen,
deine Hand sollst du nicht auf seine Hand legen,
deinen Fuß sollst du nicht auf seinen Fuß legen!"

Ganz ähnlich besagt ein anderer Beschwörungstext[3]):

ḳaḳḳasunu ana ḳaḳḳadišu
ḳâtišunu ana ḳâtišu
šêpišunu ana šêpišu
â iškun

[1]) CT XVI 7,28 ff; *Schrank* a. a. O. S. 15.

[2]) CT XVI 11, 6, 3; *Schrank* a. a. O. S. 15; *Daiches* a. a. O. S. 492.

[3]) K 246, 2,65 ff; bei *P. Haupt*, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte S. 90 f; *Schrank* a. a. O. S. 14; *Daiches* a. a. O. S. 492.



„Ihren Kopf auf seinen Kopf,
ihre Hände auf seine Hände,
ihren Fuß auf seinen Fuß
sollen sie nicht legen!"

Die beiden Stellen wollen offenbar erklären, wie der böse Dämon vom Menschen Besitz ergreift, indem er nämlich ein Glied desselben nach dem andern belegt, dadurch, daß er die entsprechenden eigenen Glieder damit in Berührung bringt. Auch hier soll die Zeremonie die enge Verbindung zwischen dem Dämon und dem Besessenen versinnbilden wie oben bei Ea und dem Sühnepriester. Im letztgenannten Falle handelt es sich allerdings nur um eine Vereinigung in einer bestimmten Beziehung, darum wird auch nur das betreffende Organ namhaft gemacht; bei der dämonischen Besessenheit aber kommt der ganze Mensch in die Gewalt des bösen Geistes, darum werden sämtliche Glieder aufgezählt.

Aus diesen Parallelen ergibt sich auch der Sinn der Zeremonien, welche Elisäus und wahrscheinlich auch Elias und Paulus bei der Totenerweckung zur Anwendung brachte. Es sollte dadurch der Leib des Verstorbenen vollständig in die Gewalt des Erweckers übergehen, gewissermaßen mit ihm eins werden. Durch diese Vereinigung sollte dann das Leben hinüberströmen und ihn von neuem beleben. Die Vorstellung ist jedenfalls sinnvoll und geeignet, den wunderbaren Vorgang anschaulich darzustellen.

Scheyern. Dr. P. S. Landersdorfer O. S. B.

Zur Geschichte der englischen Blutzeugen des 16. Jahrhunderts.
I. Als erster Priester, der auf Grund der Blutgesetze Elisabeths sein Leben für den Glauben hingab, wird Thomas Woodhouse zu gelten haben, denn bei einigen andern Priestern, die nach dem Aufstand von 1569 hingerichtet wurden, war der formelle Rechtsgrund der Verurteilung ein anderer. Nach *J. Spillmann*[1]) besitzt man an Quellen über Woodhouse, abgesehen von einer kurzen Bemerkung bei dem Chronisten *Stow* und einigen Zeilen bei *Bridgewater* zwei ausführliche Berichte, von denen der eine aus dem Jahre 1574 stammt, während der andere von dem Obern der englischen Jesuitenmission *Henry Garnet* zwischen den Jahren

[1]) Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII u. Elisabeth 2² Freiburg 1900, 138 f.



1587 und 1600 verfaßt ist[1]). Von Spillmann, und nicht von ihm allein, übersehen wurden einige kurze Nachrichten über Woodhouse, die älter sind als die eben aufgeführten Texte. In zwei Schreiben von *Antonio Fogaça* an den Herzog von Alba, London 30. Februar und 4. April 1573, veröffentlicht von *Kervyn de Lettenhove*[2]), finden sich nämlich einige Bemerkungen über unsern Martyrer; außerdem druckt Kervyn einen Bericht über ihn, verfaßt am Tag der Hinrichtung selbst, am 19. Juni 1573[3]). All diese Äußerungen sind veranlaßt durch den auffallenden Schritt unseres Seligen, der in der ersten Hälfte des Jahres 1573 die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf ihn lenkte und die nächste Ursache zu seinem Martertod wurde.

Woodhouse wird uns als einfacher, schlichter Charakter geschildert, voll Milde und Frömmigkeit; dabei ist er aber auch ein ausgesprochener Geradeaus, der für sich immer den Weg wählt, der ihm der einfachste und ehrlichste scheint, unbekümmert um die Folgen, die sein Benehmen für ihn nach sich ziehen mag. Mochten andere nicht weniger entschlossen sein, nur von der Rücksicht auf die Grundsätze des Evangeliums sich leiten zu lassen, so wußten sie doch ihr äußeres Benehmen so einzurichten, daß es nichts Auffallendes an sich trug. Woodhouse macht, so weit seine eigene Person in Betracht kommt, solchen Rücksichten keine Zugeständnisse. Als in London die Pest ausbricht, wird er mit den andern Gefangenen auf das Landgut eines Gefängnisaufsehers gebracht, der im Herzen noch katholisch ist. Da dieser ihm Ärgernis gibt durch Fleischessen am Fasttag, entflieht er und stellt sich wieder im Gefängnis zu London. Als ihm ein andermal Fesseln angelegt werden, zahlt er dem Schmied dafür eine Belohnung; als derselbe Schmied sie ihm später wieder abnimmt, verweigert er ihm eine solche, denn es sei ein Glück, für Christus Ketten zu tragen, nicht aber, ihrer erledigt zu werden. Zu solchen Zügen stimmt nun ganz Woodhouse's Auffassung von der Bannbulle Pius' V gegen Königin Elisabeth. Nachdem der Papst gesprochen ist Elisabeth in seinen Augen nicht mehr Königin, bis sie ihren Frieden mit Rom gemacht hat. In diesem Sinn richtet er ein Schreiben an Lord Burghley und sagt dem allmächtigen Minister gerade heraus, daß er schwer sündige, weil er dem von Christus

---

[1]) Gedruckt in Records of the English Province of the Society of Jesus 7, London 1883, 1257—66; vgl. ebd. 859—861; 967—68.

[2]) Relations politiques des Pays-Bas et de l'Angleterre sous le règne de Philippe II, Tome 6, Bruxelles 1888, 639. 654.

[3]) Ebd. 762.

bestellten Hirten der Kirche nicht gehorche. Er möge Buße tun, andere Gesinnungen annehmen, und dem entsprechend auch der Königin raten.

Das Schreiben, oder vielmehr das Gerücht, das davon in die Öffentlichkeit drang, machte gewaltiges Aufsehen. Ein Beweis dafür sind eben die Stellen aus *Antonio de Fogaças* Bericht an Herzog Alba:

„Ein Kleriker, ein vortrefflicher Katholik, der schon seit langer Zeit mit vielen andern tugendhaften und heiligen Leuten im Gefängnis liegt, richtete jetzt endlich an den Lord Schatzmeister ein Schreiben. Man sagt mir, es sei sehr merkwürdig für die jetzige Lage. Genaueres weiß man nicht, außer, daß er ihn mahnt und ihm rät, er möge ein Ende machen mit den großen Übeln, die er in diesem Reich wie in einem großen Teil der Christenheit angerichtet hat und ebenso mit der Verfolgung der Katholiken . . . Burghley geriet in gewaltigen Zorn wegen dieses Schreibens, er gab sofort den Befehl zur Verhaftung der Überbringerin, einer armen katholischen Frau, die jenem guten Mann im Gefängnis diente, in welchem er jetzt in sehr enger Haft gehalten wird, voll freudiger Bereitschaft, den Martertod für den Glauben Christi anzunehmen" [1]).

---

[1]) Un clerigo, gran chatolico, que ha mucho tiempo qu' esta preso por la religion con otros muchos virtuosos y santos hombres, escryvio agora una carta en la fin al Thesorero; dicienme qu' es cosa para mucho ver al presente, no le sabe otro particular, solamente exortarlo y aconsejarlo se aparte de los grandes males que tiene hechos en esto reyno y en mucha parte de la Christyandad y de la grande persecucion contra los chatolicos, y que espera sea otro san Pablo, y que assy toca algunas cosas de la Reyna: ynflamose en gran colera y yra, con esta carta, mando luego prender una pobre muger chatolica que se la llevo, la qual servia a este buen hombre en la prision, en la qual lo tienen agora muy estrecho y muy alegre, para rescibir martirio por la fe de Christo. *Fogaça* am 30. jan. 1573. *Kervyn* a. a. O. 639. Eine kleine Korrektur zu *Spillmann* a. a. O. 141: Dort wird der Schluß des Schreibens von Woodhouse folgendermaßen übersetzt: „Mylord, für diesen meinen einfältigen Rat verlange ich keine andere Huld von Ew. Lordschaft, als daß Ihr dem Überbringer dieses Briefes, der ein eifriger Protestant ist und keine Ahnung von dessen Inhalt hat, keinerlei Ungelegenheiten bereitet". Aus *Fogaça* geht hervor, daß Woodhouse von einer Überbringerin seines Schreibens redet. Der englische Text (this bearer) ist zweideutig. Irrig allerdings bezeichnet *Fogaça* sie als Katholikin.



Vierzehn Tage später weiß *Fogaça* neues von Woodhouse zu berichten.

„Den guten Kleriker, von dem ich in meinem letzten Schreiben Nachricht gab, ließ seither der Lord Schatzmeister zweimal vor sich bescheiden. Woodhouse legte ihm schwerwiegende Fragen vor. [Der Text ist hier zweideutig.] Und wenn er in dem Schreiben sich seiner Aufgabe gut entledigte, so tat er es mündlich noch besser . . . Der Lordschatzmeister drohte ihm . . . ; er antwortete, er sei ganz bereit, den Tod im Dienst Gottes und für die Wahrheiten, die er gesagt habe, zu erleiden. So wird er streng im Gefängnis gehalten, man sagt mir, er werde unzweifelhaft als Blutzeuge sterben“[1]).

Von der Gerichtssitzung, vor der Woodhouse erscheinen mußte, vom Benehmen des Seligen seinen Richtern gegenüber handelt der schon erwähnte Bericht eines Ungenannten, der das Datum des 19. Juni 1573 trägt, und also unmittelbar nach der Hinrichtung aufgesetzt ist.

„Als die Königin als solche anerkannt war, ließ sie viele Bischöfe und andere der Religion wegen ins Gefängnis werfen, und unter andern einen sehr gelehrten Priester, den man seither gleich den übrigen gefangen hielt. Dieser heilige Mann wurde vor die Richter geführt, um über seine religiösen Anschauungen verhört zu werden, und es war viel Volk zugegen, ihn zu hören. Fürs erste antwortete er, sie hätten keine Autorität, ihn über Gewissensfragen auszuforschen, denn er sei Priester, und sie weltliche Richter. Sie entgegneten, sie hätten ihn mit Recht verhaftet, denn sie seien für die Entscheidung dieses Rechtsfalles im Besitz einer Vollmacht, die sie ihm unterschrieben und untersiegelt vorlegten; sie sei ergangen von der Königin, als der höchsten Gewalt im Geistlichen in diesem Reich, wie in der Vollmacht zu lesen sei. Darauf war seine Antwort, der allgemeinen Kirche höchstes Haupt sei der Papst, die Königin aber sei es nicht, und kein weltlicher Fürst könne es sein, um wie viel weniger ein Weib, als unvollkommeneres Geschöpf (vgl. 1 Petr. 3, 7); er könne mit gutem Gewissen in der Königin eine rechtmäßige Königin nicht sehen, denn das folge aus der Bannbulle des verstorbenen

[1]) El buen clerigo de quien tengo escryto en la ultima, lo mando despues veny . . . el Thesorero dos vezes. al qual hizo grandes preguntas, y sy bien . . . en la carta, meior le hizo de palabra con grandes exortaciones, y a sas . . . dixo que seria largo de relatar. Amenazole el Thesorero que mandarian justicia del: respondiole qu'estava muy alegre en resibyr muerte en el servicio de Dios y por la verdad que le dezya. Esta assy estrecho en la prision: dizenme que no dexera de ser marterizado. *Fogaça* am 4. Februar 1573 a. a. O. 654.

Papstes, die bestätigt sei von dessen Nachfolger; er halte sie vielmehr für einen unechten, nicht aus rechtmäßiger Ehe geborenen Sprößling. Und er erklärte, er glaube alles, was die hl. Mutter, die katholische römische Kirche glaube; und außer diesem wahren Glauben gebe es kein Heil; um sein Gewissen zu entlasten und diese Wahrheit zu bekennen, erkläre er das vor dem ganzen anwesenden Volk, damit es sich bekehre und Gott um die Gnade bitte, diese und die andern Wahrheiten einzusehen. Und noch ähnliche Dinge sagte er, zur großen Verwunderung des ganzen Volkes. Auf Grund seines Geständnisses wurde er verurteilt, lebendig gevierteilt zu werden, wie sie ihn denn auch heute den Martertod haben vollenden lassen, während er dem Volk dieselben Ermahnungen erteilte. Und so hat denn dieser heilige Blutzeuge ein Denkmal seiner heiligen Lehre hinterlassen und ist in der Herrlichkeit des Himmels. London, den 19. Juni 1573"[1]).

[1]) En siendo recivido la Reyna por reyna, previdieron a muchos obispos y otros por lo de la Religion, y entre ellos, un muy docto sacerdote, al qual an tenido despues siempre preso, como lo estan todos los demas. Esto santo hombre fue llevado ante los juezes para ser examinado de lo que sentia de la Religion, y fue mucho pueblo a oyrle, y lo primero respondio que no tenian autoridad de examinarle su consciencia, por ser el sacerdote, y ellos juezes temporales, y, deziendole que le tenian por virtud de una comision de la Reyna, que le presentaron firmada y sellada, para conocer desta causa como suprema desto reyno en lo espiritual, como estava contenido en dicha comision, respondio que de la yglesia universal hera suprema caveza el Papa, y ella que no solamente non la hera, pero que ningun principe temporal lo podia ser, quanto mas muger, vasso imperfecto, y que con buena conciencia no podia conocer que la Reyna fuesse legitima reyna, como estava contenido en la escomunion del Sumo Pontifice passado y confirmada por el que de presente lo hera, y que la conocia por muger bastarda y espuria, no nacida en legitimo matrimonio, declarando que el creya todo lo que la Santa Madre Yglesia Catholica Romana creya, y que fuera desta verdadera creencia no havia salud espiritual, y que, en descargo de su conciencia y desta verdad, hazia declaracion a todo aquel pueblo, para que se reformasen y rogasen a Dios por gracia de entender esta verdad y estas; y otras cosas semejantes dixo en gran admiracion de todo el pueblo. Sobre ello fue condenado a ser esquartizado vivo, como lo an martirizado oy, persuadiendo al pueblo lo mismo, y assi este santo martir, dexando memoria de su santa doctrina, esta en gloria. Amen. En Londres, a 19 de junio de 1573 (Aus Archiv von Simancas, Estado, Leg. 827, fol. 91, abgedruckt bei *Kervyn* a. a. O. p. 762).

Gregor XIII hat in seinen ersten Regierungsjahren freilich die Bannbulle seines Vorgängers gegen Elisabeth nicht zurückgenommen und insofern sie aufrecht erhalten. Aber von dem Gedanken, sie ausdrücklich zu erneuern, ist doch erst in späterer Zeit die Rede[1]). Wenn also Woodhouse eine ausdrückliche Erneuerung des Bannes behaupten wollte — eine Annahme, zu der man freilich nicht gezwungen ist — so war er im Irrtum und steht mit dieser Behauptung ganz allein. Aber auch sonst ist sein Auftreten vor Gericht und seine Stellung zur Bannbulle so auffallend, daß einige Bemerkungen zum nähern Verständnis nicht überflüssig sind. Folgendes dürfte zu beachten sein:

1) Des sel. Woodhouse Folgerungen aus der Bannbulle wurden von den übrigen englischen Priestern nicht geteilt. *Robert Persons* sagt in einer Denkschrift, die er am 22. Mai 1582 nach Rom sandte, bisher hätten die katholischen Priester in England Elisabeth als Königin anerkannt, denn der regierende Papst habe das Gegenteil noch nicht ausgesprochen[2]). Persons wünscht deshalb vor dem geplanten Angriff auf England die Erneuerung der Bannbulle durch Gregor XIII. Mit Persons stimmt der englische Gesandte in Antwerpen, *Thomas Wilson,* ein entschiedener Katholikenfeind, ganz überein. Er legte, wie er an Burghley schreibt, dem Buchhändler Fowler die Frage vor, ob er Elisabeth für die rechtmäßige Königin von England halte. Die gleiche Frage sei von ihm an andere Katholiken gerichtet worden; weder Fowler noch ein anderer habe sich geweigert, sie als solche anzuerkennen[3]). Im November 1574 ernannte Elisabeth Kommissäre, die in „wütendem Eifer" mit den vornehmsten Katholiken, Bischöfen und andern, die in den Kerkern gefangen liegen oder auf Bürgschaft

[1]) Der Entwurf der neuen Bulle ist datiert vom 24. September 1583. *Arnold Oskar Meyer,* England und die katholische Kirche 1, Rom 1911, 244.

[2]) Fin qui li sacerdoti catholici in Inghilterra hanno confessato, che lei fosse regina, per che questo Papa [Gregor XIII] non haveva ancora dichiarato il contrario. Bei *Joh. Kretzschmar,* Die Invasionsprojekte der katholischen Mächte gegen England zur Zeit Elisabeths Leipzig 1892, 144 f.

[3]) I charged hym [Fowler], as I have doone dyverse others, to saye unto me whether he thought our Soverayne to bee lawful Queene of Englande or no, and neyther he, nor yet any other have refused to acknowlege the same. Wilson an Burghley, Antwerpen 1. Februar 1575 bei *Kerryn de Lettenhove,* Relations. Tom. 7. Bruxelles 1888, 434 f.

frei sind, über verschiedene Artikel ein Verhör anstellen. Unter den Fragen, die ihnen vorgelegt werden, ist die zweite, ob sie Elisabeth als Königin anerkennen, und die übereinstimmende Antwort lautet: ja. Freilich, wenn man weiter in sie dringt, ob sie die Königin als rechtmäßig und nicht unecht betrachten, so wird erwidert: sie erkännten sie als Königin an, und wollten weitere Antworten nicht geben, wegen der Härte des Gesetzes[1]). Ein römisches Gutachten aus den ersten Jahren Gregors XIII, die Privatarbeit eines Theologen, verbreitet sich weitläufig über die Verpflichtungen der englischen Katholiken der Bulle gegenüber. Der Verfasser hält eine ausdrückliche päpstliche Erklärung, daß niemand durch den Erlaß Pius' V unter Sünde oder Exkommunikation gebunden sei, für angezeigt. „Einstweilen geht unsere Ansicht dahin, daß die Katholiken entschuldigt sind vom Gehorsam gegen das in der Bulle enthaltene Gebot und vom Kirchenbann und daß die Bulle ihnen keine Last auflegt[2]). Sie können ruhigen Gewissens der Elisabeth in bürgerlichen Dingen gehorchen und der Regierung in allem, was Recht ist, ihre Unterstützung leihen; sie können ihr den Eid leisten, und sie Königin nennen, denn solche Titel werden verstanden nach dem Gehalt, den sie eben haben"[3]).

Demgemäß waren auch die englischen Katholiken recht unzufrieden damit, daß Woodhouse das erwähnte Schreiben an

---

[1]) Si conocen a la Reyna por Reyna? Que si. Si confiesan ser la Reyna legitima y no espurea? Que la conocian por Reyna, y no respondian a lo demas por la dureza de la ley. *Guaras an Zayas* am 28. November 1574 in Colección de documentos inéditos para la historia de España, Vol. 91, 73. Auch als Avis d'Angleterre gedruckt bei *Kervyn* a. a. O. 354.

[2]) Principio videtur expedire declarari authoritate Pontificis, Catholicos Regni Angliae non obligari ad peccatum aut excommunicationem ex vi bullae editae a Pio V ad tollendas multas difficultates quae ex praedicta bulla exortae sunt. Nos tamen interim credimus, quidquid sit de promulgatione sufficienti bullae et de iis, quae in praedicta bulla contra praetensam Reginam Angliae contentae sunt, Catholicos modo excusari ab obligatione praecepti et excommunicationis, neque ullum detrimentum ex vi ejus bullae accipere. Veröffentlicht von *Creighton* in English Historical Review 7, 1892, 86.

[3]) Intelligendi sunt esse et dici tales, quales ipsi sunt. Ebd. 87. Eine von den berührten Schwierigkeiten bildet auch die Frage, ob die Katholiken der langen Titelreihe Elisabeths am Ende hinzufügen dürfen: „etc." Elisabeth hatte nämlich den Titel Ecclesiae supremum caput gestrichen und durch „etc." ersetzt.



Burghley gerichtet hatte, sie hielten es für eine große Unklugheit von seiner Seite, sich mit Vorbedacht ohne Not in solche Unzukömmlichkeiten zu stürzen, und das nicht ohne Gefahr für alle andern Katholiken, wenigstens für jene, die sich in den Gefängnissen befanden[1]). Solche Befürchtungen waren damals freilich durch die Zeitumstände sehr nahe gelegt. Erst vor wenigen Monaten hatten anläßlich der Pariser Bartholomäusnacht die anglikanischen Bischöfe dringende Vorstellungen an die Königin gerichtet, sie möge sofort die katholischen Bischöfe hinrichten lassen samt den übrigen Ordens- und Weltleuten, die der Religion wegen sich im Gefängnis befänden. Fünfzehn katholische Adelige aus Norfolk wurden vor den königlichen Rat geladen, weil sie die Kommunion nicht nach anglikanischem Ritus empfangen wollten; auf den Kanzeln forderten die Prediger offen dazu auf, gegen die englischen Katholiken in derselben Weise vorzugehen, wie man in Frankreich gegen die Hugenotten aufgetreten sei[2]).

Der Unterschied zwischen Woodhouse und den übrigen englischen Katholiken tritt in diesen Zeugnissen klar hervor. Woodhouse rückt die Frage nach der Rechtmäßigkeit Elisabeths geflissentlich in den Vordergrund, die Mehrheit der englischen Katholiken aber vermeidet es, auf diese Frage sich einzulassen. Es genügt für sie, daß Elisabeth tatsächlich Königin ist; solange sie das ist, muß man ihr um des allgemeinen Wohles willen Gehorsam leisten, die Erörterungen über die Rechtstitel ihrer Gewalt läßt man auf sich beruhen.

---

[1]) The Catholics thought it great folly in him wilfully to cast himself without necessity into these troubles. not without peril of all other Catholics, at least of those that were in prison. Relation bei *Foley* 7,2 p. 1263.

[2]) Depues que se supo aqui el destroço de Paris, se fueron los Obispos a la Reyna, diziendole quanto le ymportava, porque no uviesse alborotos y tumultos en el reyno, que mandasse luego hazer execucion en los Obispos, con los otros mas religiosos y seglares que estan presos por la Religion Chatolica, a lo qual la Reyna no quiso consentir ... Del Consejo son llamados agora 15 gentiles hombres catolicos.. Con la nueva de lo de Paris los de aquella seta... han hecho consultos y mostrado de querer hazer movimiento scontra los Chatolicos, como en Paris se hizo contra los hugonotes, y ha passado tan adelante esto que no ha faltado algunos destos predicadores, que lo dixessen publicamente en los pulpitos... *Fogaça* an Alba am 8. September 1572 bei *Kervyn* a. a. O. 6, 513 f,

2) Es gab damals in England keine Autorität, die in heiklen Lagen ein gemeinsames Vorgehen der sämtlichen Priester hätte in die Wege leiten können. Die katholischen Bischöfe aus der Zeit der Königin Maria, so weit sie noch lebten, saßen im Gefängnis[1]). Ein Erzpriester, wie später, oder ein apostolischer Vikar war für England noch nicht ernannt. So waren also die einzelnen Priester auch in den heikelsten Fragen jeder auf das eigene Gewissen angewiesen und mußten sich nach eigenem Ermessen zurecht finden. Woodhouse, seit Jahren durch die Kerkerhaft im Verkehr mit andern Priestern behindert, wählte der Bannbulle Pius' V gegenüber den Weg, der ihm der nächstliegendste und ehrlichste schien, für ihn aber auch der dornenvollste war. Daß er dieser seiner Wahl und seinem Gewissen treu blieb bis zum letzten Atemzug, darin besteht seine sittliche Größe.

3) Von einem Leugner der königlichen Autorität wie Woodhouse hatte Elisabeth nichts zu befürchten. Nachdem der päpstliche Spruch gegen sie ergangen ist, hält er sie nicht mehr für die rechtmäßige Königin. Aber er zieht daraus durchaus nicht den Schluß, daß man sich gegen sie empören und sie absetzen soll, sondern nur diesen, daß Elisabeth ihren Frieden mit Rom machen möge, dann sind in seinen Augen alle Schwierigkeiten beseitigt. Er ist in dieser Beziehung ein Gegenstück zum sel. John Felton, der die Bannbulle am erzbischöflichen Palast zu West-

[1]) Wie es um jene Zeit mit ihnen stand, zeigt eine Notiz etwa aus den Jahren 1566—67 im Archiv zu Simancas (Estado, Leg. 822 fol. 7) bei *Kervyn* a. a. O. 6, 407: Deprivati et adhuc in carcere detenti in Anglia: Nicolas [Heath], Archebysshop of Yorke † 1578; Edmunde [Bonner), Bisshop of London † 1569; Thomas [Thirlby], Bysshop of Ely † 1570; Thomas [Watson], Bisshop of Lyncolne † 1584; [Gilbert] Bourne, Bisshop of Bathe † 1569; Fourberfild [James Tuberville], Bysshop of Exceter † 1570; [David] Poole, Bisshop of Peterborch † 1568; [Richard Creagh], the Archebysshop of Armachan (de Hibernia) † 1585; Jecuan [John Feckenham], Abbot of Westminster † 1585; Thomas [Goldwell], Bysshop of St-Asseph † 1585. — Deprivati et mortui: Episcopi Wyntoniensis; Dunelmensis; Carliensis; Vigorniensis; Cestrensis; Cicestrensis; Lichefildiensis: John White von Winchester † 1560; Cuthbert Tunstall von Durham † 1559; Owen Ogelthorpe von Carlisle † 1559; Richard Pate von Worcester † 1565; Cuthbert Scott von Chester † 1560; John Christopherson von Chichester † 1558; Ralph Bayne von Lichfield † 1559, mortui tempore istius reginae. Decani, Archidiaconi et Doctores sunt plures, qui hic numerari non possunt. Die Todesjahre natürlich von uns beigefügt.

minster anschlägt, obschon er voraussieht, welche Folgen ein solches Wagnis nach sich ziehen wird, dann im Verhör ebenfalls ausdrücklich leugnet, daß nach dem päpstlichen Urteil Elisabeth noch rechtmäßige Königin ist, endlich aber kurz vor der Hinrichtung einen kostbaren Brillantring vom Finger zieht und ihn der Königin übersendet. Sehr bezeichnend für die Stimmung der englischen Katholiken bleibt es, daß auch solche, die, wie Woodhouse und Felton, auf der äußersten Rechten stehen, die Loyalität gegen ihre Fürstin nicht verletzen, sondern eben, wie gesagt, keinen andern Schluß aus der Bannbulle ziehen, als daß die Königin ihren Frieden mit der Kirche machen solle.

4) Burghley schritt gegen Felton und Woodhouse wohl deshalb mit äußerster Strenge ein, weil er von Anerkennung der Bulle abschrecken wollte. Dem verhaßten Papsttum hat er dadurch einen großartigen Triumph bereitet. Ein heldenmütigerer Gehorsam gegen die Befehle und selbst Winke des hl. Stuhles, als Felton und Woodhouse ihn übten, wird sich schwer ausdenken lassen.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Kleine Mitteilungen. Die Literatur zum Codex Juris Canonici nimmt zu. Bereits ist ein vollständiges Compendium des Kirchenrechts in spanischer Sprache und in lateinischer Übersetzung erschienen, die „Institutiones canonicae" des P. *Joannes Ferreres S. J.*, die an anderer Stelle (oben S. 825) besprochen werden. Sonst sind größere Arbeiten besonders über Eherecht in den Buchhandel gekommen, so 1) das „**Ius matrimoniale** iuxta codicem iuris canonici" auctore *Joanne Chelodi*, Iuris can. Doctore et Professore, S. R. Rotae advocato. Tridenti 1918. Typ. „comitato diocesano", (VIII u. 230 Seiten, 8°). Das Buch bietet ein vollständiges System des Eherechts in prägnanter Kürze. Historische Übersichten sind daher gedrängt, wissenschaftliche Beweise mehr angedeutet als ausgeführt, dennoch ist das eben mehr für die Praxis und den Seminarunterricht geschriebene Werk wirklich reichhaltig zu nennen; denn es bringt alles, was ein österreichischer Seelsorger in Bezug auf Eherecht gewöhnlich nötig hat, auch vieles aus der Zivilgesetzgebung, wobei bereits die neuesten Gesetze bis in das Jahr 1918 hinein (z. B. über die Todeserklärung) Berücksichtigung finden. Die Einteilung ist ganz die des Codex, was auch wieder sowohl für Schulzwecke als auch für die Praxis von Nutzen ist, weil dadurch der Codex sehr leicht neben dem Buche eingesehen

werden kann. — 2) Noch etwas kürzer (VIII u. 123 Seiten 8° M. 2.50) ist die Schrift „**Das Eherecht** nach dem Codex Iuris Canonici nebst einleitenden Bemerkungen über Entstehungsgeschichte und Anlage des Codex“ von P. *Timotheus Schäfer O. M. Cap.* Dr. iur. can. und Lektor der Theologie. Münster i. W. 1918. Aschendorff. Die ersten 32 Seiten handeln über Entstehung und Anlage des Codex, dann beginnt das Eherecht, das systematisch dargestellt nicht genau der Einteilung des Codex folgt, sondern mehr der bisher gebräuchlichen der Moralisten. Die Darstellung ist einfach und klar. Es wird auf ziemlich viele Einzelfragen eingegangen. Obwohl in der Sammlung der Lehrbücher zum Gebrauch beim theolog. Studium erschienen, verfolgt das Buch doch den Zweck, der Praxis zu dienen und diesen Zweck erreicht es auch. — 3) Aus Vorträgen auf einem Kriegshochschulkurse in Fourmies entstand die Broschüre „**Das Eherecht** im neuen kirchlichen Gesetzbuch mit einer Einführung in den Kodex“, kurz dargestellt von Dr. *Emil Göller*, Professor an der Univ. zu Freiburg i. B. Freiburg, Herder 1918 (80 Seiten 8° M. 2.—). An diesem Schriftchen ist besonders die Charakteristik des Codex interessant. *G.* meint, ein Hauptgrundzug sei 1. das gänzliche Absehen von den im einzelnen den Staat und die Partikularrechte berührenden Fragen, 2. Ausschalten von dogmatischen Bestimmungen, soweit sie nicht die Grundlagen der kirchlichen Autorität, ihrer Lehr- und Hirtengewalt betreffen, 3. die Betonung der zentralen Stellung des Bischofs innerhalb seiner Diözese und 4. die scharfe und klare Formulierung der einzelnen Rechtsbestimmungen, bes. die Definition einzelner Begriffe im Rechtssinne. Zumal die letzten 2 Punkte treffen wirklich besondere Vorzüge des Codex. Die folgende Darstellung des Eherechts ist ganz knapp, aber als „vorläufiges Hilfsmittel für die Seelsorger“ sicher gut. Interessant ist vielleicht, daß die Ansichten über die fernere Gültigkeit der Constitutio „*Provida*“ auseinandergehen. *Chelodi* (S. 168, c) und auch *Schmöger* (siehe unten) halten an derselben fest, *Schäfer* (S. 57, 2) und *Göller* (S. 67, 4) erklären sie für aufgehoben und wohl mit Recht (can. 6.); denn sie ist ein Partikulargesetz, nicht aber ein Privilegium, das einer *persona physica* oder *moralis* erteilt worden wäre (can. 4.).

Zwei ganz kleine Schriftchen: 4) von *Aug. Arndt S. J.* (**Die Zensuren latae sententiae** nach neuestem Rechte. Innsbruck, Rauch, 1918. 36 S. 8°. K 1.20) und 5) von Dr. P. *Hieron. Aebischer O. S. B.* (**Censurae latae sententiae** codicis iuris canonici confessariorum usui adaptatae. Einsiedeln, Benziger 1918. 40 S. 12°. 55 Cent.), geben eine kurze Übersicht über die Zensuren und sind für die Praxis im Beichtstuhle zu empfehlen. — 6) Prof. Dr. *Alois Schmöger* hat

nun auch sein bereits angekündigtes „**Supplementum ad compendium iuris ecclesiastici** auctorum *Aichner-Friedle* iuxta Codicem iuris canonici exaratum“ (Brixen, Weger, 1918. 54 S. 8°. K 1.20), erscheinen lassen. Es enthält in gedrängter Kürze alle Änderungen, die der Codex bringt; doch sind manchmal nur die Canones zitiert, weshalb man den Codex selbst zur Benützung des Buches unbedingt nötig hat. Dies war bis zum Erscheinen der Codexausgabe von Herder-Pustet ein Nachteil, weil das Rechtsbuch aus Rom so schwer zu bekommen war. Jetzt kann wohl jeder auch das Gesetz selber einsehen, weshalb die Schwierigkeit schwindet. Von allgemeinen Schriften seien noch erwähnt 7) „**Das Gesetzbuch der katholischen Kirche**“ von Dr. *Hermann Henrici*, Privatdozent für deutsches Recht und schweiz. Privatrecht an der Univ. Basel. Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1918 (83 S. 8°. Frc. 3.—). Die Schrift bietet insofern Interesse, als sie zeigt, wie auch unbefangene Protestanten der Arbeit, die in dem neuen Gesetzbuche geleistet wurde, volle Anerkennung zollen. *Henrici* ist einer der wenigen Protestanten, die es versuchen, sich in die Anschauungen der katholischen Kirche hineinzudenken, um sie so von innen heraus verstehen zu lernen. Man vergleiche z. B., was er über die Mischehen S. 71 f. sagt, mit anderen protestantischen Schriften über diesen Punkt. Die Arbeit ist mit vielem Fleiß und Benützung einer ziemlich reichhaltigen Literatur geschrieben und gewiß auch für Katholiken lesenswert. — Ähnliche Zwecke wie die eben genannte verfolgen zwei katholische Arbeiten, nämlich: 8) „**Das neue kirchliche Gesetzbuch** — Codex Iuris Canonici — Seine Geschichte und Eigenart“, von *August Knecht*. Straßburg, Trübner, 1918, (71 S. gr. 8°. M. 3.—). Entstanden aus einem Vortrage in der wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, gibt die Broschüre einen Überblick über die wichtigsten Codificationen und Codificationsversuche des canonischen Rechts von Dionysius Exiguus an bis zum Codex Iuris Canonici mit reichen Literaturangaben und einem Anhang, der alle Publicationsbullen für die Codificationen von Gregor IX bis auf Benedikt XV und noch andere die Publication des Codex betreffende Dokumente enthält. Sodann 9) „**Die Bedeutung des neuen kirchlichen Rechtsbuches für die Moraltheologie**“ von Dr. *Ignaz Seipel*, o. ö. Prof. der Moraltheol., Innsbruck, Tyrolia 1918. (87 S. 8°. K 3.40). Die Antrittsvorlesung des kürzlich zum o. ö. Professor der Moraltheologie in Wien ernannten Autors, vermehrt durch den Abdruck jener Canones des Codex, die für die Moral (im Gegensatz zum Kirchenrecht und auch im Gegensatz zur Pastoral) von größerer Bedeutung sind, bildet den Inhalt des Schriftchens. Die Ausführungen zeigen

deutlich, wie das Gesetzbuch oft ziemlich tief auch in jenes Gebiet eingreift. Den Schluß bildet eine Zusammenstellung der einschlägigen Canones. — 10) Eine gute Auswahl der auf die Pastoral (mit Liturgik und Homiletik) bezüglichen Canones enthält die Schrift **„Pastoraltheologie und Codex iuris canonici“** von *Dr. Fr. Schubert,* Prof. an der theol. Diözesanlehranstalt in Weidenau („Ergänzungsheft zunächst zu *Schubert,* Grundzüge der Pastoraltheologie“). Graz, 1918, Moser. 44 S. gr. 8°. K 2.40.

Innsbruck. M. Führich S. J.

Verbesserungen zu der Übersicht über die Literatur des Lutherjubiläums:

S. 598 Z. 22 lies: *Thimme* gab mit Kritik usw.
„ 598 „ 24 „ gläubig.
„ 599 „ 15 „ Kons. Prof. *F. Loofs.*
„ 600 „ 17 von unten l. Zweckverband.
„ 608 „ 6 lies: „ungedruckten“.
„ 610 „ 17 „ 122.
„ 619 „ 22 „ *Gustav Krüger.*
„ 621 „ 2 von unten l. Erlasse.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1918 (Band XLII)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Übers(icht) oder als Rez(ension), als kürzere Anz(eige), Anal(ektenbeitrag) oder als Kl(eine) Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers und des Rezensenten zu finden. Von mehreren Namen nach einem Buchtitel bezeichnen die ersten den (die) Verfasser, der letzte den Rezensenten.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 154 **1918.** Innsbruck, 1. Jänner

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 15. Sept. 1917:

Abhandlungen, Alttestamentliche. Herausg. von Prof. Dr. *J. Nikel.* VII. Band. 5. Heft: *Simon Landersdorfer O. S. B.*, Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte. (VIII, 102 S.) Münster i. W., Aschendorff. M 3.—.

Adam Karl s. Veröffentlichungen a. d. Kirchenhist. Seminar München.

Archiv für Kulturgeschichte. Unter Mitwirkung von *Fr. v. Bezold, G. Dehio, H. Finke, K. Hampe, O. Lauffer, C. Neumann, A. Schulte, E. Schwartz, E. Troeltsch* herausg. v. *Walter Goetz* u. *Gg. Steinhausen.* 13. Bd. 1917. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner. Jährl. 4 Hefte M 12.—.

Archiv für Praesides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Hsg. von der Zentralstelle des Kath. Volksbundes für Österreich. Beilage: Ratgeber für die Vereinsbühne. 7. Jahrg. 1917. Jährl. 8 Hefte. Wien I, Predigerg. 5. K 4.—.

Arens, Bernard S. J., Die Mission im Festsaale. Grundsätzliche Darlegungen mit einer reichhaltigen Sammlung von Gedichten, Liedern, Schauspielen u. Programmen für außerkirchliche Missionsfeiern (Sammlung „Missions-Bibliothek“). (VIII, 216 S.) gr. 8°. Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 4.50, Ppb. M 5.50.

Bardo, Br., Deutsche Gebete. Wie unsere Vorfahren Gott suchten. Ausgewählt und herausgegeben von —. Dritte Aufl. 9.—14. Taus. (XIV, 238 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. Kart. M 1.70; geb. M 2.50 und höher.

Barmherzigkeit, Tiroler Landesverband s. Kalender der B.

Bastgen, Dr. Hubert, Die römische Frage. Dokumente und Stimmen. I. Band (XIII, 467 S.) gr. 8°. Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 12.—, geb. M 13.50.

Beck, Peter S. J., Lehrbuch der Philosophie s. Lehmen.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit *Georg* Graf *von Hertling, Franz Ehrle S. J., Matthias Baumgartner* und *Martin Grabmann* herausgeg. von *Clemens Baeumker.* Band XIX Heft 4. Dr. *Jos. Ebner,* Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor. (VIII, 126 S.) M 4.25. — Band XX. Heft 1. Dr. *Jos. Würsdörfer,* Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. (VIII, 138 S.) M 4.60. Münster i. W. 1917, Aschendorff.

Berger, Dr. Richard, Die deutsche Sozialdemokratie im dritten Kriegsjahr. (128 S.) M. Gladbach 1917, Volksvereins-Verlag. M 1.90.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Bitter, Erstbeichtunterricht. 18 ausgeführte Katechesen zur Vorbereitung der Kinder auf die erste heilige Beichte für Seelsorger und Lehrer. (144 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. Kart. M 2.—.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährl. 12 Hefte. 40. Jhg. 1917. K 4.—.

Blätter, Katechetische. Hsg. von Univers.-Prof. Dr. *Jos. Göttler* u. *Heinr. Stieglitz.* 43. Jhg. 1917. M 5.—.

Braunsberger, Otto S. J., Petrus Canisius. Ein Lebensbild. Mit einem Bildnis des Seligen. (XII, 334 S.) Freiburg 1917, Herder. M 4.—; Ppb. M 5.—.

Brögger s. Predigten, Neutestam.

Caritas. Monatsschrift der kathol. Wohltätigkeit. Hsg. vom Kathol. Wohltätigkeitsverband f. Niederösterreich. Wien IX, „Caritashaus“, Währingergürtel 104. Jährl. K 2.—.

Diekamp, Dr. Franz, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. 1. Band. 2. neubearbeitete Auflage. (X, 308 S.) Münster i. W. 1917, Aschendorff. M 4.60.

Dimmler, Emil, Schriftlesung. Grundsätzliche Erwägungen über eine Frage der Zeit. (124 S.) M. Gladbach 1917, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

Ebner, Dr. Joseph, Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor, s. Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters.

Edelweiß. Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge und Burschen in Stadt u. Land. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus. Von 1918 ab (14. Jhg.) jährl. K 2.40; 12 Exemplare K 24.—.

Eder, Dr. Karl, Heilige Pfade. Ein Buch aus des Priesters Welt und Seele. (Bücher für Seelenkultur.) (XII, 340 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 3.60; Ppb. M 4.50.

Eggersdorfer, Dr. Franz, Der Volksschul-Unterricht. Kritischer Führer durch die neueren Strömungen der Methodik im Anschluß an die Kreislehrpläne Bayerns. 1. Teil: Der Sach- und Sprachunterricht. (III. Beiheft zur „Christl. Schule“.) (VIII, 140 S.) gr. 8°. Eichstätt 1917, Verlag der „Christlichen Schule“. M 2.10.

Eickholt, Klemens August, Roms letzte Tage unter der Tiara. Erinnerungen eines römischen Kanoniers aus den Jahren 1868–1870. (VIII, 320 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. Ppb. M 4.50.

Engel, Johannes, Von Kraft zu Kraft. Epistelpredigten für die Sonntage des Kirchenjahres. Erste Hälfte: Von Advent bis Pfingsten. (256 S.) Breslau 1917, G. P. Aderholz. M 3.80; Ppb. M 5.—.

Faßbender, Dr. Martin, Des Deutschen Volkes Wille zum Leben. Bevölkerungspolitische und volkspädagogische Abhandlungen über Erhaltung und Förderung deutscher Volkskraft. In Verbindung mit *J. Braun* ... bearbeitet und herausgegeben. Mit 24 Abbildungen. XVIII, 836 S. gr. 8°. Freiburg i Br. 1917, Herder. M 13.50, geb. M 15.—.

Feldmann, Dr. Franz, Israels Religion . . s. Zeitfragen, Biblische.

Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet von seinen Freunden und Schülern *J. B. Aufhauser A. Bigelmair, J. Dorn, L. Eisenhofer, L. Fischer, Ph. Friedrich,*

J. Göttler, J. Göttsberger, G. Gromer, K. Holzhey, J. Hörmann, P. W. v. Keppler, A. M. Königer, A. Michel, L. Rid, Th. Schermann, O. Schilling, U. Schmidt, J. Sickenberger, D. Stiefenhofer, D. Stöckerl, F. Walter, K. Weyman, J. Zellinger. Herausg. von Dr. *Heinr. M. Gietl* u. Dr. *Georg Pfeilschifter.* Mit einem Bildnis von Alois Knöpfler. (VIII, 415 S.) gr. 8°. Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 20.—.

Frage, Römische s. Bastgen.

Gauß s. Heldensang, Kriegs- u. Friedensgebet.

Gietl, Dr. Heinr. s. Festgabe Knöpfler.

Gspann, Dr. Johannes Chrys., Wo ist die wahre Kirche Christi? Ernste Gewissensfrage für Katholiken und Protestanten. (87 S.) Einsiedeln, Benziger. F 0.40,

Hammelrath, Emil, Teutonenkraft und sexuelle Frage. Deutsche Worte zur Beherzigung. (208 S.) Trier 1917, Paulinus-Druckerei. Vornehm brosch. M 3.60, geb. M 4.50.

Handbuch, Kirchliches, für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. Herausgegeben von *H. A. Krose S. J.* 6. Band: 1916—1917. (XX, 502 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. Geb. M 8.—.

Heldensang. 6 Gedichte von *Max Waller.* Für Männerchor vertont von *Otto Gauß.* Mergentheim, Ohlinger. M 1.—.

Heliand. Monatsschrift zur Pflege religiösen Lebens für gebildete Katholiken. Herausgbr. *Hermann Hoffmann,* Rel.- u. Oberlehrer in Breslau. Breslau, Aderholz. 8. Jhg. 1917. M 4.50.

Hessen, Dr. Johannes, Die Absolutheit des Christentums. Religionsphilosophisch und apologetisch dargestellt. (Rüstzeug der Gegenwart 6. Band.) (62 S.) Köln 1917, Bachem. M 1.60.

Hirt und Herde s. Saedler.

Hoffmann, Dr. Georg, Der Streit über die selige Schau Gottes (1331 bis 38) (194 S.) Leipzig 1917, J. C. Hinrichs. M 8.—.

Horae Diurnae Breviarii Romani ex decreto ss. Concilii Tridentini restituti S. Pii V Pont. Max. iussu editi aliorumque Pontificum cura recogniti Pii Papae X auctoritate reformati. Editio altera iuxta typicam reformata. Seiten: XXVIII + 764 + [128] + (56) u. 70 SS. Einlagen. 16° (geb. 110 × 175 mm) mit den kräftigen Lettern des Breviers in 12°. (Bezeichnung: **Horae diurnae** 5). M 8.50, geb. M 11.50 bis 14.50. Regensburg 1917, Friedr. Pustet.

Hughes, Thomas S. J., History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal. Text. Volume II. From 1645 till 1773. With six maps. (XXV, 734 p.) gr. 8°. London 1917, Longmans, Green and Co. Orgbd. 25 shl. (c. 30 fr)

Huonder, Anton S. J., Zu Füßen des Meisters. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. 9. u. 10. Auflage. (XXIII, 404 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 3.—.

Janssen, Johannes, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. 3. Band: Die politisch-kirchl. Revolution der Fürsten und der Städte und ihre Folgen für Volk u. Reich bis zum sogenannten Augsburger Religionsfrieden von 1555. 19. u. 20. verbess. u. verm. Aufl., besorgt durch *Ludwig Freiherrn*

von Pastor. (LIV, 942 S.) Freiburg 1917, Herder. M 15.—; geb. M 17.—.

Jentsch, Dr. Karl, Wie dem Protestantismus Aufklärung über den Katholizismus nottut und gegeben werden soll. Aus dem literarischen Nachlaß von — herausg. von Dr. phil. *Anton Heinrich Rose*. 65 S. 8°. Leipzig 1917, Fr. W. Grunow. Steif br. M 1.20.

Jugend, Die. Vorträge für Jugendvereine. Herausgegeben vom Volksverein für das kath. Deutschland. 6. Heft: Glaubenswehr. Von P. *Ingbert Naab O. M. Cap.* (111 S.) M. Gladbach 1917, Volksvereinsverlag. M 1.–.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Herausg. vom Generalsekretariat der kath. Jugendvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf, Kommission L. Schwann. 4. Jahrg. 1917. M 5.—.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludwig Schiela.* München, Leohaus. 5. Jahrg. 1918. M 6.—.

Jugendwacht. Zeitung für die kathol. Jugend Österreichs. Erscheint zweimal monatlich. Wien I, Stephanspl. 6. Jährl. K 2.40.

Jünemann, Igna Maria, Unsere Pfarrgemeinden und der Krieg. (54 S.) M. Gladbach 1917, Volksvereins-Verlag. M 1.—.

Jung-Österreich. Organ des kathol. Jünglingsvereins „Maria-Hilf". Wien VII/1 Westbahnstr. 40. 17. Jhg. 1917. K 2.40.

Kalender der Barmherzigkeit 1918. Jahrbuch des Landesverbandes der kathol. Wohltätigkeits-Unternehmungen von Tirol „Barmherzigkeit". Bozen u. Innsbruck, Tyrolia. 164 S. Lex 8°. Für Wohltäter des Verbandes gratis, im Buchhandel K 2.—.

Kalender, Fromme's, für den kath. Klerus Österreich-Ungarns 1918 40. Jhg. Redigiert von *Roman G. Himmelbauer*, Chorherr von Klosterneuburg. (Beilage: Das Wichtigste aus den Gesetzen über Namensgebung, Kriegsehelicherklärung, Anfechtung der ehelichen Geburt usw.; Zur Frage der Feuerbestattung; Priesterverein „Pax"; Kongrua-Petition des „Pax"). Wien V, C. Fromme. Geb. K 4.62, mit Porto K 4.77.

Kasteren s. Van Kasteren,

Kaufmann, Carl Maria, Handbuch der altchristl. Epigraphik. Mit 253 Abbild. sowie 10 schriftvergleichenden Tafeln. (XVI, 514 S.) gr. 8°. Freiburg i. Br. 1917. Herder. M 18.—; geb. in Lw. M 20.—.

v. Keppler, Dr. Paul Wilhelm, Mehr Freude. Volksausgabe. 100.—125. Tausend. 12° (XX, 160 S.) Freiburg, Herder. Kart. M 1.75. Ppb. M 2.20.

Knöpfler Alois s. Festgabe.

Krebs, Dr. Engelbert, Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen und Gebeten. (Bücher für Seelenkultur.) (X, 206 S.) Freiburg i. Br., 1917, Herder. M 2.50; Ppb. M 3.20.

— Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der kath. Dogmatik. (56 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 1.—.

Kriegs- und Friedensgebet. Zwei einfache Chöre, vertont von *Otto Gauß.* Ausg. A für gemischten, B für Männerchor. Mergentheim, Ohlinger. 60 Pf.

Der Phönix. Illustr. Zeitschrift für die studierende Jugend. Erscheint während des Krieges monatlich. Innsbruck, Tyrolia. 8. Jahrg. 1918. K 4.—.

Podlaha s. Libri Erectionum.

Predigten, Alttestamentl. In Verbindung mit Dr. *J. Nikel,* Dr. *N. Peters,* Dr. *A. Rösler, Fr. Stingeder* herausgegeben von P. Dr. *Tharsicius Paffrath O. F. M.* 1. Heft. Job (I) von P. *Wigbert Reith O. F. M.* (52 S.) Paderborn 1917, Schöningh. M 1.—.

Predigten, Neutestamentliche. In Verbindung mit Dr. *M. Meinertz,* Dr. *K. Rieder,* Dr. *J. Ries,* Dr. *Fr. Tillmann* herausgeg. von Dr. *Thaddäus Soiron O. F. M.* 1. Heft: Paulus und die Christen von Thessalonich, Predigten über die Thessalonicherbriefe. Von *Joseph Brögger.* (108 S.) Paderborn 1917, Schöningh. M 2,24.

Przegląd Dyecezalny. Miesięcznik pasterski dyecezyi Kieleckiej (Diözesan-Rundschau. Pastoral-Monatsschrift für die Diözese Kielce). Redig. v. Dr. *Sigm. Pilch.* Kielce, Priesterseminar. Jährl. K 13.—.

Przegląd Powszechny (Allgemeine Rundschau). Erscheint monatlich. 34. Jhg. 1917 (Band 135—138). Redig. von *J. Pawelski S. J.* Krakau. Kopernikusgasse 26. Jährl. in Österr. K 30.—, für andere Länder K 34.—.

Reith s. Predigten, Alttestamentl.

Retzbach, Anton, Die Verbindlichkeit formloser letztwilliger Verfügungen zu frommen Zwecken nach dem alten und neuen Kirchenrecht. (48 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. 80 Pf.

Römische Frage s. Bastgen.

Rose Anton H. s. Jentsch.

Rüstzeug der Gegenwart B. 6 s. Hessen Joh.

Saedler Peter S. J., Mütterseelsorge und Mütterbildung (Hirt u. Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Hsg. vom Erzbischöfl. Missionsinstitut zu Freiburg i. Br. 1. Heft. IV, 90 S.) 8° Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 1.50.

Sawicki, Dr. Franz, Politik und Moral. (81 S.) 8°. Paderborn 1917, Ferd. Schöningh. M 1. 60.

Schäfer, Dr. Jakob, Der Rosenkranz ein Pilgergebet. Predigten, Lesungen und Betrachtungen. Erster Teil: Die freudenreichen Geheimnisse. (VIII, 84 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. Kart. M 1.20.

Scheffler, János, Szabad-e a papoknak nyerészkedniök. Kánonjogi tanulmány. (64 p.) Budapest 1917, Stephaneum.

Scholl, Dr. Kaspar, Jungfräulichkeit ein christliches Lebensideal. Gedanken für Priester und gebildete Katholiken. 2. und 3. Auflage. (238 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 2.80; in Pappbd. M 3.60.

Schubart, Christof, Pastor u. Liz. der Theol., Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte u. Untersuchungen (XII, 152 S.) Lex. 8° mit 3 Tafeln. Weimar 1917, Herm. Böhlaus Nachf. M 8.—.

Schule, Die Christliche. Pädagogische Studien u. Mitteilungen. Organ des Landesverbandes der kath. geistl. Schulvorstände Bayerns. 8. Jahr 1917. Eichstätt, eigener Verlag. Erscheint monatlich. M 6.—.

— — Beiheft s. Eggersdorfer.

Soiron, Dr. Thaddäus s. Predigten. Neutest.

Spiegel, D. Benedicta von. O. S. B., Mehr Liebe. Pius de Hemptinne O. S. B. Ein Lebensbild. Deutsch bearbeitet von —. 2. und 3. verb. Auflage. (XIV, 272 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 3.20; geb. M 4.—.

Stiglmayr, Jos. S. J., Das humanistische Gymnasium und sein bleibender Wert. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. I. Reihe: Kulturfragen. 4. Heft.) (XII, 156 S.) gr. 8⁰. M 3.—.

Stimmen der Zeit. Ergänzungsheft I 4 s. Stiglmayr.

Sträter, Dr. Hermann, Das Männerapostolat. Seine Bedeutung u. prakt. Ausgestaltung in der Jetztzeit. (XII, 168 S.) 8⁰. Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 2.40.

Studien und Texte, Reformationsgeschichtliche. Herausgegeben von Dr. *Jos. Greving.* Heft 34/35. Dr. *Aug. Willburger*, Die Konstanzer Bischöfe Hugo von Landenberg, Balthasar Merklin, Johann Lupfen (1496—1537) u. die Glaubensspaltung. (XVI, 316 S.) gr. 8⁰. Münster i. W., 1917, Aschendorff. M 8.40.

Suarez, P. Franz S. J. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25. Sept. 1915). Beiträge zur Philosophie des P. Suarez von *Karl Six S. J.*, Dr. *Martin Grabmann, Franz Hatheyer S. J., Andreas Inauen S. J., Jos. Biederlack S. J.* (IV, 174 S.) gr. 8⁰. Innsbruck 1917, „Tyrolia". K 8.—.

Tillmann, Dr. Fritz, Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt. Erklärt von —. Erster Band: Vom 1. Adventsonntag bis Palmsonntag. Mit einem Abriß der Geschichte und Theorie der Homilie von Dr. *August Brandt.* (VIII, 390 S.) Düsseldorf 1917, Schwann. M 7.—, geb. M 8.20.

Ude, Dr. Johann, Der menschliche Beweis für die Unmöglichkeit der Tierabstammung des Menschenleibes. (Sammlung Natur u. Kultur Nr. 10) (39 S.) München 1917, Verlag Natur u. Kultur. 60 Pf.

Ullathorne, Erzbischof, Die Geduld — unser Sieg. Auszug aus dem größeren Werke: Mehr Geduld. Neu herausg. von den Benediktinerinnen der Abtei Frauenchiemsee. (278 S.) Mergentheim 1917, K. Ohlinger. M 1.60; geb. M 2.50.

Van den Borne s. Veröffentlichungen a. d. Kirchenhistor. Seminar München.

Van Kasteren, Johann Peter S. J., Wie Jesus predigte. Deutsche Bearbeitung von *Johannes Spendel S. J.* (IV, 112 S.) Freiburg 1917, Herder. M 1.80.

Van Noort, G., Tractatus de vera religione. Editionem tertiam recognovit *E. P. Rengs.* (XLIII, 344 p.) Amstelodami 1917. Van Langenhuysen. Fl. 3.50.

Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. Hg. von *Alois Knöpfler.* IV. Reihe, Nr. 5: Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus. Von Dr. *Karl Adam*, a. o. Univ.-Prof. (64 S.) M 1.60. — Nr. 6: Die Franziskaner-Forschung in ihrer Entwicklung dargestellt von P. *Fidentius van den Borne.* Mitglied der holländ. Franziskanerprovinz. (XII, 106 S.) M 3.20. München 1917, J. J. Lentner (E. Stahl).

Wagner, Friedrich, Kunst und Moral. (VI, 126 S.) Münster i. W. 1917, Aschendorff. M 3.50.

Weber, Dr. Valentin, Die antiochenische Kollekte, die übersehene Hauptorientierung für die Paulusforschung. Grundlegende Radikalkur zur Geschichte des Urchristentums. (Friedensgabe zum Jubiläumsjahr 1917). (XVI, 96 S.) Würzburg 1917, Bauch, Echterhaus. M 2.—.

Wessel, J., Aus der Vereinspraxis weiblicher Vereine. Gedanken und Anregungen als Beitrag zur Lösung der Frauenfrage. (141 S.) M. Gladbach 1917, Volksvereinsverlag. M. 2.40.

Willburger, Dr. August s. Studien u. Texte, Reformationsgesch.

Wille zum Leben, Des Deutschen Volkes s. Faßbender.

Würsdörfer, Dr. Joseph s. Beiträge zur Gesch. d. Philosophie des Mittelalters.

Zeitfragen, Biblische, gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, begründet von Dr. Prof. *Joh. Nikel* und Prof. *Ignaz Rohr*. VIII. Folge, herausg. v. Dr. *P. Heinisch* und Dr. *Ignaz Rohr*. Heft 11: Dr. *Franz Feldmann*, Israels Religion, Sitte u. Kultur in der vormosaischen Zeit. (46 S.) 60 Pf. – Heft 12: *S. Landersdorfer O. S. B.*, Die sumerische Frage und die Bibel. (40 S.) 50 Pf. Münster i. W. 1917, Aschendorff.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse. Hrsg. von *Marius Besson*, *Albert Büchi*, *Joh. Peter Kirsch*, Professoren a. d. Univ. Freiburg (Schweiz). XI. Jahrg. 3. Heft. Stans 1917. Hans v. Matt & Co. Erscheint jährlich viermal, Fr. 6.—.

Zürcher, P. Ambros O. S. B., Ich kommuniziere bald. Ein geistlicher Führer zur ersten Kommunion. (224 S.) Einsiedeln, Benziger. F 1.—.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 157 **1918.** Innsbruck, 25. Sept.

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 1. Juli 1918:

Abhandlungen, Neutestamentliche. Hsg. von Prof. Dr. *M. Meinertz.* VI. Band 3. Heft. Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker. Von Dr. *Peter Ketter*, bisch. Kaplan in Trier. VIII. 140 S. gr. 8° Münster i. W. 1918, Aschendorff. M 4.—.

Archiv für Praesides. Klerus - Zeitschrift für soziale Arbeit. Hsg. unter Mitwirkung mehrerer Vereinspräsides von der Zentralstelle des Kath. Volksbundes für Österreich. 8. Jahrg. 1918. Wien I, Predigerg. 5. Mit der Beilage „Ratgeber für die Vereinsbühne“. Jährl. 8 Hefte. K 6.—.

Bahr, Hermann 1917 (Tagebuch). Innsbruck 1918, Tyrolia. 252 S. 8°. Geb. K 12.— (M 9.60).

Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens Hsg. von *Ildefons Herwegen O. S. B.*, Abt von Maria Laach. Heft 9: Die Salzburger Benediktiner - Kongregation 1641—1808. Von P. *Blasius Huemer*, Bened. des Stiftes St. Peter in Salzburg. XIV, 159 S. gr. 8° Münster i. W., Aschendorff. M 5.—.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit *Georg* Graf *von Hertling*, *Franz Ehrle S. J.*, *Matthias Baumgartner* und *Martin Grabmann* hsg. von *Clemens Baeumker.* Band XX Heft 2: Die Philosophia Pauperum u. ihr Verfasser Albert v. Orlamünde. Ein Beitrag zur Gesch. des philos. Unterrichtes an den d. Stadtschulen des ausgehenden MA. Von Dr. *M. Grabmann*, o. Prof. a. d. Univ. Wien. (VIII, 56 S.) gr. 8° Münster i. W. 1918, Aschendorff. M 2.—.

Bibliothek, Staatsbürgerliche. Heft 89: *F. Ehringhaus*, Übersicht über die deutsche Geschichte von 1871—1914. (48 S.) M. Gladbach 1918, Volksvereins-Verlag. 45 Pf.

Bichler, Franz, Luther in Vergangenheit u. Gegenwart (Sammlung „Bücher der Stunde“ 9./10. Band). 240 S. Regensb., Pustet. M 3.—.

Blätter, Christlich-pädagogische. Monatsschrift f. Religionsunterricht und Jugendseelsorge. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. 41. Jhg. 1918. Ganzjähr. K 4.—.

Blätter, Katechetische. Hsg. von Univ.-Prof. Dr. *Jos. Göttler* u. *Heinr. Stieglitz.* 44. Jhg. 1918. M 5.—. Kempten, Kösel.

Bücher der Stunde, s. Bichler.

Caritas. Monatsschrift der kathol. Wohltätigkeit. Hsg. vom Kathol. Wohltätigkeitsverband f. Niederösterreich. Wien IX, „Caritashaus“, Währingergürtel 104. 3. Jhg. (1918) K 4.—.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Chelodi, Joannes, Jus matrimoniale iuxta codicem juris canonici. (VII, 230 p.) Tridenti 1918, Typ. „Comitato diocesano".

David, Anton S. J., Präfektenbuch. Darlegungen für Präfekten in katholischen Erziehungshäusern und für alle, die mit Jugenderziehung zu tun haben. (254 S.) Regensburg 1918, F. Pustet. M 5.—.

Degenhart, Dr. Friedrich, Neue Beiträge zur Nilusforschung. (V, 50 S.) gr. 8°. Münster i. W. 1918, Aschendorff. M 1.50.

Donders, Dr. Adolf. P. Bonaventura O. Pr. 1862—1914. Ein Lebensbild gezeichnet von —. Mit einem Bildnis. (VII, 325 S.) Freiburg i. Br. 1918, Herder. M 6.—; kart. M 6.80.

Dunkmann, Dr. Karl, Der christliche Gottesglaube. Grundriß der Dogmatik. (X, 368 S.) Gütersloh 1918, Bertelsmann. M 10.—; geb. M 12.—.

Ecclesia Orans, s. Guardini.

Edelweiß. Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge und Burschen in Stadt u. Land. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus. 14. Jhg. 1918. K 2.40; 12 Exemplare K 24.—.

Ehringhaus, F. s. Bibliothek, Staatsbürgerliche.

Ehrle, Franz S. J., Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. I. Reihe, Kulturfragen 6. Heft) IV, 32 S. gr. 8° Freiburg 1918, Herder. M 1,—.

Exerzitien des hl. Ignatius s. Feuer kam ich zu senden.

Fahrner, Dr. F., Das Eherecht im neuen kirchlichen Gesetzbuch nebst einem Anhang mit den für die Diözese Straßburg geltenden eherechtlichen Ausführungsbestimmungen. (47 S.) Straßburg 1918, Le Roux. M 1.20.

Feuer kam ich zu senden. Gedanken über die „Geistlichen Übungen" des heiligen Ignatius von Loyola. Herausgegeben von deutschen Jesuiten. (126 S.) Regensburg 1918, Habbel. M 1.50.

Grabmann s. Beiträge zur Gesch. der Philos. des MA.

Guardini, Dr. Romano, Vom Geist der Liturgie (Ecclesia Orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie. Hsg. von *Ildefons Herwegen,* Abt von Maria Laach. Erstes Bändchen) XVI + 84 S. 12°. Freiburg 1918, Herder. M 1.60.

Haluszczynskyj, Theod. Titus O. S. Bas. M., De urbis Babel exordiis ac de primo in terra Šinear regno. Narratio Genesis XI 1—9; X 8—12 monumentis Babylonico-Assyriacis illustrata. (XX, 106 p.) Leopoli 1917, Typographia confraternitatis Stauropigianae K 12.—. Zu beziehen durch den Verlag der Basilianer in Zovkva (Galizien).

Handbuch, Kirchliches, für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. Herausgegeben von *H. A. Krose S. J.* 7. Band: 1917—1918. (XX, 453 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. Geb. M 10.—.

Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Hsg. vom Erzbisch. Missionsinstitut zu Freiburg i. Br. 3. Heft: Die Mischehe eine ernste Pastorationssorge. Von Dr. *Jos. Ries,* Regens am Erzb. Priesterseminar St. Peter. (IV, 76 S. 8°) Freiburg 1918. Herder. M 1.70.

Huemer s. Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Herausg. vom Generalsekretariat der kath. Jugendvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf, Kommission L. Schwann. 5. Jahrg. 1918. M 5.—.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludwig Schiela.* 5. Jahrg. 1918. München, Pestalozzistr. 1 Leohaus. M 6.—.

Der **Jugendverein.** Ratgeber u. Verbandszeitschrift für die Vorstände u. Mitarbeiter in kath. Jünglingsvereinigungen. Hsg. von *C. Mosterts,* Generalpräses der kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands. 9. Jhg. 1918. Düsseldorf. Kommiss.-Verl. L. Schwann. M 2.50, 5 Exemplare à M 1.20.

Jugendwacht. Zeitung für die kathol. Jugend Österreichs. Erscheint zweimal monatlich. Wien I, Predigergasse 5. Einzelnummer 15 h, Jahrespreis K 4.20.

Kaim, Emil s. Predigten, Altt.

Kellerhoff, P. Richardus, O. S. B., Exhorten an die katholische Jugend in Volks- und Bürgerschulen und in den unteren Klassen der Mittelschulen. Prag-II 1918, Bonifatia. (188 S.) gr. 8° K 5.60.

Ketter s. Abhandlungen.

Kißling, Dr. Johann B., Der deutsche Protestantismus 1817—1917. Eine geschichtliche Darstellung. Zweiter Band. (XI, 440 S.) Münster i. W. 1918, Aschendorff. M 6.50, geb. M 7.50.

Krose, H. A.. S. J. s. Handbuch.

Mack, Dr. F., Zum sozialen und moralischen Wiederaufbau der Völker nach dem Kriege. Erwägungen eines Neutralen. (36 S.) M. Gladbach 1919, Volksvereins-Verlag. M 1.—.

Mädchen-Zeitung, Illustrierte. Monatsschrift f. Mädchen u. Mädchenvereine in Stadt u. Land. Vom 12. Jhg. (1918) ab jährl. K 2.40, 12 Exemplare K 24.—.

Leben der sel. **Margareta Maria Alacoque** aus dem Orden der Heimsuchung Mariä. Nach dem vom Kloster Paray-le-Monial herausg. Original. 2. u. 3. Aufl. Mit einem Titelbild. (VIII, 228 S.) 8° Freiburg 1618, Herder. M 3.50 Kart. M 4.50.

Mausbach, Dr. Jos. s. Völkerrecht.

Mohlberg s. Quellen, Liturgiegeschichtliche.

Monatsbriefe, Katholische. Hsg. vom Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkriege. Erster Vorsitzender: Univ.-Prof. Prälat *Mausbach,* 2. Vors. Univ.-Prof. K. Geh. Rat *v. Grauert.* Verantwortliche Redaktion: Univ.-Prof. *E. Krebs.* Freiburg i. Br. 1918, Juli Nr. 32, Aug. Nr. 33.

Pastoralblatt, Schlesisches. Red.: Kanonikus Prof. Dr. *Buchwald,* Breslau 9, Domstr. 1. Vlg. Aderholz, Breslau. 39. Jhg. 1918. M 5.—.

Pharus. Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Herausg. von der pädagogischen Stiftung Cassianeum in Donauwörth. 9. Jhg. 1918. Halbj. M 4.—. Donauwörth, L. Auer.

Pichler, Wilhelm, Katechesen für die Unterstufe der Volksschule. Im Anschlusse an das von ihm verfaßte „Kath. Religionsbüchlein" ausgearbeitet. 1. Bdchen, 1. Lieferg. (VIII, 184 S.) 8° Wien 1918, Volksbund-Verlag. K 5.40.

Pieper, Dr. August, Demokratische Forderungen und deutsche Freiheit. (64 S.) M. Gladbach 1918, Volksvereins-Verlag. M 1.—.

Predigten, Alttestamentliche. In Verbindung mit Prof. Dr. *J. Nikel,* Dr. *A. Peters,* Dr. *A. Rösler, Fr. Stingeder* herausgegeben von P. Dr. *Tharsicius Paffrath O. F. M.* 4. Heft: *Kaim Emil,* Samuel (59 S.) Paderborn 1918, Schöningh. M 1.10.

Predigten, Neutestamentliche. In Verbindung mit Dr. *M. Meinertz,* Dr. *K. Rieder,* Dr. *J. Ries,* Dr. *Fr. Tillmann* herausgeg. von Dr. *Thaddäus Soiron O. F. M.* 2. Heft: *Soiron,* In der Leidensschule des Herrn. (68 S.) Paderborn 1917, Schöningh. M 1.20.

Quellen, Liturgiegeschichtliche. In Verbindung mit den Abteien Beuron, Emaus-Prag, St. Josef-Coesfeld, Maria Laach, Seckau hsg. von Dr. P. *Kunibert Mohlberg,* Benediktiner der Abtei Maria Laach u. Dr. *Adolf Rücker,* Prof. a. d. Univ. Breslau. Heft 1/2: Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall. Nr. 348) St. Galler Sakramentar-Forschungen I. Hsg. von P. *Kunibert Mohlberg.* (CIV, 292 S.) gr. 8° mit 2 Tafeln. Münster i. W. 1918, Aschendorff. M 15.—.

Ries Jos. s. Hirt u. Herde.

Sacramentarium Gelasianum s. Quellen, Liturgiegeschichtliche.

Soiron, Dr. Thaddäus O. F. M. s. Predigten, Neutest.

Spiteri, Dr. Anton s. Studien, Theologische.

Stapper, Richard, Die Verwaltung der heiligen Eucharistie nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuche. (32 S.) Straßburg, Le Roux. 60 Pf.

Stimmen der Zeit, Ergänzungsheft I/6 s. Ehrle.

Studien, Theologische, der Österr. Leo-Gesellschaft. Herausgegeben von Dr. *Martin Grabmann* u. Dr. *Theod. Innitzer.* Wien 1918, „Reichspost". 23. Dr. *Anton Spiteri,* Die Frage der Judaskommunion neu untersucht. (XXII, 112 S.).

Studien und Texte, Reformationsgeschichtliche, veröffentlicht mit Unterstützung der Gesellsch. zur Herausgabe des Corpus Catholicorum von Prof. Dr. *Jos. Greving* in Bonn. Heft 36: Johannes Altenstaig. Ein Gelehrtenleben aus der Zeit des Humanismus u. der Reformation. Von Dr. *Friedr. Zoepfl* (VIII, 72 S.) gr. 8°. Münster i. W. 1918, Aschendorff. M 2.—.

Völkerrecht, Das. Beiträge zum Wiederaufbau der Rechts- u. Friedensordnung der Völker. Hsg. von Dr. *Godehard Jos. Ebers.* 1. u. 2. Heft: Dr. *Jos. Mausbach,* Naturrecht und Völkerrecht. (136 S.) Freiburg i. Br. 1918, Herder. M 2.80.

Wunderle, Georg, Grundzüge der Religionsphilosophie. (X, 224 S.) Paderborn 1918, Schöningh. M 4.50.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse. Hrsg. von *Marius Besson, Albert Büchi, Joh. Peter Kirsch,* Professoren a. d. Univ. Freiburg (Schweiz). Erscheint 4mal jährl. 12. Jhg. 1918. Stans, Hans v. Matt. Fr. 6.—.

Zoepfl, Dr. Friedrich, Frauenwürde. Ein Jahrgang Frauenpredigten. (XII, 328 S.) 8° Freiburg 1918, Herder. M 4.60, kart. M 5.40.

— — s. Studien u. Texte.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie‘

Nr. 155 **1918.** Innsbruck, 31. März

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 1. Jänner 1918:

Abhandlungen der Herren Prof. Dr. *Kampers* (Die Mär von der Bestattung Karls des Großen. Zur Karllegende und zur Gralsage). Msgr. Dr. *Ehses* (Ein deutscher Chronist des Trienter Konzils unter Pius IV). P. *B. Duhr* (Zur Bekämpfung der Ausländerei im 17. Jhdt.) und Dr. *Sacher* (Schwestergesellschaften der Görresgesellschaft in Österr.-Ung.). (82 S.) Köln 1918, Bachem. M 2.—.

Abhandlungen, Alttestamentliche. Herausg. von Prof. Dr. *J. Nikel.* VII. Band. 2.—3. Heft: Dr. *Johannes Döller,* Die Reinheits- u. Speisegesetze des Alt. Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. (VIII, 304 S.) gr. 8⁰ Münster i. W. 1917, Aschendorff. M 7.80.

Abhandlungen, Neutestamentliche. Herausgegeben v. Dr. *M. Meinertz.* VI. Band 1.—2. Heft. Dr. *Joseph Schäfers,* Eine Altsyrische Antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn u. zwei andere Altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums. (VII, 243 S.) gr. 8⁰ M 6.40. — VII. Band 1.—3. Heft: Dr. *Vinzenz Hartl,* Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu. Kritisch geprüft. (VI, 350 S.) Münster i. W. 1917, Aschendorff. M 9.—.

Acker, Hermann, Religion und Leben. Literarischer Ratgeber. Auf Veranlassung u. unter Mitwirkung kath. Religionslehrer herausg. 3. Aufl. 31.—50. Taus. (84 S.) 8⁰ Trier 1918, Paulinusdruckerei. 60 Pf.

— — Was soll ich lesen? Literarischer Ratgeber. 3. Aufl. Zweiter Band: Philosophie, Erziehungswissenschaft, Religiöse Bildung, Das christliche Leben, Kirchengeschichte, Heiligenleben, Missionskunde. (204 S. und Anzeigen). 8⁰ Trier 1918, Paulinusdruckerei. M 3.60.

Augustini Sancti Aurelii Tractatus sive Sermones inediti. Ex codice Guelferbytano 4096. Detexit adiectisque commentariis criticis primus edidit *Germanus Morin O. S. B.* Campoduni et Monaci 1917, ex typographia Koeseliana. (XXXIII, 250 p.). 4⁰ M 15.—, geb. M 18.— (ohne Teuerungszuschlag).

Ballmann O. S. B. s. Davids Totenklage.

Bazin. René, Gruda Umira. Iz Francoščine prevel *Izidor Cankar.* Izdala in založila Leonova Družba. (190 p.) Ljubljana 1917, Katoliška Tiskarna.

Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Joseph Schlecht am 16. Jan. 1917 als Festgabe zum 60. Geburtstag

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

dargebracht von *C. Baeumker, A. Bigelmair, K. Bihlmeyer, B. Duhr, St. Ehses* . . . u. *L. Fischer.* (XXI + 426 S. Lex. 8° mit 1 Abbild. u. 4 photogr. Tafeln) München u. Freising 1917, Dr. F. P. Datterer & Cie. M 20.—.

Berger, Dr. Richard, Die russische Revolution. (48 S.)gr. 8° M. Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 60 Pf.

Bertram, Adolf, Mein Firmungstag. Den Gefirmten zum Geleit durchs Leben gewidmet. (VII, 133 S.) 16° Freiburg i. Br., Herder. M 1.70

Bibliothekskataloge, Mittelalterliche, Deutschlands und d. Schweiz. Herausgegeben von der königl. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften in München. 1. Band: *Paul Lehmann,* Die Bistümer Konstanz und Chur. Mit einer Karte. (XVII + 592 S.) Lex. 8° München 1918, O. Beck. M 36.—.

Bin Gorion, M. J., Die ersten Menschen und die Tiere. Jüdische Sagen von der Urzeit (98 S.) kl. 8° Geb. M 2.50. — Abraham, Isaak u. Jakob. Jüdische Patriarchengeschichten (99 S.) Geb. M 2.50. — Joseph und seine Brüder. Ein altjüdischer Roman (100 S.) M 2.50. Frankfurt a. M. 1917, Literarische Anstalt (Rütten & Loening).

Blätter, Christlich-pädagogische. Monatsschrift f. Religionsunterricht und Jugendseelsorge. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. 41. Jhg. 1918. Ganzjähr. K 4.—.

Blätter, Katechetische. Hsg. von Univers.-Prof. Dr. *Jos. Göttler* u. *Heinr. Stieglitz.* 43. Jhg. 1918. M 5.—.

Borromäusverein s. Fabrikbibliothek.

Brey, Henriette. „Mein Bruder bist du!“ Ein Trostbüchlein für schwere Tage den lieben Verwundeten und Kranken gewidmet. 2. Auflage. (94 S.) kl. 8°. Einsiedeln, Benziger. K 2.35.

Bumüller, Dr. Johannes, Unsere Welt — Schöpfung oder Ewigkeit? Mit naturwissenschaftlichen Randbemerkungen zu Häckels „Ewigkeit“ (32 S. gr. 8°) M. Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 45 Pf.

Caritas. Monatsschrift der kathol. Wohltätigkeit. Hsg. vom Kathol. Wohltätigkeitsverband f. Niederösterreich. Wien IX, „Caritashaus“, Währingergürtel 104. 3. Jhg. 1918. Jährl. K 4.—.

Clavis Thesauri Breviarii. Psalmorum principales cogitationes ad devote recitandum officium iuxta Psalterium elaboratae. (32 S. 32°) Graz, Styria. 50 h.

Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem. I. Band: Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische und religionsgeschichtliche Studien von Dr. *Paul Karge,* Prof. a. d. Univ. Münster i. W. (XV. 755 Lex. 8°) Mit 67 Abbild. u. 1 Karte. Paderborn 1918, F. Schöningh. M 36.—, geb. M 40.—.

Cremer, Fr. X., S. J. Hoffe! Bilder des Trostes. Den Kranken, besonders in Krankenhäusern und Lazaretten gewidmet. 1.—3. Auflage. (248 S.) 16°. Trier. Paulinusdruckerei. M 1.50.

Davids Totenklage um Saul und Jonathan. Magnifikatantiphon der Samstagsvesper vor dem 5. Sonntag nach Pfingsten. Zum Klavier begleitet von P. *Willibrord Ballmann,* Benediktiner von Maria Laach. Mit 1 Titelbild: Michelangelos David. Trier, Paulinusdruckerei. M 3.—.

Diebolder, Jos. s. Natur und Kultur.

Döller, Dr. Johannes s. Abhandlungen, Alttest.

Duhr, Bernh. s. Abhandlungen.

Edelweiß. Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge und Burschen in Stadt u. Land. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus. 14. Jhg. 1918. K 2.40; 12 Exemplare K 24.—.

Elises s. Abhandlungen.

Engert, Dr. phil. et theol. Josef, Psychologie und Pädagogik der Erstbeichte und Erstkommunion. (55 S. gr. 8°) Donauwörth 1918. L. Auer. M 1.80.

Esser, P. Fr. Xav. S. J., Eine Viertelstunde. Predigten auf d. niederen Festtage des Kirchenjahres. 4. Bändchen. (109 S. kl. 8°) Paderborn 1918, Ferd. Schöningh.

Die **Fabrikbibliothek**. Bücher für das werktätige Volk u. die werktätige Jugend in alphabet. u. sachlicher Ordnung. Mit Bemerkungen über Inhalt u. Brauchbarkeit für einzelne Lesergruppen. Zusammengestellt vom Generalsekretariat des Vereins vom hl. Karl Borromäus in Bonn a. Rh., Wittelsbacher Ring 9. (24 S. 8°) M. Gladbach 1918. Volksvereinsverlag. 50 Pf.

Festgabe für Jos. Schlecht s. Beiträge.

Finke, Heinrich, Briefe an Friedrich Schlegel. (104 S.) gr. 8°. Köln 1917, J. P. Bachem. M 2.50.

Fischer L. s. Beiträge.

Forschungen u. Funde. Herausgegeben von Prof. Dr. *Franz Jostes*. Band IV Heft 5: Dr. *Franz Hautkappe*. Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles. (IV, 133 S.) gr. 8°. Münster i. W. 1917. Aschendorff. M 3.60.

Frick, Dr. Heinrich, Nationalität und Internationalität der christlichen Mission. (XVI, 152 S.) Gütersloh 1917, Bertelsmann. M 4.—.

Gillmann, Prof. Dr. Fr., Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre. Zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik (43 S. 8°) Würzburg 1918, Bauch'sche Buchhandlung. M 1.50.

Göller, Dr. Emil, Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablaßpraxis. In Anschluß an den Ablaßtraktat des Freiburger Professors Johannes Pfeffer von Weidenberg. (VIII, 178 S.) Freiburg i. Br. 1917, Herder. M 3.20.

Görresgesellschaft s. Abhandl.; Collectanea Hierosolymitana; Studien.

Graßl, Medizinalrat Dr., Der Geburtenrückgang in Deutschland, seine Ursachen u. seine Bedeutung (Sammlung Kösel Nr. 71; 166 S. kl. 8°) Kempten 1914, Kösel. Geb. M 1.20.

Gwiss, J. C., Religion und Geburtenhäufigkeit. Einfluß der Religion auf die Natalität. (VIII, 86 S.) Regensburg 1918, Verl. vorm. Manz. M 1.50.

Hartl, Dr. Vinzenz s. Abhandlungen, Neutestamentliche.

Hautkappe, Dr. Franz s. Forschungen u. Funde.

Herwegen, Ildefons O. S. B., Der heilige Benedikt. (154 S.) kl. 4° mit Abbild. Düsseldorf 1917, L. Schwann. Geb. M 6.50.

Hoeber, Dr. Karl, Elisabeth Gnauck-Kühne. Ein Bild ihres Lebens u.



Schaffens. (110 S.) kl. 8° M. Gladbach 1917, Volksvereins-Verlag. M 1.60.

Jelke, Robert, Das Problem der Realität und der christliche Glaube. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. (X, 248 S.) Leipzig 1916, A. Deichert. M 5.60.

— — Das religiöse Apriori u. die Aufgaben der Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur Kritik der religionsphilosophischen Position Ernst Troeltschs. (VI, 56 S.) Gütersloh 1917, C. Bertelsmann. M 1.50.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Herausg. vom Generalsekretariat der kath. Jugendvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf, Kommission L. Schwann. 5. Jahrg. 1918. M 5.—.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludwig Schiela.* 5. Jahrg. 1918. München, Pestalozzistr. 1 Leohaus. M 6.—.

Der **Jugendverein.** Ratgeber u. Verbandszeitschrift für die Vorstände u. Mitarbeiter in kath. Jünglingsvereinigungen. Hsg. von *C. Mosterts,* Generalpräses der kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands. 9. Jhg. 1918. Düsseldorf. Kommiss.-Verl. L. Schwann. M 2.50, 5 Exemplare à M 1.20.

Jugendwacht. Zeitung für die kathol. Jugend Österreichs. Erscheint zweimal monatlich. Wien I, Predigergasse 5. Einzelnummer 15 h. Jahrespreis K 3.60.

Kampers, Franz s. Abhandlungen.

Karge, Paul s. Collectanea Hierosolymitana.

Keller, A. s. Seelsorger-Praxis.

Kirche und Kanzel. Blätter für homiletische Wissenschaft. Eine Vierteljahresschrift. Mit Unterstützung von Domprediger Dr. *Adolf Donders*—Münster, Prof. Dr. *Alb. Lauscher*—Bonn, P. Dr. *Clem. Loenartz S. J.*—Valkenburg, Direktor Msgr. *Stingeder*—Linz herausg. von P. Dr. *Thaddaeus Soiron O. F. M.,* Lektor der Theol. u. Domprediger in Paderborn. Paderborn 1918, 1. Jhrg. Ferd. Schöningh. Jährl. M 6.—.

Kißling, Dr. Johannes B., Der deutsche Protestantismus 1817—1917. Eine geschichtliche Darstellung. 1. Band. (XI, 422 S.) Münster i. W. 1917, Aschendorff. M 6.—; geb. M 7.—.

Klug, Dr. J., Die Schule Gottes. Ein Buch vom sittlichen Heldentum. 4.—8. Taus. (VI, 478 S.) Paderborn 1918, Schöningh. Geb. M 7.20.

Koeniger, Albert Maria s. Veröffentlichungen.

Kommunionbild, Neues, in Farbendruck von H. Huber—Sulzemoos. München, Kunstanstalten Jos. Müller. Einzeln 37,5 Pf.

Lange, Dr. Konrad, ord. Prof. der Kunstwissenschaften a. d. Univ. Tübingen, Nationale Kinoreform. (87 S. 8°) M. Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. M 3.20.

Lehmann, Paul s. Bibliothekskataloge.

Löwentraut, Alexander, Eine heilige allgemeine Kirche! Eine Wiederaufnahme des Reunionsgedankens in ernster und großer Zeit zur Wiedervereinigung der getrennten Christenheit und Vollendung des gottgefälligen Werkes der Union. Eine Reformations- und und Unionssäkularschrift. (72 S.) Leipzig 1917, Krüger. M 1.20.

Mader, Andr. Evaristus S. D. S. s. Studien.

Mädchen-Zeitung, Illustrierte. Monatsschrift f. Mädchen u. Mädchenvereine in Stadt und Land. Vom 12. Jhg. (1918) ab jährl. K 2.40, 12 Exemplare K 24.—.

Marnek, M., Mein Lied dem König! Erzählung aus dem Leben zweier Erstkommunikantinnen. (156 S.) kl. 8° Essen, Fredebeul & Koenen. Kart. M 1.65; geb. M 2.20.

Mauß, Matthias, Hausfrauen-Konferenzen. Ihre Einrichtung und ihre Aufgaben (Sonderabdruck aus Präsides-Korrespondenz 1917 H. 12. 50 S. 8°) M. Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. 60 Pf.

Marcuse, Dr. Max, Der eheliche Präventivverkehr, seine Verbreitung, Verursachung u. Methodik. Dargestellt u. beleuchtet an 300 Ehen. Mit einem Anhang: Tabellar. Übersicht über willkürliche Geburtenbeschränkung nach einer früheren Erhebung an 100 Berliner Arbeiterfrauen. (IV. 199 S. Lex. 8°) Stuttgart 1917, Ferd. Enke. M 6.—.

Meffert, Dr. theol. Franz, Das zarische Rußland und die katholische Kirche. Eine apologetische Studie (Apologetische Tagesfragen Heft 18. 204 S. 8°) M. Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. M 3.60.

Morin, Germanus O. S. B. s. Augustini tractatus.

Natur u. Kultur. Nr. 11: Dr. *A. Süssenguth*, Die Theorien über die Entstehung der Arten. Zeitgemäße Kritik in kurzer allgemeinverständlicher Zusammenfassung. (48 S.) gr. 8°. — Nr. 12: *Jos. Dieboldler*, Stellung des Menschen in der Natur, mit besonderer Berücksichtigung der rudimentären Organe. (59 S.) kl. 8° München, Verlag Natur u. Kultur. à M 1.—.

Noldin, H. S. J. s. Schmitt Alb.

Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Concil von Trient nebst ergänzenden Aktenstücken. Erste Abteilung: Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579—1581. Dokumente, II. Band: Die Nuntiaturberichte Bonhominis und seine Correspondenz mit Persönlichkeiten der Schweiz aus dem Jahre 1580. Bearbeitet von *Franz Steffens* und † *Heinrich Reinhardt*. (XXXI, 654 S.) Lex. 8°. Solothurn 1917. Kommissionsverlag der Union. Fr. 28.—.

Pastells, P. Pablo S. J., Missión de la Compañia de Jesús de Filipinas en el siglo XIX. Relación histórica deducida de los documentos autografos, originales et impresos relativos a la misma por —, misionero que fue durante 18 años en aquel archipélago. 3 Bde. gr. 8° (XXVII + 527; 491; 506). Barcelona 1916, 1917, Lib. editorial Barcelonesa S. A. Calle de Cortes 596.

Pastoralblatt, Schlesisches. Red.: Kanonikus Prof. Dr. *Buchwald*, Breslau 9, Domstr. 1. Vlg. Aderholz, Breslau. 39. Jhg. 1918. M 5.—.

Pharus. Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Herausg. von der pädagogischen Stiftung Cassianeum in Donauwörth. Halbjährl. M 4.—. Donauwörth, L. Auer.

Der **Phönix**. Illustr. Zeitschrift für die studierende Jugend. Erscheint während des Krieges monatlich. Schriftleitung: Dr. *J. Rademacher*, Wien XVIII, Michaelerstr. 8, und Dr. *K. Krauß* Innsbruck, Frau-Hittstr. 6. Verl. „Tyrolia“ Innsbruck. 8. Jhg. 1918. K 4.

Przegląd Dyecezalny. Miesięcznik pasterski dyecezyi Kieleckiej (Diözesan-Rundschau. Pastoral-Monatsschrift für die Diözese Kielce). Redig. v. Dr. *Sigm. Pilch.* Kielce, Priesterseminar. Jährl. K 13.—.

Przegląd Powszechny (Allgemeine Rundschau). Erscheint monatlich. 34. Jhg. 1918. Redig. von *J. Pawelski S. J.* Krakau. Kopernikusgasse 26. Jährl. 4 Bände, in Österr. K 30.—, für andere Länder K 34.—.

Reinhardt, Heinrich s. Nuntiaturberichte.

Sacher s. Abhandlungen.

Sammlung Kösel s. Graßl.

Schäfers, Joseph s. Abhandlungen, Neutestamentliche.

— — Evangelienzitate in Ephraems des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften. (IV, 53 S.) Freiburg i. Br. 1917. Herder. M 3.—.

Schlecht Jos., Festgabe für, s. Beiträge.

Schmitt, Albertus S. J., Supplementum continens ea, quibus ex Codice Juris Canonici Summa theologiae moralis auctore *H. Noldin* exarata vel mutatur vel explicatur (10 Bogen 8° einseitig gedruckt.) Innsbruck 1917, Feliz. Rauch. K 2.40 (M 2.10).

Schmöger, Dr. Alois, Das neue Kirchenrechtsbuch von 1917 (Codex juris canonici) in seinen praktisch wichtigsten Teilen verglichen mit dem alten Recht u. mit besonderer Berücksichtigung Österreichs. 2. erw. und verb. Auflage. (60 S.) 8° Salzburg. Anton Pustet. K 1.60.

Schule, Die christliche. Pädagogische Studien u. Mitteilungen. Organ des Landesverbandes der kath. geistl. Schulvorstände Bayerns. 8. Jahr 1917. Eichstätt, eigener Verlag. Erscheint monatlich. M 6.—.

de **Scorraille,** P. Raúl S. J., El P. Francisco Suarez de la Compañía de Jesús segun sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos. Traducción del P. *Pablo Hernández S. J.* Tomo I: El Estudiante — El Professor (XXIX + 455 gr. 8). Tomo II: El Doctor — El Religioso (527) Barcelona 1917, E. Subinana.

Seelsorger-Praxis. Sammlung praktischer Taschenbücher für den kath. Klerus. XXVI: Geburtenrückgang und katholische Seelsorge in Brautunterricht, Beichtstuhl, Predigt u. privater Tätigkeit. Von *A. Keller.* Pfarrer (VIII + 189 S. kl. 8°) Paderborn 1917. Ferd. Schöningh. Geb. M 1.80.

Soiron s. Kirche u. Kanzel.

Steffens, Franz s. Nuntiaturberichte.

Steinmetzer, Dr. Franz X., Jesus, der Jungfrausohn und die altorientalische Mythe. (46 S.) Münster i. W. 1917, Aschendorff. M 0.75.

Stieglitz, Heinrich, Katechetische Entwürfe für das dritte Schuljahr. (VIII, 115 S.) kl. 8°. Kempten M. 1918, Kösel.

Stoffers, Gottfried, Kinderreiche Mütter. (189 S. 8°) Düsseldorf 1917, A. Bagel. M 2.—.

Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums. Im Auftrage u. mit Unterstützung der Görresgesellschaft hsg. von *Drerup, Grimme, Kirsch.* VIII. Band 5. u. 6. Heft: Altchristliche Basiliken und

Lokaltraditionen in Südjudäa. Archäologische u. topographische Untersuchungen. Von P. Dr. *Andreas Evaristus Mader S. D. S.* (XI, 244 S. gr. 8⁰) Mit 12 Fig. im Text, 7 Tafeln u. 1 Kartenskizze. Paderborn 1918, Ferd. Schöningh. M 14.—.

Süssenguth, A. s. Natur und Kultur.

Škrabec, Stanislav, Jezikoslovni Spisi. I. Zvezek. 2. Snopič. Izdala in založila „Leonova Družba" v Ljubljani. (82—240 p.) Ljubljana 1917, Katoliška Tiskarna.

Van den Speulhof, Joh. B., S. J., Unser Gottsuchen und Gottfinden. Über Gottesglaube und Atheismus. (143 Seiten) kl. 8⁰. Köln. Bachem. Geb. M 2.—.

Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. IV. Reihe, Nr. 7: *Albert Michael Koeniger,* Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis. (78 S.) München 1917, Lentner. M 3.20.

Watterott, Ignaz O. M. J., Mutter Klara Fey, Stifterin der Genossenschaft vom Armen Kinde Jesu (XII, 216 S. 8⁰) Mit Buchschmuck u. 6 Bildern. Freiburg i. Br. 1918, Herder. M 3.—, Ppb. M 4.—.

Weiß. Dr. Karl, Die Fleischnahrung (IV, 80 S.) kl. 8⁰ Graz u. Wien 1917. „Styria". K 2.—.

Zahn. Dr. Jos., Prof. a. d. Univ. Würzburg. Einführung in die christliche Mystik. Zweite, vielf. umgearb. und ergänzte Aufl. (Wissenschaftl. Handbibliothek. Erste Reihe: Theologiche Lehrbücher. XXVIII B. XI + 642 S. gr. 8⁰) Paderborn 1918, Ferd. Schöningh. M 12.—.

Zimmermann, Otto S. J., Warum Schuld und Schmerz? (VIII, 114 S.) Freiburg 1918, Herder. Steif broschiert M 2.

Zeitschrift für **Schweizerische Kirchengeschichte.** Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse. Hrsg. von *Marius Besson, Albert Büchi. Joh. Peter Kirsch,* Professoren a. d. Univ. Freiburg (Schweiz). Erscheint viermal jährlich. 11. Jahrg. 1917. Stans, Hans v. Matt. Fr. 6.—.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 156 **1918.** Innsbruck, 1. Juli

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 31. März 1918:

Aebischer, Hieron. O. S. B., Censurae latae sententiae codicis juris canonici. Confessariorum usu adaptatae. (40 p.) klein. Einsiedeln. Benziger. 55 hl.

Adam, Dr. Karl, s. Forschungen.

Aichner - Friedle. Supplementum ad Compendium iuris ecclesiastici auctorum — iuxta Codicem iuris canonici exaratum a Dre *Aloisio Schmöger*. (54 p.) Brixinae 1918, Weger. K 1.20,

Akademie der Wiss. in Wien s. Peitz.

Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher u. kath. Interessen im Weltkrieg s. Feldbriefe.

Archiv für Praesides. Klerus - Zeitschrift für soziale Arbeit. Hsg. unter Mitwirkung mehrerer Vereinspräsides von der Zentralstelle des Kath. Volksbundes für Österreich. 7. Jahrg. 1917/8. Wien 1, Predigerg. 5. Mit der Beilage „Ratgeber für die Vereinsbühne". Jährl. K 4.—.

Arens, Bernard S. J., Gebete für Missionsandachten. Zusammengestellt von —. (VIII, 30 S.) klein. Freiburg i. Br. 1918, Herder. 50 Pf.

— — Die Mission im Familien- u. Gemeindeleben. (Missions-Bibliothek) (VIII, 150 S.) 8⁰ Freiburg 1918, Herder. M 3.40; geb. M 4.40.

Bartmann, Dr. Bernhard, Lehrbuch der Dogmatik. 3. verm. u. verb. Aufl. II. Band (Theologische Bibliothek). (X, 552 S.) gr. 8⁰ Freiburg i. Br. 1918, Herder. M 11.—; geb. M 13.—.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Herausgeber: Prof. Dr. *A. Schlatter*, Tübingen und Prof. Dr. *W. Lütgert*, Halle a. S. 22. Band 3. Heft: Dr. *Anton Jirku*, Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels. (86 S.) 8⁰ Gütersloh 1918, Bertelsmann. M 2.—.

v. Below s. Vorträge.

Bilz Jak. s. Hirt u. Herde.

Blätter, Christlich-pädagogische. Monatsschrift f. Religionsunterricht und Jugendseelsorge. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. 41. Jhg. 1918. Ganzjähr. K 4.—.

Blätter, Katechetische. Hsg. von Univers.-Prof. Dr. *Jos. Göttler* u. *Heinr. Stieglitz*. 44. Jhg. 1918. M 5.—. Kempten, Kösel.

Brand, Dr. Friedrich J., Die Katechismen des Edmundus Augerius s. Studien, Freiburger theologische, 20. Heft.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*



Brinktrine, Dr. Joh., Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten, s. Studien, Freiburger theologische.

Buchberger, Dr. M., Frontbesuche des Erzbischofs und Feldpropstes Dr. M. von Faulhaber im Osten und auf dem Balkan. Bericht von —. Mit 43 Bildern. (182 S.) kl. 8° Regensburg 1918, Pustet. M 2.80.

Caritas. Monatsschrift der kathol. Wohltätigkeit. Hsg. vom Kathol. Wohltätigkeitsverband f. Niederösterreich. Wien IX, „Caritashaus", Währingergürtel 104. Jährl. K 4.—.

Cathrein, Viktor S. J.. Die Grundlage des Völkerrechts. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe: Kulturfragen. 5. Heft) (VIII, 108 S.) gr. 8° Freiburg 1918, Herder. M 3.—.

Codicis Juris canonici canones selecti usuique cleri saecularis accommodati. (20 S.) 16° Trier 1918, Paulinusdruckerei. 40 Pf.

Dantes Göttliche Komödie. Nach ihrem wesentlichen Inhalte dargestellt von *Otto Euler*. (196 S.) 12° M. Gladbach 1918, Volksvereins-Verlag. M 2.80.

Edelweiß. Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge und Burschen in Stadt u. Land. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus. 14. Jhg. 1918. K 2.40; 12 Exemplare K 24.—.

Ehrenborg, Ferdinand S. J., Zum Priesterideal. Charakterbild des jungen Priesters Johannes Coassini aus dem deutsch-ungarischen Kolleg in Rom. 2. u. 3. verb. Aufl. (XII, 290 S.) 8° Freiburg i. Br., Herder. M 4.—; geb. M 5.—.

Enzinger, Hermann, Die Förderung des Kommunionempfanges. Pastorale und pädagogische Erwägungen. (15 S.) 16°. Donauwörth 1918, L. Auer.

Esser, Fr. X., S. J., Eine Viertelstunde. Predigten auf die niederen Festtage des Kirchenjahres. 4. Bändchen. 1. u. 2. Aufl. (108 S.) 12° Paderborn 1918, Schöningh. M 1.40.

Euler Otto s. Dante.

Feldbriefe katholischer Soldaten, hsg. von Dr. *Georg Pfeilschifter*, Prof. a. d. Univers. München. (Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher u. kath. Interessen im Weltkrieg). Freiburg 1918, Herder. I. Teil: Aus Tagen des Kampfes (XXIV + 226 S.) M 4.—, kart. M 4.80. II. Teil: Aus Ruhestellung u. Etappe (VI + 264 S.) M 4.20, kart. M 5.—. III. Teil: Die religiöse Gedankenwelt des Feldsoldaten (VI + 170 S.) M 3.—, kart. M 3.80.

Fischer Karl s. Seelsorger-Praxis.

Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte. Herausgeg. von Dr. *A. Ehrhard* u. Dr. *J. P. Kirsch.* XIV. B. 1. H.: Dr. *Karl Adam*, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. (X, 167 S.) 8° Paderborn 1917, Schöningh. M 5.—.

Gehe-Stiftung s. Vorträge.

Geyser, Dr. Joseph, Über Wahrheit und Evidenz. (VIII, 97 S.) kl. 8° Freiburg i. Br. 1918, Herder. M 3.20.

Göller, Dr. Emil. Das Eherecht im neuen kirchlichen Gesetzbuch. Mit einer Einführung in den Kodex. (VIII, 80 S.) 8° Freiburg 1918. Herder. M 2.—

Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland.

1. Vereinsschrift 1918: Dr. *Kl. Löffler,* Deutsche Klosterbibliotheken. (72 S.) Köln 1918, Bachem. M 1.60.

— — s. Veröffentlichungen.

Graf, Dr. Julius, Der Hebräerbrief. Wissenschaftlich-praktische Erklärung. (XVI, 332 S.) gr. 8⁰ Freiburg i. Br. 1918, Herder. M 14.—.

Hartl, Dr. Alois, Denkwürdigkeiten von St. Ursula in Linz. (151 S.) 8⁰ Linz 1918, Preßverein. K 3.80.

Heiler, Dr. Friedr., Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche u. religionspsychologische Untersuchung. (XVI, 476 S.) gr. 8⁰ München 1918, Ernst Reinhardt, M 15.60, geb. M 18.—.

Henrici, Dr Hermann, Das Gesetzbuch der katholischen Kirche. (Der neue Codex iuris canonici.) Vortrag. (82 S.) 8⁰ Basel 1918. Helbing & Lichtenhahn. Frc 3.—.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg i. Br. Jahresbericht 1917 (5. Nachtrag zum Hauptkatalog von Neujahr 1913). Mit einer Einleitung: Barthol. Herder als Buchhändler. Von *Franz Meister.* Mit 15 Bildern. (LXVIII, 60 Sp.) 8⁰.

Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausgegeben vom Erzbisch. Missionsinstitut zu Freiburg i. Br. 2. H. Dr. *Jakob Bilz,* Die Ehe im Lichte der kath. Glaubenslehre. (IV, 52 S.) 8⁰ Freiburg 1918, Herder. M 1.—.

Jahresbericht s. Herdersche Verlagshandlung.

Jirku, Dr. Anton, s. Beiträge.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Herausg. vom Generalsekretariat der kath. Jugendvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf, Kommission L. Schwann. 5. Jahrg. 1918. M 5.—.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludwig Schiela.* 5. Jahrg. 1918. München, Pestalozzistr. 1 Leohaus. M 6.—.

Der **Jugendverein.** Ratgeber u. Verbandszeitschrift für die Vorstände u. Mitarbeiter in kath. Jünglingsvereinigungen. Hsg. von *C. Mosterts,* Generalpräses der kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands. 9. Jhg. 1918. Düsseldorf. Kommiss.-Verl. L. Schwann. M 2.50, 5 Exemplare à M 1.20.

Jugendwacht. Zeitung für die kathol. Jugend Österreichs. Erscheint zweimal monatlich. Wien I, Predigergasse 5. Einzelnummer 15 h, Jahrespreis K 3.60.

Jung-Österreich. Organ des kathol. Jünglingsvereines „Maria-Hilf" Wien VII/1 Westbahnstr. 40. Erscheint monatlich. 18. Jhg. K 3.—.

Keller, Dr. Franz (Pfr. in Heinbach, Privatdoz. a. d. Univ. Freiburg i. Br.), Pflanzschule christlicher Liebestätigkeit. Wegweiser durch das caritative Vereinswesen. Mit 7 Bildern von *M. v. Schwind* (IV, 48 S.) 12⁰ Freiburg i. Br. 1918, Herder. 80 Pf.

von Kersting Anton (General der Artill. z. D.) Gaesdonck. (135 S.) 8⁰ Köln, J. P. Bachem. M 2.80, geb. M 3.60.

Kiefl, Domdekan Dr., F. W. Foersters Stellung zum Christentum. (40 S.) gr. 8⁰ Donauwörth 1918, L. Auer. M 2.—.

Kley, Otto, Die deutsche Schulreform der Zukunft. Tatsächliches und

Grundsätzliches zur Einheitsschulfrage. (190 S.) gr. 8⁰ Köln 1917, Bachem. M 3.—, geb. M 4.20.

Knecht, August, Das neue kirchliche Gesetzbuch, s. Schriften.

Koch, Gaudentius, Kapuziner, Neue Fünfminutenpredigten. (156 S.) kl. 8⁰ Regensburg 1918, Pustet. M 2.50.

Köck Maria, Wiener G'müat. Erzählungen und Skizzen. (299 S.) Innsbruck 1917, Tyrolia. Kart. K 6.—.

Kohler Jos. s. Pharos.

Landner, Dr. Josef, Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung. Eine moralkritische Studie. (XII, 282 S.) gr. 8⁰ Graz u. Wien 1918, „Styria“. K 10.—.

Lehmkuhl, Aug. S. J., Quaestiones praecipuae morales novo juri canonico adaptatae, quas pro appendice theologiae moralis breviter collegit — (VIII, 95 p.) 8⁰ Friburgi 1918, Herder. M 1.—

Leitner, Dr. Martin, Handbuch des kath. Kirchenrechts auf Grund des neuen Kodex vom 28. Juni 1917. 1. Lieferung: Grundlagen der kath. Gesetzgebung; Konkordate, Kirchengebote. (IV, 84 S.) 8⁰ Regensburg 1918, Pustet. M 1.65.

Lengle, Dr. Joseph, Geschichte der göttl. Offenbarung. Bibelkunde für Schule und Selbststudium. Mit vier Kärtchen. (XII, 184 S.) 8⁰ Freiburg 1918, Herder. M 2.60; M geb. 3.20.

Lenhart, Georg, Lehrbuch der Geschichte der göttlichen Offenbarung für Lehrer- und Lehrerinnenseminarien u. höhere Lehranstalten, zugleich ein Wiederholungsbuch für die Hand des Religionslehrers in den Oberklassen der Volksschule. 1. Band: Die alttestam. Offenbarung. Mit 24 Bildern u. 4 Karten. (XVI, 176 S.) 8⁰ Freiburg i. Br. 1918, Herder. M 2.60; geb. M 3.20.

Löffler, Dr. Kl., Deutsche Klosterbibliotheken, s. Görresgesellschaft.

Mädchen-Zeitung, Illustrierte. Monatsschrift f. Mädchen u. Mädchenvereine in Stadt u. Land. Vom 12. Jhg. (1918) ab jährl. K 2.40. 12 Exemplare K 24.—.

Maiworm, Jos., Bausteine der Evangelien zur Begründung einer Evangelienharmonie. (VI, 142 S.) Magdeburg 1918, Jos. Eiler. M 4.—.

Missions-Bibliothek, s. Arens.

von Oer, Sebastian, Benediktiner der Erzabtei Beuron, Familienweihe an das hlgste. Herz Jesu nebst liturgischer Abendandacht. (VIII, 96 S.) 12⁰ Freiburg i. Br. 1918, Herder. Steif brosch. M 1.20.

Paffrath, Tharsic., s. Predigten.

Pastoralblatt, Schlesisches. Red.: Kanonikus Prof. Dr. *Buchwald*, Breslau 9, Domstr. 1. Vlg. Aderholz, Breslau. 39. Jhg. 1918. M 5.—.

Peitz, Wilhelm M., S. J., Liber Diurnus. Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstlichen Kanzlei vor Gregor d. Gr. — I. Überlieferung des Kanzleibuches und sein vorgregorianischer Ursprung. (Kais. Akademie der Wiss. in Wien. Philos.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 185 B. 4. Abh.) gr. 8⁰ (X, 144 S.) Wien 1918, Alfred Hölder. K 5.80.

Peters, Dr. J., s. Veröffentlichungen.

Pfeilschifter s. Feldbriefe.

Pharos, Professor, Der Prozeß gegen die Attentäter von Sarajewo.

Nach dem amtlichen Stenogramm der Gerichtsverhandlung aktenmäßig dargestellt. Mit einer Einleitung von *Jos. Kohler*, Prof. a. d. Univ. Berlin. Sonderabdruck aus dem „Archiv für Strafrecht und Strafprozeß". Mit Abbild. der Attentäter usw. (XII, 165 S.) gr. 8° Berlin 1918, R. v. Decker.

Pharus. Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Herausg. von der pädagogischen Stiftung Cassianeum in Donauwörth. 9. Jhg. 1918. Halbj. M 4.—. Donauwörth, L. Auer.

Predigten, Alttestamentliche. In Verbindung mit Dr. *J. Nikel* . . hsg. von P. Dr. *Thars. Paffrath O. F. M.* 2. u. 3. Heft: Abraham von P. Dr. *Thars. Paffrath O. F. M.* (119 S.) 8° Paderborn 1918, Schöningh. M 2.40.

Prümmer, Dominic. M. O. Pr., Brevis conspectus mutationum quas in theologia morali introduxit Novus Codex juris Canonici. Supplementum ad Manuale Theologiae moralis. (17 p.) gr. 8° Friburgi 1918, Herder. 50 Pf.

Przegląd Dyecezalny. Miesięcznik pasterski dyecezyi Kieleckiej (Diözesan-Rundschau. Pastoral-Monatsschrift für die Diözese Kielce). Redig. v. Dr. *Sigm. Pilch.* Kielce, Priesterseminar. Jährl. K 13.—.

Przegląd Powszechny (Allgemeine Rundschau). Erscheint monatlich. 34. Jhg. 1918. Redig. von *J. Pawelski S. J.* Krakau. Kopernikusgasse 26. Jährl. 4 Bände, in Österr. K 30.—, für andere Länder K 34.—.

Renner, Karl, Marxismus, Krieg und Internationale. Kritische Studien über offene Probleme des wissenschaftlichen und des praktischen Sozialismus in und nach dem Weltkrieg. Zweite, bis Neujahr 1918 ergänzte Aufl. (VIII, 387 S.) 8° Stuttgart 1918, J. H. W. Dietz Nachf. M 4.50. geb. M 6.—.

Schäfer, Dr. Jakob, Die Wunder Jesu in den Homilien erklärt. (VIII. 312 S.) 8° Freiburg 1918, Herder. M 5.50; geb. M 6.50.

Schäfer, P. Timotheus, O. M. Cap., Dr. iur. can. u. Lektor der Theol. Das Eherecht nach dem Codex Juris Canonici nebst einleitenden Bemerkungen über Entstehungsgeschichte u. Anlage des Kodex (Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. Studium) (VIII, 123 S.) 8° Münster i. W. 1918, Aschendorff. M 2.50.

Schmitz, Casp. Heinr. O. P., Das allerheiligste Altarsakrament im Rosenkranz. (168 S.) 12° Köln, Bachem. Geb. M 2.—.

Schmöger Al., s. Aichner-Friedle.

Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 35. Heft: *August Knecht,* Das neue kirchliche Gesetzbuch — Codex Juris Canonici —. Seine Geschichte und Eigenart. Mit einem Anhang: Sammlung einschlägiger Aktenstücke. (71 S.) gr. 8° Straßburg 1918. Karl J. Trübner. M 3.—,

Schule, Die christliche. Pädagogische Studien u. Mitteilungen. Organ des Landesverbandes der kath. geistl. Schulvorstände Bayerns. 9. Jahr 1918. Eichstätt, eigener Verlag. Erscheint monatlich. M 8.—.

Seelsorger-Praxis. Sammlung praktischer Taschenbücher für den kath. Klerus. XXVII: *Fischer Karl,* Der Begleiter des Beichtvaters. Zusprüche. (92 S.) Paderborn 1918, Schöningh. Geb. M 1.80.

Sierp, Walter S. J., Die Marianischen Kongregationen in Deutschland

mit bes. Berücksichtigung der Marianischen Jugendbewegung. Grundsätzliches u. Tatsächliches. (IV, 106 S.) 8° Freiburg i. Br. 1918, Herder. M 1.80.

Schubert, Dr. Fr., Prof. a. d. theol. Diözesanlehranstalt in Weidenau. Pastoraltheologie und Codex iuris canonici. Ergänzungsheft, zunächst zu *Schubert*, Grundzüge der Pastoraltheologie (41 S.) gr. 8° Graz 1918, Ulr. Moser. K 2.40.

Stimmen der Zeit, Ergänzungshefte s. Cathrein.

Stoeckius, D. Dr. Hermann, Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu. I. Die Ordnung des täglichen Lebens. II. Instructions pour le Noviciat des Jésuites. (IX, 238 S.) gr. 8° Bonn a. Rh. 1918, Alb. Falkenroth. M 12.—.

Studien, Freiburger theolog. Herausg. von Dr. *Dr. G. Hoberg* u. Dr. *G. Pfeilschifter*. 20. Heft: Dr. *Friedr. J. Brand*, Die Katechismen des Edmund Augerius S. J. in historischer, dogmatisch-moralischer und katechetischer Bearbeitung. (XVI, 186 S.) M 6.— 1917. — 21. Heft: Dr. *Joh. Brinktrine*, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten. Eine biblisch-patristische Untersuchung. (XXVI, 144 S.) M 5.80. 1918. Freiburg i. Br., Herder.

Tomek, Dr. Ernst, Geschichte der Diözese Seckau. 1. Band: Geschichte der Kirche im heutigen Diözesangebiet vor Errichtung der Diözese. (XVI, 684 S.) gr. 8° Graz u. Wien 1917, „Styria". K 20.—.

Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- u. Sozialwissenschaft. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Dr. *Konrad Beyerle*, Dr. *Emil Göller*, Dr. *Godehard J. Ebers*. 32. Heft: Dr. *J. Peters*, Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus. (VIII, 77 S.) gr. 8° Paderborn 1918, Schöningh. M 3.60.

Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden. Band IX Heft 1: Die Bedeutung der Reformation für die politische Entwicklung. Von Hofr. Prof. Dr. *Georg von Below*. (38 S.) 8° Leipzig 1918, Teubner. M 1.— u. Teuerungszuschl. 30%.

Ude, Dr. Johann, Moralische Massenverseuchung durch Theater und Kino. (31 S.) 8° Im Selbstverlag von „Österreichs Völkerwacht". Graz 1918. K 1.—.

— — Der moralische Schwachsinn. (49 S.) 8° Graz, ebda. K 1.20.

Wagner, Dr. P. Aemilian, O. S. B., Die Erklärung des 118. Psalmes durch Origenes. III. Teil: Die Beth- und die Gimel-Strophe. (Separatabdr. aus dem 52. Progr. des k. k. Obergymnas. der Benediktiner zu Seitenstetten. Veröffentlicht am Schlusse des Schuljahres 1918). Linz 1918. Verlag Obergymn. Seitenstetten. (S. 91—156) gr. 8°.

Worlitschek, Anton, Deutsches Volk und Christusglaube. Vorträge. (VIII, 284 S.) 8° Freiburg i. Br. 1918, Herder. M 4.—; geb. M 5.—.

Zeitschrift für **Schweizerische Kirchengeschichte**. Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse. Hrsg. von *Marius Besson*, *Albert Büchi*, *Joh. Peter Kirsch*, Professoren a. d. Univ. Freiburg (Schweiz). Erscheint viermal jährlich. 12. Jahrg. 1918. Stans, Hans v. Matt. Fr. 6.—.




Date Due
Demco-293

